

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**A DIALÉTICA DA *IDEIA* DE JUSTIÇA NO MUNDO  
CONTEMPORÂNEO: consciência moral; política; consciência  
jurídica e Estado Democrático de Direito.**

**Belo Horizonte**

**2016**

**DIEGO MANENTE BUENO DE ARAÚJO.**

**A DIALÉTICA DA *IDEIA* DE JUSTIÇA NO MUNDO  
CONTEMPORÂNEO: consciência moral; política; consciência  
jurídica e Estado Democrático de Direito.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, sob orientação do Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado.

**Belo Horizonte**

**2016**

---

A663d Araújo, Diego Manente Bueno de  
A dialética da justiça no mundo contemporâneo : consciência moral;  
política; consciência jurídica e Estado Democrático de Direito / Diego  
Manente Bueno de Araújo. - 2016.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

1. Dialética 2. Direito -Filosofia 3. Lógica 4. Hermeneutica  
I. Título

CDU<sub>(1976)</sub> 340.12

---

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

A dissertação intitulada “A Dialética da *Ideia* de justiça no mundo contemporâneo: consciência moral; política; consciência jurídica e Estado Democrático de Direito”, de autoria de Diego Manente Bueno de Araújo, foi considerada \_\_\_\_\_ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado  
(UFMG - Orientador)

---

Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado  
(UFMG)

---

Professora Doutor Paulo Roberto Cardoso  
(UFMG)

Belo Horizonte, 2016

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus. Se agradecer é dar graças, a Ele, que a mais importante de todas me deu.

Agradeço ao meu pai, por tudo que fez e faz por mim, pelo carinho e todas as oportunidades que me proporcionou até hoje. À vó Regina e à tia Mônica, sempre num papel de mãe, agradeço a doçura e amorosidade. Aos meus irmãos, Tamara, Vinícius e Rodrigo, por adoção. Aos meus avós Irene e Otaviano, pelos ensinamentos e boas horas de convívio. Aos demais tios, tias e primos, muito obrigado. À Lis e ao Fred, por alegrarem minha casa.

Ao meu Orientador, professor Salgado pela oportunidade de me orientar e, ainda, pela generosidade de me deixar escrever sobre sua própria obra. Ao Ricardo Salgado, pela amizade e por ter me ajudado bastante neste caminho.

Ao saudosíssimo Frei Hilário Meekes, franciscano de alma, na pessoa de quem me lembro de todos meus professores, do Santo Antônio à Faculdade e de todos os demais cursos que fizeram parte da minha formação.

Agora vem o medo da injustiça, mas vamos lá. Aos meus amigos. Adriana por toda ajuda, amizade e carinho de sempre. Christina, Christine, Igor, Danilo, Isabella por todo apoio e carinho, na amizade sincera que temos. Ao *grupo* do Cruzeiro por todo companheirismo nas alegrias do *Maior que Minas*. Aos *Amigos da Ana Cláudia*, inclusive à própria Ana Cláudia, na maioria novos, mas muito bons amigos. Ao pessoal da DAJ- claro, também, da DAX-, orientadores e estagiários, recentes e antigos, muito obrigado! Aos meus amigos da Faculdade que comigo graduaram, acompanhando o início desta jornada. Saibam que foram, todos vocês, muito importantes.

Aos funcionários e servidores da Faculdade que nos ajudam sempre e com tudo.

São sinceros e profundos agradecimentos, àqueles que sem a presença, não chegaria nem perto daqui.

Até a próxima!

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo elucidar e explicar a dialética contida na teoria de justiça do professor Joaquim Carlos Salgado, intitulada *A Ideia de justiça no mundo contemporâneo- fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Há, na processualidade histórica do mostrar-se da ideia de justiça, uma dialética em que a consciência moral é mediada pela política, resultando na suprassunção destas duas em uma consciência jurídica. Este movimento do jurídico na história produz a chamada *ideia* de justiça que, claro, revela-se ao longo da história Ocidental sempre em uma espiralidade de acabamento do conceito.

Salgado mostra que esta dialética produziu a consciência jurídica no período romano, momento de florescimento da ciência do direito e das categorias jurídicas, como resultado da chamada crise do *ethos* grego. A modernidade, com o advento da Revolução Francesa e a Declaração de Direitos viu a consciência jurídica dar mais um passo decisivo rumo à *ideia* de justiça como a concebe-se hoje no Ocidente: a positivação dos direitos fundamentais e o reconhecimento positivo do sujeito universal de direito, todos os seres humanos. A partir daí a consciência jurídica evolui, mediada pelo político, pelo Estado, para atingir sua *ideia* mais pronta e acabada: a *efetividade* dos direitos fundamentais no Estado Democrático de Direito.

Se é assim, a *ideia* de justiça contemporânea é fruto de uma dialética em que o poder político e a consciência moral foram suprassumidos pela consciência jurídica, manifestada no Estado Democrático de Direito, fundado na *dignidade da pessoa humana* que declara, positiva e dá efetividade aos direitos fundamentais. O resultado do *ethos* Ocidental atinge seu ápice, *maximum* quando se mostra, então, na forma jurídica. Ao final Salgado propõe, ainda, uma justiça planetarizada, uma vez que todos, inclusive os Estados, fazem parte da *comunidade ética* e devem, pela natureza do direito, garantir a efetividade globalizada desta *ideia* de justiça.

Metodologicamente, para se atingir o objetivo da dissertação, traçou-se um caminho em que a influência profunda da Filosofia hegeliana no pensamento de Salgado ficasse evidente: começou-se, então pela exposição da Lógica e de seus princípios. A partir daí, a dialética da *ideia* de justiça contemporânea foi explicitada: consciência moral, política e consciência jurídica, em todos os momentos de seu mostrar-se na história do Ocidente. Conclui-se, então, que dessa maneira o conceito de *justiça* como Salgado o concebe é fruto desta relação dialética, de um movimento de totalidade do *ethos* Ocidental que terminará no reconhecimento do direito como sua cumeada: o *maximum ético*.

**Palavras-chave:** Filosofia especulativa; Lógica dialética; *Ideia* de Justiça; direitos fundamentais; Estado democrático de Direito; *maximum ético*.

## RIASSUNTO

Il presente lavoro ha come scopo chiarire e spiegare la dialettica che contiene la teoria di giustizia del professore Joaquim Carlos Salgado, chiamata *A Ideia de justiça no mundo contemporâneo- fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Nella processualità storica del rivelarsi della idea di giustizia c'è una dialettica in cui la coscienza morale è mediata per la politica e come risultato entrambe sono assunte nella coscienza giuridica. Questo movimento del giuridico nella storia produce la chiamata idea di giustizia che si fa vedere nel corso della storia occidentale sempre in una spirale di perfezione del concetto.

Salgado spiega che questa dialettica ha prodotto la coscienza giuridica nel periodo romano, tempo di fioritura della scienza del diritto e delle categorie giuridiche, risultato della crisi dell'*ethos* greco. La modernità, dopo la Rivoluzione Francese e la Dichiarazione dei diritti, ha visto la coscienza giuridica avanzare verso l'idea di giustizia come è adesso concepita nell'Occidente: la positivazione dei diritti fondamentali e il riconoscimento del soggetto universale di diritto, tutti gli esseri umani. Da allora in poi la coscienza giuridica si evolve, mediata per lo politico, per lo Stato, per raggiungere sua idea più perfetta: l'effettività dei diritti fondamentali nel Stato Democratico di Diritto.

Se è così, l'idea di giustizia contemporanea è frutto di una dialettica in cui il potere politico e la coscienza morale sono state assunte per la coscienza giuridica, espressa nel Stato Democratico di Diritto, fondato sulla dignità della persona umana che dichiara, positiva e da effettività ai diritti fondamentali. Il risultato del *ethos* occidentale perveni il suo vertice, *maximum*, al farsi vedere nella forma giuridica. Alla fine Salgado propone una giustizia pianetizzata giacché tutti, inclusi gli Stati, fanno parte della comunità etica e devono, per la natura del diritto, garantire l'effettività globalizzata di questa idea di giustizia.

Come metodologia per raggiungere lo scopo della dissertazione è stato disegnato un cammino in cui l'influenza profonda della filosofia hegeliana nel pensiero di Salgado diventa evidente: inizia comunque per l'esposizione della Logica e i suoi principi. Da allora in poi la dialettica dell'idea di giustizia è spiegata: coscienza morale, politica e coscienza giuridica, in tutti i tempi del suo rivelarsi nella storia dell'Occidente. In conclusione l'idea di giustizia come concepita per Salgado è risultato di questa relazione dialettica, di un muovere della totalità dell'*ethos* occidentale che finirà nel riconoscere del diritto come suo vertice: il *maximum ético*.

**Parole-chiavi:** Filosofia speculativa; Logica dialettica; Idea di giustizia; Stato Democratico di Diritto; *maximum ético*.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>2 LÓGICA DE HEGEL: A CIÊNCIA, PEDRA ANGULA DO SISTEMA</b>	
.....Erro! Indicador não definido.	11
<b>2.1 O Absoluto na religião: Deus caminha encarnado na Terra .....</b>	<b>14</b>
<b>2.2 Lógica, Metafísica e Ontologia.....</b>	<b>24</b>
<b>2.3 Ser, Essência e Conceito, Doutrinas da Lógica: identidade, diferença e reconciliação.....</b>	<b>31</b>
<b>2.4 A Ideia: momento final da Lógica.....</b>	<b>41</b>
<b>3 A DIALÉTICA DA IDEIA DE JUSTIÇA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: DIREITO COMO <i>MAXIMUM</i> ÉTICO.....</b>	<b>44</b>
<b>3.1 <i>Iusti atque iniusti scientia</i>: a idealidade da justiça e o momento do “espírito romano”. .....</b>	<b>45</b>
<b>3.2 Os momentos da dialética da <i>Ideia</i> de justiça: consciência moral; política e consciência jurídica. ....</b>	<b>55</b>
<b>3.3 <i>Maximum</i> ético: efetividade dos direitos fundamentais, Estado Democrático de Direito e <i>Ideia</i> de justiça contemporânea. ....</b>	<b>68</b>
<b>4. A EXIGÊNCIA QUE PORTA A <i>IDEIA</i> DE JUSTIÇA DE SUA PLANETARIZAÇÃO: A JUSTIÇA UNIVERSAL CONCRETA.....</b>	<b>79</b>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>85</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>87</b>

## 1-INTRODUÇÃO

*Wozu Rechtsphilosophie heute?*<sup>1</sup> Essa pergunta, formulada por Kaufmann, foi respondida por Joaquim Carlos Salgado no artigo *A necessidade da Filosofia do Direito*<sup>2</sup>. A Filosofia do Direito justifica-se por pensar a liberdade, exigência de uma sociedade que se pretende civilizada e racionalmente organizada. A Filosofia, como conhecimento de terceiro grau, é reflexão sobre aquilo que se produz de maneira científica e sobre a realidade. Tem vocação para o Absoluto, uma vez que idealista, mas não se furta de pensar a realidade empírica da qual emerge<sup>3</sup>.

Possui então a filosofia duplo caráter: pensar o absoluto e pensar o absoluto na história. No caso da Filosofia do Direito manifesta-se em pensar a *ideia* de justiça, como valor e como direito, exigível e fruível, portanto. É a esta tarefa que se propôs Salgado ao, num esforço colossal e criativo, tentar encontrar as formas do aparecimento da *ideia* de justiça ao longo da história ocidental.

No mundo antigo, realiza o valor da igualdade. Na modernidade, a partir dos pensamentos de Descartes e Kant, expressa a liberdade como conteúdo da igualdade. De Hegel em diante, encampa ainda o valor do trabalho, ganhando contornos de sua dimensão social. Estes são os valores iluminados pela racionalidade da história do Ocidente, que serão expressos na forma de direitos, mais precisamente de direitos fundamentais.

Os direitos fundamentais são forma de expressão destes valores, portanto essencialmente exigíveis e fruíveis pelo sujeito universal de direitos. Encontram suas origens no direito romano, na concepção de universalidade e racionalidade da jurística de Roma. Na declaração de direitos da revolução, serão declarados como atribuíveis a todos os homens. Nas constituições dos Estados Democráticos de Direito positivados, finalmente reconhecidos como direitos que limitam o poder do Estado, submetem o Estado ao direito, dão conteúdo valorativo ao direito justo e conferem aos cidadãos a titularidade do exercício do poder político.

É neste caminhar histórico que Salgado entende que no mundo contemporâneo a *ideia* de justiça se revela como: efetividade dos direitos fundamentais, no Estado Democrático de

---

<sup>1</sup> Tradução: Para que serve a Filosofia do Direito hoje?

<sup>2</sup> SALGADO, *A necessidade da Filosofia do Direito*. in Revista da faculdade de Direito da UFMG, v.31. Belo Horizonte: 1987/88, pp13-19

<sup>3</sup> SALGADO, *A necessidade da Filosofia do Direito*. in Revista da faculdade de Direito da UFMG, v.31. Belo Horizonte: 1987/88, pp15 e 19

Direito, tido o direito como *maximum* ético, ponto de chegada do processo histórico do *ethos* ocidental.

Este trabalho pretende expor os fundamentos deste pensamento de Salgado, entendendo que o que leva ao aparecimento da *ideia* de justiça como ela é em cada um de seus momentos é o resultado de uma dialética em que a consciência moral, mediada pelo político, é suprasumida na consciência jurídica.

Para isso, escolheu-se expor a Lógica hegeliana, porque ponto de cumeada do Sistema filosófico de Hegel, autor que inspira profundamente o pensamento de Salgado. Depois, será exposto o retorno que Salgado propõe ao direito romano, uma vez que concebeu, pela primeira vez, o direito de maneira racional, como ciência e como filosofia: *iusti atoque iniusti scientia*. Além disso, integrou o justo como valor do direito, aproveitando o entendimento de regra de atribuição, que já lhe havia dado os gregos.

Dáí passa-se à dialética da *ideia* de justiça, na qual a consciência moral é suprasumida na consciência jurídica, através da mediação do político. Por fim, chega-se à ideia de justiça contemporânea, por meio da exposição dos direitos fundamentais. Por fim, expõe-se o que Salgado chama de planetarização da justiça, exigência de como a própria *ideia* de justiça aparece no mundo contemporâneo.

## 2. LÓGICA DE HEGEL: A CIÊNCIA, PEDRA ANGULAR DO SISTEMA

É com a imagem de *pedra angular do edifício sistemático*<sup>4</sup> de Hegel que Lima Vaz começa a explicar a posição da Ciência da Lógica no sistema filosófico hegeliano. A Ciência da Lógica, como rigoroso saber científico cujo objeto é o próprio pensamento, chega no seu termo à demonstração de si mesmo do Absoluto, fundamentando uma Metafísica ontológica ou Ontologia metafísica, que extrai toda sua forma e conteúdo, coincidentes, do real. Por real entende-se aquilo que é pensável; por pensável entende-se o que é real: nas palavras do próprio Hegel *o real é racional, o racional é real*<sup>5</sup> Se um edifício filosófico sistemático tem como objetivo pensar e demonstrar com rigor o Absoluto, é então a Lógica sua *pedra fundamental* e seu ponto de cumeada, a partida sobre a qual tudo se esteia e o caminho para o qual tudo aponta.

A Lógica hegeliana se apresenta como ciência rigorosa acerca das conexões racionais, portanto lógicas, do real. É o meio pelo qual o pensamento pensa a si mesmo e se revela em sua estrutura, sua natureza dialética. Assim, é movimento e totalidade, cisão e reconciliação do pensar e do pensável. Da Metafísica clássica Hegel toma a possibilidade de pensar o ser como o absoluto e mais, de pensar as ideias como *causa sui*, retoma esta própria busca grega dos motivos e razões originárias, da ordem e da totalidade do *logos*. Da crítica Kantiana, Hegel assume a cisão deste pensamento, a partir das condições de pensabilidade ou das formas *a priori*, alicerçadas no sujeito pensante, não mais no seu externo, no objeto. É o sujeito que pensa que baseia toda a possibilidade de pensamento, movimento iniciado pelo método da dúvida radical de Descartes, na fórmula *cogito ergo sum* e aperfeiçoado por Kant. A filosofia Kantiana se deteve na cisão, na separação entre este sujeito e o objeto, afirmando que só se conhecem os fenômenos, nunca a coisa em si, inalcançável. E estes fenômenos se conhecem a partir de sua depuração racional nas categorias *a priori* do pensamento na razão pura. Dessa forma, a totalidade não é pensável, uma vez tolhida da razão humana a condição de pensar a *coisa em si*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> LIMA VAZ, H.C. *A formação do pensamento de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 113.

<sup>5</sup> No original: “*was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am. Main, Band 7, 1979 p. 12)

<sup>6</sup> Para a distinção entre noumenon e fenômeno na obra de Kant ver *Critique de la Raison Pure*, tradução Alexandre J.L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, editora Gallimard, Paris, 1980, pp. 68-71 e 276-318.

A Hegel não basta o fechamento da filosofia de Kant. Para cumprir a faina do idealismo alemão e construir seu sistema, o filósofo precisava fundamentar o pensamento do Absoluto retomando suas condições de pensabilidade a partir do sujeito que pensa, mas o reconciliando com o objeto, para formar uma unidade sujeito-objeto, num terceiro momento de identidade da identidade e da não identidade. Salgado afirma que “Hegel define a Ciência da Lógica como a Ciência da Ideia Pura. Trata-se de um conceito preliminar da Lógica, Não significa um começo, um dado a partir do qual se processa o conhecimento filosófico. O conceito preliminar é já o final, o que termina o processo”<sup>7</sup>. Esta é a tarefa da Ciência da Lógica, uma ciência rigorosa cujo objeto e o método se misturam, numa relação dialética de forma e conteúdo, porque dialética é a própria natureza do real, portanto do pensável. O Absoluto se revela como saber científico alcançável pela razão, uma vez que o Absoluto é real, portanto racional, e captável pelo pensamento, porque imanente na História. Este é o passo decisivo de Hegel na fundação de uma Metafísica a partir do sujeito pensante, mas que reconcilia com ele o objeto pensado, a *coisa em si, noumenon* na filosofia de Kant. É na Lógica que o pensamento pensa a si mesmo e tem-se então, a rigor a Ciência Filosófica, a Filosofia ou a Ciência, como se quiser.

É a filosofia especulativa, ou Metafísica especulativa que permite a transformação desta Metafísica em Lógica ou vice-versa, assumindo e superando os parâmetros da Lógica formal e do pensamento transcendental. Especulativo é o pensamento afirmativo, mas não o afirmativo imediato. É a afirmação mediada pela negação, portanto negação da negação, em uma terceira afirmação em que permanecem a afirmação imediata e a negação, mas elevadas à um terceiro momento de superação. Não é simples soma do imediato com a sua negação, mas identidade entre o imediato afirmado mediatizado pela sua própria negação. Nas palavras de Salgado:

O momento especulativo é então afirmativo; algo é, não na sua determinação finita, pois essa determinação é a sua negação como finita (a sua relação negativa de si mesma) na medida em que se determina pelo outro finito. O especulativo é o momento do absoluto enquanto superação da fixidez do finito<sup>8</sup>.

Dessa maneira é possível pensar o Absoluto em um resgate da função histórica para a qual ela nasceu na filosofia grega, um ponto de chegada da Filosofia do Ocidente. Se a Modernidade *matou* a Metafísica Clássica, Hegel a *ressuscitou* na proposta de um sistema

<sup>7</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 198.

<sup>8</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 191.

filosófico que remonta às origens do pensamento clássico e assume as cisões e divisões da Filosofia Moderna, elevando agora a Metafísica ao lógico, pensar do pensar, identidade de forma e conteúdo, revelar da natureza dialética do real e suas consequentes conexões. Afirma Jean Hyppolite:

*The transformation of the old metaphysics into Logic implies the negation of a transcendent being that reason could know, but which would be in an intelligible world over and against the reason. The Absolute is speculative knowledge of the Logic. "God is accessible only in pure speculative knowledge and is only this very knowledge (PH § 761). Theology was realizing the intelligible beyond intelligence. Hegelian logic recognizes neither the thing-in-itself nor the intelligible world. The Absolute is not thought anywhere else than in the phenomenal world. Absolute thought thinks itself in our thought<sup>9</sup>.*

O Absoluto se revela na Lógica, Ciência cujo objeto é o pensar do pensamento e o proceder é dialético, expressado na Ideia Absoluta, seu final, captando assim a totalidade do real sem nada deixar de fora, uma vez que todo o real é racional, portanto pensável. A Lógica é a Filosofia, a Ciência por excelência. Mas na filosofia hegeliana o Absoluto se mostra em diversos momentos, sendo dessa forma imanente a todo o Sistema. Pode-se assim entender: Absoluto no momento da intuição, na arte; no momento da representação, a religião; e no momento do conceito, a Filosofia, dialeticamente articulados<sup>10</sup>.

Para melhor compreender a Ciência, o momento da Filosofia, propõe-se analisar a representação do Absoluto na religião. Esta religião por meio da qual o Absoluto se representa é o cristianismo. A tradição chama o Absoluto de Deus e este esteve forma do mundo. Mas seu filho, Jesus Cristo, que tem em si a natureza de Deus, que é Deus, encarna e vive na Terra, em meio aos fenômenos e intemperes à que estão sujeitos os seres humanos. Com sua morte, ou seja, pelo amor e cumprindo o destino, Cristo retorna para sua natureza total de Deus, Absoluto. Contudo sua passagem pela terra torna-o imanente na História: o cristianismo coloca o Absoluto na História, mas não o relega totalmente às paixões, vez que o Cristo ressurreto compõe com Deus Pai uma nova identidade: com isso, a partir do amor, Cristo cumpre seu destino e estabelece o perdão, restaurando a participação dos homens na própria

<sup>9</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*, translated by Leonard Lawlor. State University of New York press, 1997, 1ª edição, p. 58. Tradução livre: A transformação da velha Metafísica em Lógica implica a negação de um ser transcendente cuja razão se possa conhecer, mas o qual estaria em um mundo inteligível e contrário a razão. O Absoluto é saber especulativo da Lógica. "Deus é acessível somente em saber especulativo puro e somente neste saber (PH § 761). Teologia estava realizando o inteligível além da inteligência. A Lógica hegeliana não reconhece nem a coisa-em-si nem o mundo inteligível. O Absoluto não é pensamento senão no mundo dos fenômenos. O pensamento absoluto pensa a si mesmo no nosso pensamento.

<sup>10</sup> LIMA VAZ, H.C. *A formação do pensamento de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 105 e 106.

natureza do Absoluto. Mostrar a estrutura deste Absoluto representado ao entendimento na religião é o que se propõe fazer a partir de agora.

### **2.1 O Absoluto na religião: Deus caminha encarnado na Terra.**

Como dito, o Absoluto é imanente a todo o sistema filosófico de Hegel. Ao recuperar e assumir toda a tradição filosófica e cultural do Ocidente, Hegel propôs um edifício filosófico autêntico, um verdadeiro momento de reconciliação de tudo aquilo já produzido e pensado, elevando a Filosofia Ocidental ao seu ápice, o Sistema, o pensamento do pensamento. Se a Filosofia pensa o que é real e o real tem natureza dialética, pois racional, é conclusão necessária que fim e começo, sujeito e método, forma e conteúdo se misturem nesta forma de pensar; são apenas momentos de aparição de uma totalidade que já é, ainda que não se mostre ainda total.

O Absoluto aparece na tradição teológica do Ocidente com o nome de Deus. A possibilidade de se pensar um ser Absoluto se dá pela ânsia da razão em pensar aquilo que é para além das circunstâncias, o uno no múltiplo, por “modificar a forma empírica e transformá-la em universal”<sup>11</sup>. Hegel começa sua análise pela religiosidade judia, por vezes contraposta à cultura grega, para então chegar à religião de Jesus: “*logos*, Filho de Deus, filho do homem, Espírito e Reino de Deus”<sup>12</sup>.

É esta religiosidade que, analisada por Hegel, permite ao filósofo um primeiro rompimento com a dualidade Kantiana, sobretudo quanto à pensabilidade e à imanência da *coisa em si*. O *noumenon*, o Absoluto, entra na História na figura de Cristo, vive em meio aos fenômenos e cumpre seu destino: ao morrer por amor volta à completa natureza do Pai, mas num momento diferente daquele em que está alijado do mundo. Agora o perdão faz com que, assim como Cristo andou no mundo com corpo físico sem perder a natureza de Deus, o Absoluto caminha na História. Resta saber como isto ocorre.

<sup>11</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 62.

<sup>12</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.67. A tese de Dilthey sobre os escritos iniciais de Hegel chega à conclusão de uma profunda influência do pensamento teológico na formação do Sistema. Dilthey concluiu que o Hegel é “mais místico do que filósofo, e o seu pensamento, mais um panteísmo místico do que panlogismo” – Lima Vaz p. 171. Esta conclusão, tanto extrema quanto controversa, não é objetivo de explanação deste capítulo. O intuito é usá-la como aporte teórico para tão somente demonstrar a influência do pensamento religioso, especialmente no jovem Hegel, posição compartilhada por Lima Vaz em *A formação do pensamento de Hegel*, cap. 3.2, pp 167-171

Os escritos de Hegel sobre o cristianismo se iniciam a partir do contraste com a lei judia, para fundamentar sua exposição<sup>13</sup>. A fé judaica em Deus é a demonstração da confiança deste povo no todo, pelo qual se deve abrir mão de tudo. Porém este é um todo alijado, fora do mundo, um senhor que legisla absolutamente e que em tudo manda. Abraão, segundo Hegel, é o exemplo perfeito deste espírito judeu. Afirma Dilthey:

La vida de Abraham caracteriza por este su mirar más allá de lo presente, por su reflexión sobre la totalidad de la existencia, y la imagen reflejada de esta totalidad es su divinidad (...) que él ve, pensando el futuro, em la santa muerte y al que sacrifica cada cosa por su fe em el todo. El único amor que sentía le provocaba escrúpulos que podían ir tan lejos que se sentía dispuesto a destruirlo también<sup>14</sup>.

Um claro exemplo desta disposição de Abraão pela fé está no livro de Gênesis, capítulo 22<sup>15</sup>. Nele é narrada a história do pedido feito pelo próprio Deus de sacrifício de seu único filho Isaac: “Toma, rogo, teu filho, teu único, a quem amas, a Isaac, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali como oferta de elevação sobre um dos montes que te direi”<sup>16</sup>. O único a quem amava Abraão, seu filho, foi salvo da morte em sacrifício por um anjo de Deus, quando seu pai estava prestes a realizar sua comissão. Jairo Fridilin assim comenta esta narrativa:

Nota-se aqui que a ordem de Deus não lhe foi manifestada repentinamente, nem mesmo o lugar do sacrifício lhe foi especificado: uma distância de três dias o separava do monte Moriá(...) Deus podia indicar-lhe um lugar mais próximo, porém não quis que o ato fosse algo precipitado. Com este ato, Abrahão demonstrou ao mundo inteiro que não há preço caro demais para pagar por um ideal tão sublime<sup>17</sup>.

Este Deus, que se comporta como estrangeiro, possui uma justiça punitiva e será contraposto pelo ideal de amor, do perdão cristão. O Deus de Abraão se manifesta de maneira mandamental, dizendo aquilo que lhe agrada por meio de lei, mas mantendo-se escondido, sem revelar seu verdadeiro caráter ao mundo. Sendo assim, a verdade só é conhecida na sua forma de manifestação legal, contudo não na totalidade. É uma fé num poder estranho, do qual pouco se conhece e ao qual se deve incondicional obediência, como no caso acima mencionado. Conforme Dilthey:

*La fe de los judíos es una ‘religión de la desgracia y para la desgracia’. Es una fe em el poder extraño rico em socorros. Cuando el objeto infinito lo es todo entonces el hombre no es nada, es sólo por la gracia de Aquél. Esta fe*

<sup>13</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.68.

<sup>14</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.69.

<sup>15</sup> TORÁ. ed. Sêfer, São Paulo, 2001, p. 54-58, tradução de David Gorodovits e comentários de Jairo Fridilin.

<sup>16</sup> TORÁ. ed. Sêfer, São Paulo, 2001, p. 54, tradução de David Gorodovits e comentários de Jairo Fridilin.

<sup>17</sup> TORÁ. ed. Sêfer, São Paulo, 2001, p. 54 e 55, tradução de David Gorodovits e comentários de Jairo Fridilin.

*no cesa de exaltar la lejanía invisible de esto Dios, porque todo lo visible se le convierte, como tal, en una limitación*<sup>18</sup>.

Um povo triste, uma relação de exterioridade com Deus, falta de cidadania, impossibilidade de manifestar a liberdade do espírito. Assim Hegel via a relação do judeu com Deus e como ela refletia na vida cotidiana. A lei era uma só lei, abstrata e incondicionada, que não considerava os fatos da vida e tirana. Cumpri-la não fazia com que o judeu tivesse participação na natureza de Deus ou melhor O conhecesse; tão somente garantia a obediência cega. Essa era a triste condição da nação judia

cuyo espíritu estaba oprimido entonces por toda una carga de mandamientos estatutarios, que prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un Pueblo que há regulamentado y reducido em fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud, sin dejar a su espíritu (ya profundamente mortificado y amargurado por la sujeción de su estado bajo um poder extranjero) otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos.<sup>19</sup>

Dilthey afirma que Hegel, por fim, entendeu a religiosidade judia “sob a relação lógica de antítese e síntese”<sup>20</sup>. Assim a antítese é representada pela oposição povo judeu, de um lado, e resto da humanidade do outro, e a síntese destes opostos seria o objeto infinito, um compêndio de todas as verdades, um sujeito infinito, portanto<sup>21</sup>. Pois bem, não se entende adequado a utilização destes termos. Eles sugerem uma relação estanque, sem o característico movimento interno às próprias categorias dos termos de uma relação dialética. Além disso, síntese não dá a ideia de conservação dos termos anteriores, mas de uma relação quase que aritmética, em que o terceiro termo não preserva a identidade dos outros dois. Por isso é preferível trocar por identidade, negação da identidade e identidade da identidade e da não identidade, ou ideia, dando assim a noção de que o idêntico é negado pelo seu oposto, e o resultado é um terceiro momento que conserva tanto o igual como sua oposição.

A ideia de povo eleito<sup>22</sup> somada à relação de estrangeiro com Deus acaba por resultar em um Absoluto fora da história, com o qual a relação se dá somente no plano da obediência

<sup>18</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.70.

<sup>19</sup> HEGEL. *Escritos de juventud. La positividad de la religión Cristiana*. Traducción de Zoltan Szankay, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p.70.

<sup>20</sup> HEGEL. *Escritos de juventud. La positividad de la religión Cristiana*. Traducción de Zoltan Szankay, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p.70

<sup>21</sup> Dilthey se vale, ao menos na tradução utilizada, das palavras antítese e síntese para descrever os termos lógicos de uma relação dialética. Assim está, no original o texto citado: “Hegel comprendió, finalmente, esta situación bajo la relación logica de antítesis e y la síntesis” (DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.70)

<sup>22</sup> Sobre esta característica cultural do judeu ver Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo, tradução de Roberto Raposo* ed. Cia das Letras, São Paulo, 2006, 6ª reimpressão, p. 91-101. A partir da história de Benjamin Disraeli,

cega, de sacrifícios e rituais de purificação. A passagem para a religião de Jesus começa a se dar no próprio decorrer da história judaica, e nada de diferente podia se esperar em uma explicação hegeliana. O que media a chegada de Cristo é a vida de Salomão.

A triste história dos judeus, duramente exposta na visão de Hegel, acaba por encontrar um resquício de felicidade. Se do ponto de vista político o decorrer da vida de Salomão foi mais conturbado, na visão religiosa é uma época mais feliz e perfeita porque “*los judíos se unían con los extranjeros, hasta con la naturaleza misma, al apropiarse el culto de los pueblos vecinos*”<sup>23</sup>. Esta espécie de restauração da apropriação da natureza, ainda que não por inteiro, e da aproximação com outros povos acabou por legar aos judeus a condição de cidadãos, que expressavam relações que provinham de dentro de si mesmos. Contudo, a realidade ainda era interna do homem e expressava um objeto fora dele: para escapar desta dura realidade restava a esperança futura em um Messias, alguém que pudesse romper com a separação e unir, reconciliar tudo aquilo que é vivo sem diversidade.

Dilthey cita as palavras com que Hegel encerra a descrição da história dos judeus:

El destino del Pueblo judío es el mismo destino de Macbeth, que se separó de la naturaleza, dependió de un ser extraño y, en su servicio, pisoteó y mató todo lo santo de la naturaleza humana y, finalmente, fue abandonado por sus dioses (pues eran objetos, él era siervo) y tuvo que ser destrozado por su propia fe<sup>24</sup>.

Assim Hegel expõe a história dos judeus e começa a entender que, na representação religiosa, o Absoluto se reconcilia com o humano em nota: o sagrado da natureza humana em Hegel está em relação dialética com o sagrado de Deus, o Absoluto. Há, para Hegel, um Absoluto que se revela ao entendimento por meio da religião com o nome de Deus e que caminha na história, chamado de Jesus. É esta a concepção representada ao Espírito que integra e é integrada na natureza humana. Diferente da visão de Heidegger<sup>25</sup>, em que o sagrado reside no quadripartido: jogo de essências entre deuses e mortais, terra e céu, mas como acontecimento-apropriação e não de maneira dialética, nem mesmo com a consideração do Absoluto, por meio da figura de Cristo: o próprio Deus, encarnado e na Terra. O Absoluto desceu dos céus, saiu da condição de estrangeiro e viveu em meio aos homens; morreu,

---

inglês de origem judaica, a autora descreve alguns dos aspectos da cultura dos judeus advindos da crença religiosa, dentre eles a ideia de povo eleito, separado.

<sup>23</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.71.

<sup>24</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.72.

<sup>25</sup> Sobre Heidegger ver FERREIRA, Acylene Maria Cabral, O Sagrado em Heidegger. In *Fenômeno e Sentido*, organizadora Acylene Maria Cabral Ferreira, ed. Quarteto, Salvador, 2003 p. 9-16 e HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo Parte I*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, ed. Vozes, Petrópolis, 1989, 3ª ed., p. 243-295)

ressuscitou e operou a reconciliação da natureza pura do Absoluto com as intempéries da natureza e da vida humana. Isso se deu pelo amor e pelo destino, principalmente. Vejamos.

Cristo representa à consciência religiosa um reformador que oferece segurança e esperança, que promove ao homem uma visão de todo, do próprio Absoluto agora encarnado e vivendo no mundo humano. É Ele a figura que superará as contradições Deus/Homem e levará a experiência religiosa ao nível de relação e não mais de obediência cega ou cumprimento de dever moral. A ação de Cristo é a verdadeira moralidade, consiste em “*la elevación de lo individual a lo universal, em la superación de ambos contrários por la unificación*”<sup>26</sup>. Reside aqui um importante rompimento com Kant e mais: um passo decisivo, ainda que em seu início, para a superação da dicotomia sujeito/objeto e para a reconciliação de ambos na Ideia, mola mestra do Sistema.

Ainda que não em um primeiro momento, ao entender o problema da positividade da religião de Cristo Hegel rompe com o padrão da consciência religiosa moral, puramente mandamental, de inspiração Kantiana. Em *Vida de Jesus*, o próprio Hegel expõe um Cristo que é “mais a vida de um filósofo Kantiano (...) do tipo obediente à ética que Kant escreve na *Crítica da Razão Prática* e na *Metafísica dos Costumes*”<sup>27</sup>. Por positividade, conceito pejorativo, Hegel entende tudo aquilo que pudesse deixar a religião histórica presa às contingências da história, historicizada, limitando a religião histórica a tempo, lugar, cultos definidos. Tudo isso era contraposto à religiosidade grega, que se desenvolvia no “universo da imaginação, que ele chamaria depois de universo da criação artística”<sup>28</sup>. Esta é a reflexão fundamental que levará Hegel a romper com a influência Kantiana e trazer, de maneira definitiva, o cristianismo para dentro de seu Sistema.

Valem breves linhas sobre a visão moralista e individualista que Kant tem do cristianismo. Sob forte influência do protestantismo, em especial do *pietismo* de Spener, Kant entendeu a religiosidade cristã como a obrigação do cumprimento mandamental do dever moral. Segundo Ferdinand Alquie, na introdução à *Crítica da Razão Prática*:

*De la doctrine de Spener, promoteur du pietisme, Kant semble avoir retenu la conception rigide de la loi, le sentiment de la difficulté du devoir, et*

<sup>26</sup> DILTNEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.74.

<sup>27</sup> LIMA VAZ, H.C. *A formação do pensamento de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p.167 e 168.

<sup>28</sup> LIMA VAZ, H.C. *A formação do pensamento de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p.167.

*surtout l'idée que le principe morale n'est pas dans l'entendement, mais dans la volonté*<sup>29</sup>

Contudo, Kant não se aquieta no pietismo: aquilo que Spener entende ser de responsabilidade da crença na graça o filósofo entende ser fruto da razão e da liberdade humana. Ora, os mandamentos morais são racionais e, como tais devem ser universalizáveis e expressos por meio dos imperativos categóricos. A razão pura prática é a que pode depurar e mostrar ao homem como agir. Nesse sentido temos: ação moral baseada na razão pura prática do homem, cujo critério de bom não está ligado a um fim, mas a possibilidade formal de ser universalizável como ação, portanto, puramente racional e fruto da vontade pura. Máxima do agir cuja vontade livre deve seguir superando as dificuldades da dualidade de um homem racional, mas que vive em meio aos fenômenos, às inclinações das paixões<sup>30</sup>.

Os mandamentos morais são fruto desta razão, nela fundamentados, e Cristo foi o ser inteiramente moral, uma vez que cumpridor perfeito dos deveres. Isto tornava o cristianismo individual, muito embora universalizável, pois completamente legado à ação do indivíduo, não de uma coletividade. Além disso o esvaziava de conteúdo, pois era somente uma forma de dever, em cuja estrutura qualquer ação universalizável cabia. Deus continuava como Abslouto, razão perfeita, porém inalcançável, somente pensável, aliado das estruturas de conhecimento da razão humana. Afirma Salgado, em *Ideia de Justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e igualdade*:

No formalismo moral de Kant, não há, pois, lugar para uma ética teleológica (cognoscitiva, pois orientar-se-ia por um objeto e não pelo sujeito) como instrumento para um fim, ainda que esse fim seja a vontade de Deus (a qual seria indefinível) (...) <sup>31</sup>.

É por meio dos ensinamentos de Cristo que Hegel consegue romper com a moral de obediência ao dever Kantiana, compreendendo um ensinamento que “estabelece sobre a lei um novo preceito: ‘Ama a Deus e a teu próximo’”<sup>32</sup>. O vivo é, agora, pensado na forma de conceito e capaz de reestabelecer um ideal de unidade, liberdade de espírito que não conhece limitações. No imperativo categórico Kantiano, o real se mantém em absoluta separação do

<sup>29</sup> Tradução: Da doutrina de Spener, promotor do pietismo, Kant parece ter retirado a concepção rígida da lei, o sentimento da dificuldade do dever e, sobretudo, a ideia de que o princípio moral não está no entendimento, mas na vontade. ALQUIÉ, Ferdinand. *Critique de la raison pratique, traduction de François Picavet, Introduction de Ferdinand Alquié*, Quadrige PUF, Paris, 2003, p. 06.

<sup>30</sup> Sobre o tema ver SALGADO, *A Ideia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*, Belo Horizonte, Del Rey, 2012, 3ª edição, p. 73-141.

<sup>31</sup> SALGADO, *A Ideia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte, Del Rey, 2012, 3ª edição, p. 83

<sup>32</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.75.

ideal, sendo ele mesmo imperativo um próprio conceito; na “nova” lei, a do amor, real e ideal se unem, cessando a cisão entre sensível e ideal- entendido como projeto ou mandamento. Aliás, é na própria sensibilidade do homem que reside a conexão entre ele e o Absoluto, a “conexão do múltiplo com o uno”<sup>33</sup>.

O amor é o responsável, na religião de Cristo, por unificar os separados, por trazer unidade entre Deus, Filho de Deus e homem. A fé que Jesus exigia de seus discípulos passava por uma unidade com ele, assim como era ele uma unidade com o Pai. É uma religiosidade que pede de seus adeptos a vida e o amor: vida enquanto efetivamente vivida, participante, portanto, do Absoluto, porém subsistente em si mesma, ainda como homem, tão somente enquanto está em relação com Deus. Afirma Dilthey:

*Ésta era la fe que Jesús reclamaba de sus discípulos, que fueran también ‘uno’ com Él, ‘una verdadera transustanciación, una verdadera habitación del Padre em el Hijo y del Hijo em sus discípulos (...) una vida viva de la divinidad en ellos* <sup>34</sup>.

O amor, na religião de Jesus, é justamente a união daquilo que está separado, “*superación de los opuestos en la unidad*”<sup>35</sup>. É o amor contido nos ensinamentos de Jesus que reconcilia o espírito humano com o divino e a pessoa de Jesus eleva esta unidade ao plano da consciência, por meio de suas lições e discipulado. O rompimento com a rigidez da lei judaica, muitas vezes escandalizando seus contemporâneos, fez com que o espírito humano se visse em unidade consigo mesmo e com o divino. E esta possibilidade, agora, é universal, não mais legada somente a um grupo de religiosos. Em Hegel, na religião cristã se tem consciência do Absoluto como um processo que se diferencia de si mesmo e se reconcilia no amor de Deus Pai, noção que baseará interpretações da Trindade<sup>36</sup>. O Absoluto, Deus, se cinde para, em um terceiro momento tudo unir. O cristianismo é o símbolo do caminhar do Absoluto, uma representação de algo que é imanente a todo o Sistema filosófico hegeleiano.

<sup>33</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.75. Pode-se, aqui, perceber mais uma vez uma crítica ao Esclarecimento (*Aufklärung*), sobretudo ao pensamento de Kant. Ainda, é possível notar uma influência do Romantismo alemão na formação do Sistema de Hegel, conforme afirma Lima Vaz em *A formação do pensamento de Hegel*, p. 237-238.

<sup>34</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.77. Na tradição da teologia cristã, sem embargo das divergências, transustanciação diz respeito ao repetir da última ceia, momento quando Cristo manda que todos bebam do cálice de comam do pão que é Seu próprio sangue e corpo. Este conceito teológico compreende que o próprio corpo de Cristo se transfigura, mesmo que ainda na aparência de pão e vinho. Não cabe aqui entrar em pormenores da fé, tão somente dizer à que passagem este conceito se encontra ligado.

<sup>35</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.78. Pelo menos na tradução citada, a palavra utilizada foi superação. Entendemos não ser adequada pois pode dar a impressão de que aquilo que foi superado ficaria de fora, alijado de uma nova relação. Melhor é, no nosso entendimento, valer-se da palavra reconciliação.

<sup>36</sup> *Apud* DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.78.

É por causa desta união do todo que o próprio Hegel escreve, em *O Espírito do Cristianismo e seu destino*:

*El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, em lo infinito. (...) es el sentimiento del todo.*<sup>37</sup>

Este sentimento de amor é uma comunhão, ideia de todo, mas necessita sempre de um *tu*. Amar ao próximo como a ti mesmo exige sempre a relação com o outro: vale o sentimento de que o *eu* e o *tu* são iguais, numa unidade incindível e participante, assim do amor de Deus, do Absoluto. É Cristo, com seu magistério que revela isto ao espírito humano.

Hegel dá especial atenção aos ensinamentos de Cristo, sobretudo os contidos no *Sermão da Montanha*<sup>38</sup>. Neles Jesus restaura o homem por inteiro, sem separação entre a razão legisladora e os impulsos, entre inteligência e sensibilidade, em clara oposição à leitura que outrora fazia da Kant religião cristã. Seu intento, expresso no *Sermão* cancelava a positividade da lei judaica, consistiam em exemplos de leis para quitar as leis, sua forma de lei, e instaurar uma nova moralidade. Diz Hegel, em *El espíritu del cristianismo e su destino*:

*Aquél que queria reconstruir la totalidad del hombre no pudo elegir este camino que sólo añade al desgarramiento del hombre una presunción obstinada. Actuar de acuerdo al espíritu de la ley no podía significar para él actuar por respecto al deber y en oposición a las inclinaciones.*<sup>39</sup>

Hegel divide o *Sermão da Montanha* em três partes<sup>40</sup>: o anúncio de algo completamente novo; corpo principal e apontamento de manifestações da vida na religião livre. Na primeira Jesus proclama aos homens o anúncio de uma novidade, nunca antes ouvida, “*son gritos en los que, inspirado, se alejan de inmediato de la inspiración común de la virtud; en los que anuncia con entusiasmo un derecho diferente, una región distinta de la vida*”<sup>41</sup>. A afirmação de Cristo “Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas: não vim abrogar, mas cumprir” (Mt 5, 17) foi por Hegel compreendida como uma mudança na forma desta lei, de seu cumprimento, não mais como o imperativo moral Kantiano, mas a partir do mandamento: *ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo*. Aponta,

<sup>37</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 336-337.

<sup>38</sup> Mt. 5-7; Lc. fragmentado ao longo do livro- por referência da Bíblia.

<sup>39</sup> HEGEL. *El espíritu del cristianismo e su destino*, p. 309.

<sup>40</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.81 e 82.

<sup>41</sup> HEGEL. *El espíritu del cristianismo e su destino*, p. 310.

assim, um erro de Kant<sup>42</sup>. Neste livro Kant explica como a lei moral determina imediatamente a vontade. Diz: “*Or la loi morale, qui seule est vraiment objective, exclut tout à fait l’influence de l’amour de soi sur le principe pratique suprême et porte un préjudice infini à la présomption dans notre propre jugement, nous humilie*”<sup>43</sup> ao entender que o filósofo “reduziu este mandamento ao seu imperativo moral”<sup>44</sup>. Kant entende que este amor é inalcançável por toda criatura terrena; Hegel diz que se assim fosse ele seria um “desperdício inútil”<sup>45</sup> e afirma ser necessário ao mandamento uma oposição. Cumpri-lo com agrado retira do mandamento esta oposição e o faz perder o sentido, uma vez que a contradição interna ao mandamento não se unifica. Assim “*Kant es capaz de soportar esta contradicción no unificada em su ideal, porque declara las ‘criaturas racionales’ (una extraña composición de palabras) capaces de caer, pero incapaces de alcanzar aquel Ideal*”<sup>46</sup>.

O corpo principal constitui o ponto de vista do cumprimento desta lei, dentro dos ditames da nova moralidade. Esta nova moralidade, vale dizer, não é simples coincidência da lei com as inclinações, mas unidade delas: da lei positiva e das inclinações do homem, reconciliados no amor “*un ser que expressado como concepto, como ley, es necesariamente igual a la ley, pero expressado como real, como inclinación, se opone al concepto y es, al mismo tempo, igual a si mismo, a la inclinación.*”<sup>47</sup> Nesta parte Jesus exige um domínio sobre as relações exteriores, um desgarramento da vida daquilo que não lhe pertença. Assim, podem ser entendidos os ensinamentos quanto à propriedade, por exemplo, uma vez que nesta nova moralidade há de haver uma elevação, por meio do amor, do domínio do direito, daquilo que não provenha de dentro, pois que senão “*las relaciones jurídicas penetran en la esfera del amor*”<sup>48</sup>. Assim, se explicam as palavras de Cristo:

Não andeis, pois, inquietos, dizendo: que comeremos ou que beberemos, ou com que nos vestiremos? Porque todas estas coisas os gentios procuram. Decerto vosso Pai celestial bem sabe que necessitas de todas estas coisas.

<sup>42</sup> Ver *Critique de la raison pratique, Première Partie*, livre premier, Chapitre III, 2003, pp.75-95.

<sup>43</sup> KANT. *Critique de la raison pratique, Première Partie*, livre premier, Chapitre III, 2003, p.78. Tradução livre: A lei moral, que sozinha é verdadeiramente objetiva, exclui a influencia do amor de si do princípio prático supremo e traz um preconceito infinito à presunção no nosso próprio julgamento, nos humilha.

<sup>44</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 308.

<sup>45</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 308.

<sup>46</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 310.

<sup>47</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 311.

<sup>48</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura económica, Mexico, D.F., 1956, p.82.

Mas buscai, primeiro, o Reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas<sup>49</sup>.

A parte final do *Sermão* dá conta de reflexões sobre a religião livre, como união da comunidade dos homens no “pedir, dar e tomar”<sup>50</sup>. Assim, Hegel entende a oração *Pai Nosso* (Mt. 6: 9-13) ensinada por Cristo e as demais parábolas incompletas, uma vez que “a pureza da vida aparecia mais em suas modificações, em virtudes específicas como a conciliação, a fidelidade conjugal, a veracidade, etc.”<sup>51</sup> Logo, não estava a moralidade ligada à rigidez do cumprimento de uma lei moral que dispensava as inclinações do homem, mas de uma atitude viva de amor, manifestada, claro, em virtudes não privadas do todo que há na natureza humana: o santo e as inclinações, o puro e as paixões.

Cristo é Deus que vive na Terra. Enquanto homem não deixa sua natureza humana; enquanto Deus não perde a natureza perfeita do Pai. Cristo é o próprio Absoluto que caminha entre nós e que nos reconcilia com a natureza total do Absoluto por meio do amor e no cumprimento de seu destino. Este amor é a força que une as vidas, que as reconcilia com o todo, é o “sentimento do todo”<sup>52</sup>. Segundo Hegel: “*El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, em lo infinito*”<sup>53</sup>. É este amor, que em si não contém nenhum dever<sup>54</sup>, que reconcilia o homem com o todo, com Deus, com as virtudes. Cristo trouxe a possibilidade deste amor. A última ceia é expressão deste amor: comer do mesmo pão, beber do mesmo cálice, portanto, fazer parte do todo de Jesus, do todo de Deus.

O que entende Hegel da religiosidade cristã reconcilia seus preceitos com a religiosidade judaica e as formas de religião greco-romanas, por ele consideradas superiores, por meio da noção de destino. O objetivo de Jesus é a reconciliação: de lei e amor, justiça punitiva e destino, razão e sensibilidade. O destino não pode ser concebido como o castigo, mas como a reconciliação dos opostos. Nas palavras de Hegel:

---

<sup>49</sup> Mt. 6: 31-33. Com isso, Hegel não entende que é um mandamento se despojar completamente das propriedades, mas somente como exemplo de como a nova moralidade se comporta, como algo que vem de dentro do homem- ver Hegel, pp 315, 316).

<sup>50</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.82.

<sup>51</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 317.

<sup>52</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 338.

<sup>53</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 338.

<sup>54</sup> Hegel chega a dizer que seria vergonhoso amar por dever. p.338

*Aquí- no caso do castigo como destino- el destino es solamente un hueco en la vida, es la carência de vida como poder. (...) El castigo tampoco mejora porque es solamente un sufrir, um sentimiento de impotencia frente a un Señor, com el cual el criminal no tiene ni quiere tener nada en comum.*<sup>55</sup>

O cristianismo<sup>56</sup> é, portanto, a conexão entre vida e destino, reconciliação e amor. Esta reconciliação é realidade de Jesus, não como serviço a um Deus, mas como fonte interna da mais alta moralidade, conexão de vida: amor. Jean Hypolitte, em *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* afirma, sobre o cristianismo- religião revelada:

*Ainsi la forme suprême de la religion sera-t-elle la religion révélée, parce que dans celle-ci l'esprit sera donné a lui même comme il est dans son essence, parce que l'incarnation effective de Dieu, as mort et as résurrection dans la communauté, seront l'être-là lui-même de l'esprit se sachant comme il est; est à ce moment-là l'esprit du monde ou l'esprit fini sera réconcilié avec l'esprit infini*<sup>57</sup>.

Entendendo assim o cristianismo Hegel nos apresenta um momento do Absoluto: representado na religião, e na religião cristã. Absoluto que é imanente, não transcendente, e que aparece na História. Que, como Absoluto, é totalidade, nada deixará de fora. E que, dialeticamente, tem seus momentos de aparecimento sem que em nenhum destes momentos não seja já seu ponto final: o próprio Absoluto. No cristianismo Deus se faz carne, entra na História, caminha na História como homem e reconcilia, por meio do amor, a comunidade humana consigo mesma e com Deus. Com este entender Hegel traz para seu sistema a religiosidade judaica, a positividade do dever moral Kantiano, as interpretações de destino do protestantismo e a religiosidade greco-romana (na forma de religião contida na natureza), além da tradição católica cristã. E desenha, com isso, a estrutura do Absoluto, que agora deverá ser rigorosamente demonstrado pela Ciência, *tout court*, pela Filosofia, na Lógica.

Vejamos, primeiro, como a Lógica de Hegel é Metafísica e Ontologia, reconciliando todo o pensamento filosófico Ocidental até sua época para, depois, mostrarmos como esse Absoluto mostra a si mesmo na História, sua estrutura, momento em que o *pensamento pensa a si mesmo*.

## 2.2 Lógica, Metafísica e Ontologia.

<sup>55</sup> HEGEL, G. W. F. El espíritu del cristianismo e su destino. In *Escritos de juventud. Traducción de Zoltan Szankay*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição, p. 334-335.

<sup>56</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Ed. Fondo de cultura econômica, Mexico, D.F., 1956, p.89.

<sup>57</sup> HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome II*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946, p.520. Tradução: Assim, a forma suprema de religião será a religião revelada uma vez que nela o espírito será dado a ele mesmo como é na sua essência, porque a encarnação efetiva de Deus, sua morte e ressurreição na comunidade serão o ser-aí do espírito que se sabe como ele é; é neste momento que o espírito do mundo ou espírito finito será reconciliado com o espírito infinito.

Lógica, Filosofia ou *tout court* Ciência. Uma Lógica que, para além da validade formal do pensamento, preocupa-se com o verdadeiro, com o Absoluto. O extrai não de uma esfera transcendente, mas da própria realidade que, racional que é, possui conexões lógicas captáveis. O sujeito que pensa se une ao objeto pensado num terceiro momento dialético ao longo da História: momento em que o *pensamento pensa o próprio pensamento*. A Lógica funda uma Metafísica diferente de todas aquelas já produzidas no Ocidente, mas assume no seu bojo as Filosofias anteriores. A Metafísica é, para Hegel, transformada em Lógica do real, estrutura da racionalidade do real. É, também, ontologia, não como Teoria do Ser ou Teoria do Conhecimento, mas como o mostrar-se da Ideia Absoluta em seus momentos de ser, essência e conceito, atingindo, assim, o saber absoluto. Vejamos como.

Já foi dito que a *Ciência da Lógica* ocupa papel central no Sistema Filosófico de Hegel. A *Fenomenologia do Espírito* é uma espécie de antecipação em cuja estrutura Hegel tenta “abraçar a totalidade de seu pensamento de um ponto de vista particular”<sup>58</sup>. É a Lógica que coincidirá com objeto de estudo da Filosofia, ao que Hegel chama de a Ciência: o saber absoluto, a Ideia Absoluta. É a obra fundamental e primeira<sup>59</sup> do Sistema e, por isso, deve ser como tal colocada. Segundo Gadamer: “*La questione che deve essere discussa si trova infatti esposta nella Logica: ossia lo svolgimento della riflessione greca sul Logos così come ha preso forma nell’idea platônica e aristotélica di <<filosofia prima>>*”<sup>60</sup>.

É claro que Hegel não se prende à discussão grega sobre o *logos*, mas retoma a atitude de filosofar, buscar a *causa sui*, o princípio de ordenação do mundo, no caso hegeliano a racionalidade do real. Salgado, em *A ideia de justiça no mundo contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*, divide, didaticamente, a Filosofia Ocidental em três períodos: o da Metafísica do Objeto; o da Metafísica transcendental ou Filosofia do Sujeito; e o da Filosofia Especulativa<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> GADAMER, H. G. *La Dialettica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 81. Original: *La Fenomenologia dello Spirito* è una specie di anticipazione, in cui Hegel cerca di abbracciare la totalità del suo pensiero da un punto di vista particolare.

<sup>59</sup> Não se refere à ordem cronológica das obras de Hegel, muito menos é uma sugestão de ordem de leitura. No Sistema de Hegel início e fim, tomados como cronologia, são conceitos que sequer fazem sentido, uma vez que dialético. Assim, quer-se dizer, apenas, que a Lógica é o momento mais acabado da Filosofia de Hegel, verdadeira Filosofia.

<sup>60</sup> GADAMER, H. G. *La Dialettica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 81. Tradução: A questão que deve se discutir encontra-se de fato exposta na Logica: a saber o desenvolvimento da reflexão grega sobre o Logos, assim como tomou forma na ideia platônica e aristotélica de <<filosofia primeira>>.

<sup>61</sup> SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Ed Del Rey. Belo Horizonte, 2006, p. 1-4.

A chamada Metafísica do Objeto ou Metafísica Clássica tem seu início na Filosofia grega, mais especificamente em Parmênides. A preocupação com a causa incausada, com a causa originária, levou o filósofo grego a desenvolver uma teoria do ser que, além de tudo, deu os primeiros traços da Lógica clássica, desenvolvida por Aristóteles. O imobilismo de Parmênides<sup>62</sup> coloca como ser tudo aquilo que é pensado e ligado pelo verbo “é”. Assim, se A é A e somente A, A é idêntico a si mesmo. Se “Não A” é alguma coisa então é ser, porque é, ou seja é A. Daí o pensamento ganha os contornos principiológicos da lógica formal: não contradição e terceiro excluído. É fato que o filósofo buscou entender a coisa-em-si a partir da própria coisa, do objeto. É a coisa que é e tem em si sua essência, a unidade na pluralidade, o permanente na mudança. Sobre isso, Jonathan Barnes: “*Em somme, au lieu d’écrire: <<On ne peut ni dire ni penser qui x n’existe pas>> Parménide aurait dû dire: <<Toute phrase, toute pensée, de la forme ‘x n’existe pas’ est nécessairement fausse*”<sup>63</sup>.

Em oposição a Parmênides, Heráclito<sup>64</sup>, filósofo do mobilismo, diz que o que há de permanente é a própria mudança. *Panta hei*, tudo flui, e a mudança é que consiste na essência das coisas. Tudo muda incessantemente; essa agitação é essencial ao mundo, como o Fogo Divino<sup>65</sup>. Uma vez que a essência de tudo é a mudança a própria existência é feita de conflitos, daquilo que é igual com seu diferente, num eterno tornar-se. Diz Jonathan Barnes, “*Voilà la vision d’Héraclite, vision qui ne doit rien à une imagination poétique ou à un mysticisme ésotérique. C’est une vision qui s’est fondée sur une analyse rationnelle, étayée sur un empirisme scrupuleux et qu’une âme qui n’avait rien de barbare a toujours contrôlée*”<sup>66</sup>. Este mobilismo também é importante para Hegel, dado que as relações dialéticas se processam na História e, como tais, assumem também tudo aquilo que muda, o diferente. Jonathan Barnes cita Hegel ao analisar Heráclito: “*Au moment d’aborder l’exposé de la*

<sup>62</sup> Para aprofundamento no tema ver: Jonathan Barnes: *Le penseur préplatoniciens in Philosophie Grecque, sous la direction de Monique Canto-Sperber*, pg. 29, Paris, PUF, 1998, 2<sup>a</sup> édition, pp. 31-45

<sup>63</sup> BARNES, Jonathan. *Le penseur préplatoniciens in Philosophie Grecque, sous la direction de Monique Canto-Sperber*, Paris, PUF, 1998, 2<sup>a</sup> édition, p. 29. Em suma, ao invés de escrever: < Não se pode nem dizer nem pensar que x não existe> Parmênides deveria ter dito: <Toda frase, todo pensamento, da fórmula “x não existe” é necessariamente falso.

<sup>64</sup> Para aprofundamento no tema ver: Jonathan Barnes: *Le penseur préplatoniciens in Philosophie Grecque, sous la direction de Monique Canto-Sperber*, pg. 29, Paris, PUF, 1998, 2<sup>a</sup> édition, pp. 25-31)

<sup>65</sup> BARNES, Jonathan. *Le penseur préplatoniciens in Philosophie Grecque, sous la direction de Monique Canto-Sperber*, Paris, PUF, 1998, 2<sup>a</sup> édition, p. 29. Tradução livre: Eis a visão de Heráclito, visão que nada tem a ver com uma imaginação poética ou um misticismo esotérico. É uma visão que é fundada sob uma análise racional, estabelecida no empirismo escrupuloso e que uma alma que não tinha nada de bárbara controlou sempre.

<sup>66</sup> BARNES, Jonathan. *Les penseurs préplatoniciens. In: Philosophie Grecque. Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1998. 2<sup>a</sup> édition revue et corrigée, p.31.*

*pensée d'Héraclite, Hegel s'écrivait: <<Enfin la terre ferme- il n'y a aucune proposition chez Héraclite que je n'ai adoptée dans ma logique>>”<sup>67</sup>.*

Platão e Aristóteles são, talvez, os dois ícones maiores do período grego desta Metafísica do Objeto. O pensamento platônico identifica na realidade dois modos de percepção: o sensível e o inteligível. Nesta dualidade, a atitude de filosofar consiste em dialeticamente<sup>68</sup> depurar o conhecimento sensível, das *doxas*, das mudanças, até se atingir o conhecimento da *causa sui*, a essência das coisas, iluminadas pela Ideia das Ideias, a Ideia do Bem. É isto a que o *Mito da Caverna* se refere: os homens estão como que presos por correntes em uma caverna escura, em ignorância. Estas correntes são as paixões e inclinações do sensível, das opiniões. Deve o filósofo se livrar das correntes e ascender ao conhecimento inteligível, das essências dos objetos, em última análise da Ideia do Bem<sup>69</sup>, para que esta ilumine, como o sol, todas as demais coisas. Essa atitude de se livrar das correntes é o filosofar: buscar no objeto aquilo que é uno, permanente, para além de suas aparências. Sobre estas essências na obra platônica, Henry Teloh em *The Development of Plato's Metaphysics*:

*Essences are necessary conditions for the existence of their instances, although separate from them. If, for example, the essence of piety (the pious) did not exist, then there would be no pious acts; that is the pious itself is “ontologically prior” to its instances, although as a matter of “economy in the universe” Plato may well have thought that all of the forms are instantiated<sup>70</sup>.*

As essências em Platão precedem ontologicamente a existência de um objeto; é deste objeto que se consegue, depurando o sensível, alcançar aquilo que nunca se modifica (em nota: pode ser um simples objeto, como uma mesa, ou uma virtude, como a sabedoria). Contudo, o objeto como manifestado (instanciado) e sua essência são coisas separadas: manifestações da coisa-em-si são apenas manifestações, são dela alijadas. O conhecimento parte do sensível para, ao final, eliminá-lo. A única e verdadeira ciência é o conhecimento da

---

<sup>67</sup> BARNES, Jonathan. *Le penseur préplatoniciens in Philosophie Grecque, sous la direction de Monique Canto-Sperber*, Paris, PUF, 1998, 2ª édition, p. 31. Tradução livre: No momento em que aborda a exposição do pensamento de Heráclito, escreveu Hegel: <enfim a terra firme- não há nenhuma proposição de Heráclito que eu não adaptei na minha Lógica>.

<sup>68</sup> Dialética ascendente.

<sup>69</sup> Em tese de doutorado recentemente publicada no Brasil-obra *post mortem*-, LIMA VAZ afirma que a Ideia do Belo no *Banquete* e a Ideia do Bem na *República* são idênticas ou “dois aspectos de uma única Ideia Suprema”; *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*- Loyola, São Paulo, 2012, pp. 230-231.

<sup>70</sup> TELOH, Henry, The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania, 1981, p.28. Tradução: Essências são condições necessárias para a existência de suas instâncias, embora sejam separadas delas. Se, por exemplo, a essência da piedade (o piedoso) não existisse, então não haveria atos piedosos; o piedoso em si precede ontologicamente às suas instâncias, muito embora por “economia no universo” Platão pode pensar que todas as Formas são instanciáveis.

realidade inteligível, ideal e, portanto, a Ideia do Bem é levada ao plano *propriamente metafísico*<sup>71</sup>.

A Modernidade<sup>72</sup> traz para Hegel, sobretudo no pensamento de Kant, uma virada epistemológica decisiva para a constituição de seu Sistema. O período iniciado por Descartes<sup>73</sup> coloca como questão central da Filosofia o sujeito que pensa, a partir de sua primeira certeza, o *res cogitans, eu penso*. Se Descartes diz que é impossível negar a existência do ser que pensa pelo fato de que ele pensa, mesmo passadas todas as possíveis dúvidas, é na razão que reside a certeza da existência do homem.

Ao escrever a *Crítica da Razão Pura*, Kant parte deste pensamento de Descartes, somado ao empirismo de Hume para concluir os *limites* da razão, aquilo que ela é capaz e o inalcançável. Para explicar a possibilidade da Física pura<sup>74</sup>, Kant construirá uma teoria do conhecimento segundo a qual o sujeito pensante alcança objetos somente através de suas manifestações fenomênicas, portanto sensíveis, mas é capaz de, ao depurar este conhecimento, produzir os *juízos sintéticos a priori*, ou seja, juízos que acrescentam conhecimento e são, ao mesmo tempo, universalmente válidos. Este é o conceito de transcendental: “Kant chama de transcendental a investigação com a qual ele responde à trílice pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos a priori”<sup>75</sup>.

Esta Metafísica transcendental Kantiana funda se coloca claramente dentro do movimento filosófico da Ilustração, que segundo o próprio Kant se define por “tirar o homem da menoridade”<sup>76</sup> e é o ponto de partida do *Idealismo alemão*. A menoridade a que Kant se refere é servir de seu conhecimento com a condução de outrem, ou seja, de algo que lhe esteja fora, um ser transcendente. Permanece ainda, contudo, um conhecimento que alija de si a possibilidade do alcance da totalidade, pois deixa de fora o que chama de *noumenon*, a coisa-em-si.

<sup>71</sup> LIMA VAZ. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*- Loyola, São Paulo, 2012, p. 203.

<sup>72</sup> O salto histórico foi intencional, para não escapar do objeto proposto. É claro que nem o helenismo não se esgota em Platão, nem se propôs a esgotá-lo. Além do mais o período denominado *Metafísica do objeto* ainda prossegue na Filosofia Medieval, de matriz cristã, em cuja a unidade sempre estará, à maneira de cada um, no transcendente, em Deus.

<sup>73</sup> Sobre as certezas e a dúvida metódica em Descartes ver LEOPOLDO E SILVA, Franklin Descartes. *A metafísica da Modernidade*, São Paulo, ed.Moderna, 2ª edição, 1993, pp- 25-63.

<sup>74</sup> KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure, Introduction*. Paris, 1980, Gallimard, p. 79.

<sup>75</sup> HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*, São Paulo, 2005, Martins Fontes, tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden, p. 58,

<sup>76</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* in *O que é Esclarecimento*, tradução Paulo Cesar Gil Ferreira, Via Verita, Rio de Janeiro, 2011, p.23.

A Lógica hegeliana, dialética ou especulativa, como já dito, assume em seu bojo as filosofias anteriormente produzidas. Contudo, é um momento de elevação, uma refundação da Metafísica Ocidental, em que o Absoluto é sujeito e ao mesmo tempo objeto: são as conexões lógicas rigorosas do real que, racional que é, manifesta esta racionalidade na História. O real é real enquanto racional; o racional só é racional porque real: caso contrário não haveria uma Ciência rigorosa, a Filosofia. A Lógica é a própria estrutura do real, ou seja, estrutura do pensar. Sendo assim, é ontologia: pensa o próprio pensamento, a contradição do real em movimento.

O real é a efetividade (*Wirklichkeit*); este é o objeto próprio da Filosofia<sup>77</sup>. A Lógica, unidade dos momentos do real, de essência e aparência é, assim, ontologia: estrutura do pensamento enquanto estrutura do real. Diz Hyppolite, em *Logic and existence* que: “parece ser a forma maior de experiência humana a identidade de ser e pensar”.<sup>78</sup> Esta identidade torna a Lógica de Hegel uma verdadeira ontologia: não se trata de condições formais de validade do pensamento ou de condições de possibilidade ou alcance da razão pura ou prática (*Kritik Kantiana*). Tampouco é um panlogismo místico de cunho transcendente ou profissão de fé religiosa<sup>79</sup>. É, em verdade, rigorosa Ciência, a Filosofia, que pensa o real em sua totalidade, sua contradição em movimento, e enquanto racional, portanto, logicamente captável. A substância é negação de si mesma e é, ao mesmo tempo, sujeito. É, portanto, o momento em que o *pensamento pensa o próprio pensamento*.

É notável na filosofia hegeliana que a Lógica, central em seu Sistema, assim como proposta, é, ao contrário do que se possa pensar, um acabamento mais refinado e avançado de tudo o que o Ocidente já havia produzido como Filosofia. Como dito, não é redução a formalismo de espécie alguma. Ao contrário é “*espiritualização da Lógica*”<sup>80</sup>, estrutura e conteúdo do pensamento que é equivalente ao racional nos momentos da contradição do ser, até o se atingir o conceito, essencialmente a forma de se fazer Filosofia<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*, translated by Leonard Lawlor. State University of New York press, 1997, 1ª edição, p. 5.

<sup>78</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*, translated by Leonard Lawlor. State University of New York press, 1997, 1ª edição, p. 5. No original: It seems then that the highest form of human experience is the revelation of the identity of being and knowledge”.

<sup>79</sup> GADAMER, H. G. *La Dialectica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 91.

<sup>80</sup> HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome I*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946, p. 555.

<sup>81</sup> HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome I*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946, p. 555.

Gadamer afirma que os verdadeiros livros de Hegel, no fundo, são a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*<sup>82</sup>. Isto porque é neles que Hegel desenvolve o que define no seu Sistema como Ciência: é por meio deles que se tem um Sistema hegeliano. Se a Lógica, como já se afirmou, é a Filosofia a *Fenomenologia do Espírito* é o caminho desta Ciência<sup>83</sup>. Ora, o caminho para a Ciência é já a Ciência, porém ainda não no seu momento mais perfeito.

Ciência do real enquanto racional, descrição da estrutura do pensar, que é a “mesma estrutura do ser”<sup>84</sup>. Diz Hegel em *Fé e saber*, enquanto tece forte crítica ao Esclarecimento: “é a ideia suprema, pois o fazer racional e o deleite supremo, a idealidade e a realidade, estão ambos de igual maneira nela e são idênticos”<sup>85</sup>. Sendo a estrutura do pensar coincidente com a estrutura do ser, sua descrição é, então, Metafísica: assume as leis e formas de pensar da Lógica e da Metafísica anteriormente produzidas, elevando-as a um plano maior de perfeição. Este plano de maior perfeição, em que ser e pensar são coincidentes, indica que na Filosofia especulativa, Lógica e Metafísica são também a mesma coisa, tratam do mesmo objeto. Aliás, este é o próprio caráter especulativo da Filosofia<sup>86</sup>.

Filosofia especulativa é pensamento da totalidade, do real enquanto tal, portanto racional, da coincidência entre ser e pensar. O especulativo se caracteriza pela união do todo consigo mesmo, é a união identidade e diferença a partir dos seus momentos de expressão. Sendo assim é união em movimento, não ajuntamento de ideias, como faz o entendimento. É a realidade que se expressa na forma de Sistema, a partir de seus *silogismos*<sup>87</sup>. “E silogismo é o racional e todo o racional”<sup>88</sup>.

Tem-se, assim, uma Lógica cujas determinações são coincidentes com aquelas do próprio pensamento, enquanto Razão. Razão, em Hegel é Espírito enquanto certeza de ser toda a realidade elevada ao nível de verdade e na medida em que é consciente de si mesma e do mundo como de si mesma<sup>89</sup>. Como conhecimento rigoroso, ciência acerca da realidade, que é todo o pensável, a Lógica Hegeliana é Metafísica. E é Ciência da realidade, somente

<sup>82</sup> GADAMER, H. G. *La Dialectica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 81.

<sup>83</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p. 63.

<sup>84</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p. 88.

<sup>85</sup> HEGEL, G.W.F. *Fé e Saber*. Tradução de Oliver Tolle, ed. Hedra, São Paulo, 2007, 1ª edição, p. 25

<sup>86</sup> Enciclopédia, §9º: “A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias. A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas de pensamento, leis e objetos, aperfeiçoando e transformando com outras categorias, (HEGEL, 1995, Loyola, trad: Paulo Meneses, Volume I).

<sup>87</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p. 65.

<sup>88</sup> Enciclopédia §181. HEGEL, 1995, Loyola, trad: Paulo Meneses, Volume I.

<sup>89</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Op. cit, p. 376 e 377.

nela tira seu substrato e suas condições de ser Ciência: pensar o pensamento. É possível enquanto ciência, como demonstrou Kant, mas não mais atrelada às condições da crítica transcendental, mas dotada de conteúdo: a realidade<sup>90</sup>. Ao mesmo tempo, uma vez que ser e pensar coincidem, esta Metafísica é também a estrutura do ser, ou seja, Ontologia.

O Lógico –*das Logische*– ou elemento lógico é também chamado por Hegel de proposição especulativa, um caminhar do pensamento. Gadamer afirma, sobre esta proposição especulativa: “*rispetto a tutte le proposizioni-enunciati, che attribuiscono un predicato ad un soggetto, pretende invece di essere un andare in sé del pensiero*”<sup>91</sup>. Para ser caminhar em si do pensamento, as proposições especulativas pressupõe movimento. Mas, são proposições em que sujeito é predicado e predicado é sujeito, sempre em negação de um com o outro. Hegel também o chama de *positivamente racional*, pois afirmativo resultado da negação da negação, com conteúdo concreto.<sup>92</sup>

Posto que, em Hegel, a Lógica coincide com a Filosofia, *tout court* Ciência, e é Metafísica e Ontologia, se prossegue com breve descrição dos momentos contidos na Lógica, quais sejam ser, essência e conceito, até que se chegue ao seu momento mais acabado, a Ideia Absoluta.

### **2.3- Ser, Essência e Conceito, Doutrinas da Lógica: identidade, diferença e reconciliação.**

“O ser é o conceito somente *em si*; as determinações do ser são as determinações *essentes*: em sua diferença são *outras* – uma em relação às outras- e sua ulterior determinação (a forma do dialético) é um *passar para outra coisa*”<sup>93</sup>. Nesta passagem, com a qual Hegel abre a Doutrina do Ser na *Enciclopédia*, já estão sintetizadas algumas das características mais importantes deste momento do lógico.

Ser o conceito somente *em si* significa que já é o conceito, mas no momento *em si*. Ou seja, no momento do ser já está presente o conceito, mas num aparecer ainda inicial, de maneira imediata. O *ser* é a identidade imediata dele consigo mesmo. Antecipa, também, a

<sup>90</sup> CASANOVA, Marco. *Eternidade Frágil. Ensaio de temporalidade na arte*, 2013, Rio de Janeiro. ViaVerita, p.43.

<sup>91</sup> GADAMER, H. G. *La Dialettica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 103. Tradução livre: Em respeito a todas as proposições enunciados que atribuem um predicado a um sujeito, pretende, ao contrário, ser um caminhar em si do pensamento.

<sup>92</sup> Ver §82 da Enciclopédia in HEGEL, 1995, Loyola, trad: Paulo Meneses, Volume I, p. 166-167.

<sup>93</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado*. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §84, p. 173.

forma dialética do *ser*, um *passar para outra coisa (übergehen)*. Veremos com pouco mais de detalhes que *ser* e *nada* em suas, determinações, passam um no outro: o movimento é direto, imediato. Aliás, esta é uma das passagens mais emblemáticas da Lógica e deve-se analisar como se dá esta dialética e como a partir dela surge o movimento. Em verdade, o mover, antecipa-se, é seu resultado: o *devir, ou vir-a-ser*<sup>94</sup>.

Pensar o ser é pensar a pura indeterminação de maneira imediata. Vale lembrar Parmênides: o ser e a negação deste ser são; portanto ambos são o ser. Pensar este ser é pensar o vazio de um ser vazio, pura indeterminação. Ao se pensar o ser nessa indeterminação imediata pensa-se, então, o *nada*. Este *nada*, assim como aquele ser, é indeterminação pura, vazio, do que se conclui que o “puro nada é o mesmo que o puro ser”<sup>95</sup>.

O ser, começo absoluto do pensamento, é idêntico ao nada: um imediato indeterminado. Aliás, *ser* e *nada* se diferem somente na esfera da opinião<sup>96</sup>. Mas, a Lógica é o mostrar-se do próprio pensamento em seu caminho e este caminho, necessariamente conta com a passagem do *ser* no *nada* e do *nada* no *ser*. É esta dialética que conceitua o pensar como “puro vir-a-ser”<sup>97</sup>. Isto significa, então, que o pensar é puro movimento, *devir*. Nas *palavras de Hegel* é a unidade da verdade do ser e da verdade do nada, o vir-a-ser. Vejamos.

O resultado, o devir, é a passagem de um no outro: passagem perfeita, porque já passada e infinita. Nesta passagem, a diferença entre ser e nada permanece no campo do opinar, é também um vazio de conteúdo, assim como não há diferença em “de” e “para”. Sendo assim, aquilo que é é somente a passagem ela mesma. É justamente no resultado desta passagem, o devir, que se encontra a primeira determinação do pensar, simplesmente um ser que não é nada. Diz Gadamer:

*poichè la differenza di essere e nulla è priva di contenuto, anche la determinatezza del <<da-a>> (von-zu); e ogni da-a può essere pensato come un <da cui viene> o come un <verso cui va>. Ciò che è, è allora la pura struttura del passaggio stesso. È proprio questo che contraddistingue il divenire, il fatto che come suo contenuto risulta un essere che non è nulla.*

<sup>94</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado*. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §88, p. 180.

<sup>95</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 109. Ver também §87 da Enciclopédia de Hegel.

<sup>96</sup> GADAMER, H. G. *La Dialettica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 94.

<sup>97</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 109.

*Fin qui si è determinato progressivamente il pensiero: essere un Essere che non è nulla*<sup>98</sup>.

Visto isso, a primeira coisa que pode-se dizer é que há “concomitância da identidade e da diferença no próprio movimento do pensar”<sup>99</sup>. É, neste sentido, o movimento de passagem do ser no nada é a primeira determinação deste pensar, já que sem o movimento seriam puras abstrações, puros indeterminados. Vale dizer que Hegel, a diferença de Aristóteles<sup>100</sup>, entende a identidade de ser e nada como puro movimento, resgatando as ideias de Heráclito. Dessa maneira o pensamento pensa o movimento em si mesmo, não em algo, em um objeto.

Este devir (*Werden*), que já mencionamos ser o resultado de ser e nada, é o princípio que determina a despolarização, que na verdade era mera questão de opinião. Este vir-a-ser acaba por determinar ser e nada na forma de *Dasein*, ser-aí, ser presente<sup>101</sup>. Hegel diz, sobre a identidade produzida pela contradição ser e nada: “(...) o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos: seu *resultado é, pois, o ser aí*”<sup>102</sup>.

Uma vez que presença, o *Dasein* supera a indeterminação pura. Existe enquanto determinado, ou seja, a este ser foi dada forma. Esta determinação é, segundo Gadamer, a primeira verdade da Lógica, o devir, o movimento<sup>103</sup>. A *Doutrina do Ser* é o momento de imediatidade da Lógica. A questão que aparece é a do ser do infinito pensado pelo próprio finito<sup>104</sup>, resolvida na identidade de ser e pensar, fundamental ao *Idealismo alemão* segundo Hegel.

---

<sup>98</sup> GADAMER, H. G. *La Dialectica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 97. Tradução livre: Visto que a diferença de ser e nada não possui conteúdo, também a determinidade do de-para não o possui; e cada de-para pode ser pensado como um <de onde vem> ou como um <para onde vai>. Aquilo que é, é, então, a pura estrutura da passagem mesma. É exatamente isto que distingue o devir, o fato de que como seu conteúdo resulta um ser que não é nada. Até aqui determinou-se progressivamente o pensamento: ser um Ser que não é nada.

<sup>99</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p. 112.

<sup>100</sup> Ver SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 114-115.

<sup>101</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §89, p. 185.

<sup>102</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §89, p. 185.

<sup>103</sup> GADAMER, H. G. *La Dialectica di Hegel*, traduzione di Ricardo Dottori, Genova, Casa editrice Marietti, 1996, p. 98.

<sup>104</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 119.

O infinito para a Filosofia só pode ser entendido como “*negação da negação*”<sup>105</sup>. Enquanto *presença*, ser *para-si*, há uma eterna negação<sup>106</sup> de si mesmo do ser, ainda que, neste primeiro momento, de suas determinações abstratas. *Ser-para-si* é ponto de chegada da dialética do algo e do outro, em que algo se determina como algo somente com relação ao outro, criando assim o movimento infinito do pensar. Diz Salgado: “O que se mostra neste processo que começa com o ser é a incessante negação do ser e a insistente ou teimosa tentativa do ser de estabelecer-se num ponto, que, entretanto, é sempre negado por outra etapa do processo”<sup>107</sup>.

O eterno movimento de afirmação e negação do ser acaba por gerar um ser imediato e um ser posto por esta reflexão. O desvelamento deste ser imediato de sua autopoisição imediata será exatamente a negação de si mesmo, autoexplicação, momento de cisão, essência<sup>108</sup>. A reflexão supõe algo fora, uma divisão do ser, assim como o feito por Kant.

“A Lógica é exatamente o pensar do infinito na finitude e vice-versa”<sup>109</sup>. Se assim é, a dialética finito-infinito percorrerá todo o caminho da Lógica, do início ao fim. O próximo passo, a *Doutrina da Essência*, é exatamente o momento de cisão do ser, mediatização da identidade pela contradição. É a assunção do movimento perpétuo entre identidade e negação da identidade no pensamento. Nesta parte Hegel demonstra como o Absoluto aparece em forma de cisão do ser consigo mesmo.

Reflexão indica termos separados, ou opostos, como, por exemplo, num espelho que reflete a imagem de alguém. Em Kant, o processo de reflexão é reflexão de coisas não mediatizadas uma pela outra: é função do entendimento. A única coisa que se pode conhecer é o que aparece, o fenômeno, portanto, “o que brilha e o que reflete são objetos separados”<sup>110</sup>. Em Hegel, porém, esta reflexão é mediação que aquilo que brilha faz no que reflete e vice-versa, é “processo da razão, reflexão mediatizada, essência”<sup>111</sup>.

Esta relação polar da reflexão pode ser formal, limitando-se aos pólos como estavam antes da relação ou dialética, na qual um consome o outro num movimento recíproco, em que

<sup>105</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 122.

<sup>106</sup> Hegel retoma a visão circular que os gregos tinham do mundo. Não é objetivo deste trabalho entrar na discussão sobre o fim da história tampouco sobre se esta visão circular implicaria em qualquer negação do fim da história. Salgado não discute, também, esta questão.

<sup>107</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 125.

<sup>108</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 126-127.

<sup>109</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 119.

<sup>110</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 127.

<sup>111</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 127.

no final um acaba por produzir o outro<sup>112</sup>. Só se conhece algo a partir do conhecimento daquilo que não é o algo; só se conhece a si mesmo a partir da relação com os outros. No fim deste processo, a identidade inicialmente imediata, *em si*, acaba por se mediatizar com a não-identidade incorporando-a na identidade inicial: torna-se, pois, identidade mediatizada, mas não para si, posto que ainda é relação<sup>113</sup>. Segundo Hegel, no §113 da Enciclopédia: “Na essência, a relação para consigo é a forma da *identidade* da reflexão-sobre-si; que entrou no lugar da imediatez do ser”<sup>114</sup>.

Pode-se, então, afirmar que na dialética hegeliana buscar a essência de alguma coisa passa necessariamente por uma auto-reflexão desta própria coisa sobre aquilo que é diferente dela mesma. Auto-reflexão porque conhecimento será sempre relação da consciência com a coisa conhecida, já que ser é pensar<sup>115</sup>. Ao conhecer algo a consciência “reflete neste objeto como que em seu espelho e volta como consciência de si”<sup>116</sup>. A consciência só se conhece enquanto se separa de si mesma, através de um objeto e, depois, volta a si mesma, agora mediada por um objeto.

Este momento da reflexão (*Nachdenken*) é parte da essência, separando, então aquilo que é imediato do mediato. Este mediato é já o conceito, mas em um momento que guarda, dentro de si, a diferença com o mediato, o *ser*. Hegel define a reflexão como “o ser que passa para o estar dentro de si mesmo do conceito”<sup>117</sup>. Sendo assim, como momento do conceito, a essência é já mediatizada, guarda, porém, diferença com o mediato, mas é aquilo que possibilita o saber especulativo, por meio da ida ao outro.

O problema da essência é questão central da Filosofia Ocidental<sup>118</sup>. Já se falou que ela buscou entender aquilo que está por detrás da aparência, que fundamenta o uno no múltiplo. Para Hegel a essência é o momento de separação, de mediação do ser com o outro, ou seja, uma preocupação com a relação de causa e efeito. Contudo esta relação não é estática, uma

<sup>112</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 128.

<sup>113</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §112, p. 222.

<sup>114</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §113, p. 225.

<sup>115</sup> É sempre bom lembrar que, na Filosofia hegeliana, a dualidade sujeito/objeto foi ultrapassada.

<sup>116</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 128.

<sup>117</sup> *Apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 130. No original: *Wissenschaft der Logik*, p.58: “(...)als System der Reflexionsbestimmungen, d. i. des zum Insichsein des Begriffs übergehenden Seins (...)”.

<sup>118</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 131.

vez que se deve pensá-los como momentos de uma totalidade. Então, a essência vai resultar numa reciprocidade: “identidade imediatizada ou totalidade do movimento, da explicação e do explicado”<sup>119</sup>. Encontrar a essência é negar-se. É este movimento de negação que faz aquilo que é *aparecer*.

A essência é momento próprio de negação, de separação, mas ser posto. Não consegue retornar a si como conceito. É mediação que explica, que faz aparecer, que desvela o ser. A essência é própria do pensamento: é nele que aparece. Neste momento, ao contrário do que ocorre na dialética do ser e do nada, o outro faz do positivo o negativo; tem-se, pois, verdadeira contradição<sup>120</sup>.

A existência é o *Dasein* do ser. Em um momento imediato ele é somente aparência (*Schein*). Contudo, esta aparência tem um fundamento e ele é a essência. Esta essência também é existente. É próprio dela aparecer, manifestar-se. O brilhar desta essência é o *Erscheinen*, já mediatizado. “É o resplandecer da essência, o seu mostrar-se luminosamente”<sup>121</sup>. Sendo assim, a essência é aquilo que está recôndito e fundamenta a aparência. Este fundamento é “suprassunção da contradição”<sup>122</sup>, não é reflexão sobre si mesmo, mas sobre o outro: é “*unidade* da identidade e da diferença”<sup>123</sup>, mas é, igualmente, diferença da identidade e da diferença, pois que senão esta unidade seria abstrata.

Diz Hegel, no §131 da Enciclopédia: “A essência deve aparecer”<sup>124</sup>. O fenômeno é aquilo que aparece a partir da essência. “É o próprio fundamento que se põe no existir, como presente (*Dasein*)”<sup>125</sup>. Dessa maneira, esse aparecer da essência e o mostra-se do fundamento de um algo, aquilo que brilha e explica este algo. Ocorre que essência e existência, existir e explicar, são momentos de uma só realidade, de uma só verdade. Disso extrai-se que a essência, como negação do ser, não é exclusão do ser. A essência é diferença do ser,

<sup>119</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 131.

<sup>120</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 137.

<sup>121</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 138.

<sup>122</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §121, p. 238.

<sup>123</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §121, p. 238.

<sup>124</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §131, p. 250.

<sup>125</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 141.

mostrando que nele não está a verdade, mas deve voltar ao ser, como explicação do próprio ser<sup>126</sup>.

A realidade efetiva é o momento de unidade da essência, união de essência e existência. Ocorre que esta realidade efetiva, momento de totalidade na essência, encontra ainda divisão na forma com que ela é pensada. Diz Salgado: “A efetividade é substância que tem em si movimento, a sua própria energia (*energéia*), o princípio de atividade”<sup>127</sup>. Esta substância é uma totalidade que ainda se particulariza nos modos pelos quais ela é pensada. Ela torna-se, ao final do mover-se da efetividade, totalidade que tem em si o movimento, portanto livre de qualquer determinação externa. Agora é autodeterminação necessária, mas necessidade livre, movimento que sabe de si mesmo. Pode parecer contraditório afirmar que alguma coisa é livre e necessária ao mesmo tempo. Esta contradição não resiste a um exame que o retire do nível de aparente: livre porque não dependente de nada que lhe é externo; necessária porque racional e real, portanto obedecendo às conexões lógicas rigorosas do pensamento. É no final desse movimento que surge o conceito. Explica Salgado: “O pensar da necessidade é então a necessidade do pensar, ou seja, o pensável tornou-se o próprio pensar, o absolutamente livre, o conceito!”<sup>128</sup>.

O conceito é o retorno ao ser, depois que este foi negado e exposto pela essência. Mais uma vez o movimento da totalidade vai expor-se a si mesmo, mas agora no momento do conceito. Como em toda a Lógica, esse revelar-se do Absoluto aproveita dos círculos de seus momentos anteriores de aparição, sempre negando o anterior mas o conservando no posterior. Diz Hyppolite: “*It is always the Whole that develops itself, that reproduces itself in a more profound and explicit form*”<sup>129</sup>. Assim é a *Doutrina do Conceito*, que volta ao ser recuperando unidade que a essência separou, mas agora por ela mediatizado.

Terceiro momento da Lógica, a *Doutrina do Conceito* vai expor, agora, O Absoluto como “unidade inseparável da identidade e da diferença, na qual cada momento é o outro e o próprio todo, e o todo cada momento”<sup>130</sup>. Vale dizer que o conceito é, então, identidade entre o ser e a essência, ou entre identidade imediata e diferença. Volta ao ser após a cisão que este

<sup>126</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 149.

<sup>127</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 150.

<sup>128</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 154.

<sup>129</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen. New York: State University of New York press, 1997, 1ª edição, p.162.

<sup>130</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 159.

teve com o diferente, mas agora mediatizado pela cisão: não há mais algo estanque, parado em si, mas em perpétua identidade com o outro.

É o conceito que caminha para a ideia de liberdade, ele é livre e é, ao mesmo tempo totalidade<sup>131</sup>. O conceito não é, em Hegel, mera forma de pensar, um esquema ou representação geral de coisas particulares. Antes, é “o princípio de toda vida”<sup>132</sup>, aquilo que é real, resultado do caminho até então percorrido pela Lógica. Não é conceito do entendimento que depende de uma realidade sensível, mas de sua dialética<sup>133</sup>. Diz Hegel, na Enciclopédia: “Com certeza o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conceito”<sup>134</sup>. O conceito é forma, mas forma enquanto conteúdo de si mesmo.

O caminho do conceito é um caminho de “desenvolvimento”<sup>135</sup>, não mais de progresso, posto que o conceito já é a totalidade. A chegada à ideia, plenitude do conceito, não é mais concebida como um progredir, mas como desdobrar dos momentos do conceito até sua inteligibilidade plena. A identidade da identidade e da diferença, conceito, se desdobra até atingir sua própria inteligibilidade plena, a ideia. Afirma Salgado: “A ideia é o conceito que está no começo como pressuposto do filosofar ou fim do processo (racionalidade necessária) e que está no fim desse processo (final) como verdade, não mais parcial, antes de terminar seu curso, mas verdade definitiva”<sup>136</sup> - ao afirmar que este pensamento é ilustrado pelo processo teológico. A encarnação de Deus, Cristo, portanto Absoluto, é, de fato, uma forma de representação deste pensamento e é por esta razão que optou-se por iniciar este capítulo mostrando como Hegel entende a religiosidade cristã).

---

<sup>131</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §160, p. 292.

<sup>132</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §160, p. 292.

<sup>133</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen. New York: State University of New York press, 1997, 1ª edição, p.152.

<sup>134</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §161, p. 293.

<sup>135</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §161, p. 293.

<sup>136</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 160. Salgado cita Düsing –nota 2, página 160 *apud*, DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1976. (Hegel- Studien. Beiheft 15, 371 S).

É o conceito que traz a identidade de pensar e pensável, separados na Essência. Contudo esta unidade ainda padece de conclusão: é preciso que o conceito dê seu próprio conceito. Para isso, conhece a divisão entre: “*conceito subjetivo*, conceito de *objetividade* e *ideia* ou resultado da unidade do conceito subjetivo e da objetividade”<sup>137</sup>. Por este motivo que Gadamer afirma que:

(...) *i concetti dell'essere e i concetti dell'essenza si compiono nella dottrina del concetto. Egli vuole sviluppare sistematicamente l'uno dall'altro tutti i concetti fondamentali del nostro pensare, poiché essi sono tutti determinazioni del concetto, cioè, enunciati dell'Assoluto, ed há bisogno soltanto del metodo sistematico per svolgere il collegamento di tutti i concetti tra loro. Ciò che si compie nella dottrina del concetto è l'unità di pensare ed essere (...)*<sup>138</sup>.

O que acontece neste momento da Lógica é que a liberdade passa pro uma dialética com a contingência, seu Outro, ou seja, “liberdade subjetiva e vontade objetivamente livre”<sup>139</sup>, dentro da própria estrutura do absoluto. É “um querer subjetivo que se tornou objetivo e conhecer objetivo que se tornou subjetivo”<sup>140</sup>. Dessa maneira, ao final tem-se a liberdade em identidade com a contingência, como liberdade necessária, ou liberdade que sabe de si mesma.

O conceito subjetivo, primeiro momento, é a unidade entre o ser e a essência que se mostra de forma imediata. Esta unidade imediata será cindida pelo juízo na forma de sujeito e predicado, de maneira em que cada um dos seus momentos, a saber, universal, particular e singular, se encontram separados e unidos, de uma só vez, pelo “é”. Ao final, recupera-se a união originária cindida, na qual universalidade, particularidade e singularidade se integram. A identidade afirmativa do conceito é negada pelo juízo para, depois, ser reafirmada no silogismo<sup>141</sup>.

O juízo *-Urteil-* nada mais é que a cisão, o negativo que é introduzido pelo ato de pensar. Sobre o juízo, Salgado: “O juízo é a estrutura lógica pela qual o infinito estabelece o finito na diferença que lhe é absolutamente interna, para depois retomar a unidade do

<sup>137</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 161.

<sup>138</sup> GADAMER, H. G. *La Dialettica di Hegel*. Traduzione di Riccardo Dottori. Genova: Marietti, 2ª edizione italiana, pp. 86-87. Tradução livre: os conceitos de ser e os conceitos de essência se unem na doutrina do conceito. Ela quer desenvolver sistematicamente, um por um, todos os conceitos fundamentais do nosso pensar, uma vez que eles são todas determinações do conceito, isto é, enunciados do Absoluto, e precisam somente do método sistemático para desenrolar a união de todos os conceitos entre eles. Isto é o que se cumpre na doutrina do conceito, a unidade de pensar e ser.

<sup>139</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 161.

<sup>140</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 161.

<sup>141</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 168.

conceito, por meio da pluralidade no silogismo”<sup>142</sup>. Os juízos do conceito são aqueles em que a valoração da coisa é introduzida e acabam em débil união de universal, particular e singular pelo verbo “é”. Contudo esta união ainda não é um todo universal e necessário. Só o será no momento do silogismo, “forma própria do pensar dialético”<sup>143</sup>. No silogismo não há mais ligação pelo “é”, mas uma unidade de “movimento circular entre universal, particular e singular”<sup>144</sup>, não mais separados, mas conteúdos únicos do pensamento.

Silogismo, “unidade do conceito e do juízo”<sup>145</sup>, é a estrutura do Sistema de Hegel. Não como método, mas como estrutura própria da realidade, dialética. O silogismo retoma a unidade do conceito, operando, assim, a “unidade do racional e do real”<sup>146</sup>. É preciso que este conceito, se ele é verdade, tenha também existência exterior: apareça na sua exterioridade<sup>147</sup>.

Agora tem-se o final da dialética da liberdade e dá necessidade: liberdade enquanto movimento por si mesmo, independente de determinações sensíveis ou fenomenológicas, mas necessárias enquanto o Sistema, expresso na forma de silogismos, exige o rigor da conexão lógica entre seus elementos. É, portanto, liberdade-necessária, o que mostra, mais uma vez como a Lógica de Hegel não só admite a contradição, mas dela necessita, uma vez que é da estrutura do real ser, também, contraditório.

A noção de finalidade em Hegel, própria do mundo humano, traz consigo um processo em que o movimento inicia e finaliza o próprio processo, trazendo a totalidade. A “finalidade livre só é possível no mundo da ética”<sup>148</sup> e se sujeita aos fenômenos aos quais está submetida na filosofia Kantiana<sup>149</sup>. Hegel mostra que, a finalidade “está totalmente dentro do agir humano; é, portanto, interioridade”<sup>150</sup>. Por meio do trabalho é que esta finalidade se torna

<sup>142</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 167.

<sup>143</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 167.

<sup>144</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 170.

<sup>145</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §180, p. 315.

<sup>146</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 173.

<sup>147</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 173. Salgado se lembra do contra-argumento de Kant, segundo o qual pensar a existência de algo não faz com que esse algo exista. A resposta é que, em Kant, “pensar está separado do objeto do pensar”

<sup>148</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 175.

<sup>149</sup> Sobre a noção de finalidade em Kant ver HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 1ª edição, pp. 293 e 306-316. Hoffe diz que a noção de finalidade a *Crítica da faculdade de julgar* opera a união do abismo entre o mundo natural e o mundo moral e que a faculdade de julgar que a conformidade a fins não provém do entendimento, mas da faculdade de julgar teleológica. Assim sendo, a conformidade a fins tem, para a ciência, somente função regulativa, mas não significado constitutivo. Ver também KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*, traduit par Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1985, pp. 62-68

<sup>150</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 176.

ação; é ele, pois, a realização da liberdade no domínio da natureza. É esta noção de finalidade que levará Hegel ao ápice do ápice de seu sistema, seu momento de maior desenvolvimento, “momento de verdade ou especulativo, o absoluto”<sup>151</sup>: a Ideia.

#### 2.4- A Ideia: momento final da *Lógica*.

O *Idealismo Alemão*, movimento filosófico que começa com Kant e tem seu ápice e final no Sistema de Hegel, procura responder fundamentalmente a um problema: como é possível fundamentar a realidade admitindo-se a primazia ontológica do *eu* pensante? Significa dizer: como se pode fundamentar no sujeito que pensa, antecedente lógico de tudo, a realidade pensável, uma vez que se nele não repousasse seu fundamento, este perderia sua antecedência lógica e sua primazia ontológica<sup>152</sup>.

A resposta mais acabada que Hegel dá a essa pergunta, uma filosofia verdadeiramente idealista, ou seja de unidade, é a Ideia. Já viu-se como ela aparecerá, a partir da recuperação da unidade do que estava cindido no interior do conceito: universal, particular e singular. O que é, então, esta Ideia? Hegel responde:

A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideia<sup>153</sup>.

Esta é a primeira noção de ideia trazida na Enciclopédia por Hegel, que carece de explicação de seus desdobramentos. Ideia é totalidade, união do pensar e do pensável, é o sistema de Hegel<sup>154</sup>. A Ideia no seu momento de exterioridade é Natureza. Negado seu momento de exterioridade ela recobra sua interioridade; aparece como interioridade é, pois, Espírito. A Ideia é, ao mesmo tempo, processo, método e objeto da Filosofia: é a dialética propriamente dita, estrutura do real enquanto racional. Diz Salgado que é “a totalidade que se mostra no seu movimento: processo e sistema, que no real se desenvolve como verdade”<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 176.

<sup>152</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, 1ª edição, p. 139-141.

<sup>153</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §213, p. 348.

<sup>154</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 177.

<sup>155</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 178. Apenas como comparativo, em Kant a ideia é um ideal, projeto a ser alcançado, ponto ao qual se almeja chegar no curso da história. Sobre isso ver SALGADO, *A ideia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*, 2012, pp-191-195.

Em Hegel Ideia é “unidade do conceito com a realidade efetiva”<sup>156</sup>, ou seja, trata-se de apreender a realidade mesma, suas conexões lógicas, portanto racionais, em seu conceito. Já foi dito que a *Fenomenologia* é o caminho para a Ciência, seu final é a certeza do saber absoluto, a Razão. Daí parte a *Lógica*, que tomará seu percurso até a chegada na Ideia. “O saber absoluto é a ideia imediata que inicia seu processo de revelar-se e a Ideia é toda a *Lógica*”<sup>157</sup>.

Na sua forma imediata a ideia é vida; na sua forma mediata é o conhecer. Assim explica Abbagnano:

*Nella sua forma immediata l'idea è la vita cioè un'anima realizzata in un corpo; ma nella sua forma mediata, e tuttavia finita, è il conoscere; nel quale il soggettivo e l'oggettivo appaiono distinti (già che il conoscere si riferisce sempre a una realtà diversa da sè) e tuttavia uniti (giacchè esso si riferisce sempre a questa realtà).*<sup>158</sup>

A estrutura da *Lógica*, estrutura do real, conta com três momentos: abstrato; dialético ou racional negativo e especulativo ou racional positivo<sup>159</sup>. O primeiro é o momento do entendimento, portanto está na estrutura do lógico como formal. Os outros dois já são, de fato, parte da estrutura do Absoluto. Somente no racional positivo, dialético em sentido estrito ou especulativo, é que o real por meio da negatividade que caracteriza a sua mediação, se tornará um racional que reconstitua o positivo não de maneira abstrata, mas concreta, como conteúdo e forma: o universal concreto. Assim Hyppolite resume esse universal concreto:

*Cette Logique qui est la pensée de soi-même de l'Absolu est donc une ontologique; elle concilie l'Être (de là son caractère de ontique); et le Logos (de là son caractère de logique); elle est l'Être comme Logos et le Logos comme L'Être*<sup>160</sup>.

A Ideia é a estrutura do real em que o conteúdo é o verdadeiro e a forma é aquela do real, em outras palavras, em que o próprio real é sua forma e conteúdo, superando definitivamente a contradição sujeito e objeto no campo do conhecer, expressa pela crítica

<sup>156</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 179.

<sup>157</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 180.

<sup>158</sup> ABBAGNANO. *Storia della Filosofia. 4- Il pensiero moderno: dal Romanticismo a Nietzsche*, Roma: L'Espresso, 2006, 5ª edição, p. 211. Tradução livre: Na sua forma imediata a ideia é a vida, isto é, uma alma realizada em um corpo; mas na sua forma mediata, e todavia finita, é o conhecer; no qual o subjetivo e o objetivo aparecem distintos (já que o conhecer se refere sempre a uma realidade diferente de si) e todavia unidos (já que se refere sempre àquela realidade).

<sup>159</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 185.

<sup>160</sup> HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome II*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946, p. 562. Tradução livre: Esta *Lógica* que é o pensamento de si mesmo do Absoluto é, então, uma onto-lógica; ela concilia o Ser (no seu caráter ôntico); e o Logos (no seu caráter Lógico); ela é o Ser como Logos e o Logos como Ser.

transcendental e pela *Realphilosophie*. Hegel conseguiu, de maneira rigorosa, demonstrar que o real é racional e que a Lógica, em última análise a Filosofia, tem como objeto captar na História esta racionalidade: o faz por meio da Ideia, seja vista como forma ou conteúdo do filosofar, já que se encontram em unidade.

A *Ciência da Lógica* tem como objeto a Ideia Pura, depurada de suas dimensões finitas e de suas divisões. Salgado diz que Ideia Pura é: “o objeto enquanto pensável ou elevado no plano do universal. A coisa particular universaliza-se no pensamento”<sup>161</sup>. A Ideia Pura é o pensável de qualquer coisa enquanto entra no pensamento mesmo, de maneira totalmente universal, é o próprio pensar. Este é objeto da Lógica, o final de todo este caminho de autorrevelação que percorre o Absoluto. Aqui se encontram da maneira mais acabada o Sistema de Hegel e sua circularidade: verdade, enquanto objeto e método de si mesmo, Ciência que tem como forma o pensar e como conteúdo o pensar: *é o pensamento que pensa o pensamento*.

Vale mencionar a possibilidade de se dizer sobre a *ideia de* alguma coisa, o que fará Hegel na *Filosofia do Espírito* e na *Filosofia da Natureza*. Neste caso não se trata mais da Ideia Pura, mas sim de ideia cujo conteúdo será dado pelo Espírito ou pela Natureza. É neste sentido que se fala em *ideia de justiça*, e se verá com mais detalhes em momento posterior oportuno. Mas já adianta-se: falar em ideia de justiça é tratar a justiça como idealidade, no sentido de processualidade racional da justiça na História.

Assim se encerra a colossal tarefa da *Ciência da Lógica*, que é, em verdade, a Filosofia. Na Ideia Absoluta, Pura, totalidade totalmente universal. Hegel traz uma bela definição e explicação no § 237 da Enciclopédia: “Porque a ideia absoluta não tem nela nenhum passar, nenhum pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a ideia absoluta é para si a forma pura do conceito, que intui seu conteúdo como a si mesma”<sup>162</sup>. Assim conseguiu Hegel demonstrar a racionalidade do real e sua unidade, totalidade, cumprindo a tarefa a que se propôs o movimento chamado *Idealismo Alemão*, na sua forma mais perfeita e acabada.

---

<sup>161</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 199.

<sup>162</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume I. A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição, §237, p. 367.

### 3- A DIALÉTICA DA IDEIA DE JUSTIÇA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: DIREITO COMO O *MAXIMUM* ÉTICO

No capítulo anterior a Lógica de Hegel foi discutida com vistas a clarear as explicações que virão a seguir, sobre a dialética contida na obra *Ideia de justiça no mundo contemporâneo elaboração e aplicação do direito como maximum ético*, de Joaquim Carlos Salgado. É que no Sistema hegeliano é a Lógica como rigorosa ciência do real que demonstra, *prova* se quisermos usar um termo mais corrente, muito embora tecnicamente incorreto, que a realidade é dialética. Disso pode-se extrair que: o real é racional, esta racionalidade que emana do real é captável em todos seus sentidos; é da natureza do real ser contraditório, porque total e tudo aquilo que é total conterà em si mesmo tudo aquilo que dele é diferente; este real, que é racional manifesta-se a si mesmo ao longo da História. A partir disto percebe-se, de forma menos imediata que o real que é movimento é também permanência e, assim sendo, já apreço como total desde os seus primórdios, aprimorando-se sempre em momentos posteriores que *conservam* os anteriores, elevando qualquer pensamento a uma reconciliação, um nível de aperfeiçoamento maior. Mas qualquer momento de aparição é já o todo, como na *Doutrina do ser*, em que o ser é já o Absoluto, porém de forma ainda imediata.

Este tipo de pensamento, se assim pudermos didaticamente chamá-lo, o dialético, é forma de pensar próprio da Filosofia, que cabe à reflexão de *terceiro grau*, aquela que parte do conhecimento científico das ciências particulares. É o sentido dialético que se pode falar em uma *ideia* de justiça nos escritos de Salgado, numa concepção de idealidade que *aplica os princípios lógicos* de Hegel, ou seja, a Filosofia, em campos de saber específicos como o Direito, podendo-se, assim, falar em uma *Filosofia do Direito*<sup>163</sup>.

O que se pretende, a partir de agora, é demonstrar como na mencionada obra de Salgado, a ideia de justiça no mundo contemporâneo contem em si uma dialética em que a consciência moral é mediada pela política, até alcançar uma consciência jurídica, no curso da história do direito no Ocidente. Ao fim e ao cabo, a ideia de justiça no mundo contemporâneo é extraída por Salgado da evolução histórica da jurística no Ocidente, e chega ao momento em

---

<sup>163</sup> Estes parágrafos iniciais pretendem somente explicar o que é e como se situa a obra de Salgado em relação às posições hegelianas sobre a Filosofia. Não é seu objeto discutir a possibilidade da Filosofia do Direito, muito menos da Ciência do Direito. Parte do pressuposto de que são possíveis ambas, embora Filosofia do Direito não seja, rigorosamente, aquilo que Hegel chamou de *tout court* Filosofia, a Lógica. Inclusive, o termo *aplicada* é usado de maneira apenas didática, como ilustração, não de forma técnica

que vivemos como a *efetividade* dos direitos fundamentais, positivados e reconhecidos nas Constituições, dentro do *Estado Democrático de Direito*. Para que esta *efetividade* aconteça, esta justiça precisa ser *planetarizada*, servindo assim o direito como *locus maximum* ético da cultura Ocidental, ou seja, o local próprio daquilo que reconcilia o pensamento ético até aqui desenvolvido na Filosofia, dando-lhe objetividade.

Em um primeiro momento é necessário entender o que é a concepção *idealidade* da justiça. É no desenvolvimento da ciência jurídica em Roma que Salgado mostra esta dialeticidade da justiça nesse momento de aparição: a *jurística romana*.

### **3.1- *Iusti atque iniusti scientia*: a idealidade da justiça e o momento do “espírito romano”.**

Primeiramente, é necessário entender o que se quer dizer com *ideia* de justiça, o que significa dizer que a justiça é uma *ideia*. Em linguagem comum poder-se-ia pensar que isto significaria ser a justiça um projeto, um ideal a ser atingido, alcançado, algo fora e a caminho do qual deve sempre o direito seguir. É neste sentido que Radbruch diz que a justiça é *a estrela polar do direito*<sup>164</sup>. Daí pode-se, então, acreditar que a justiça seja uma utopia, um sentimento: algo fora do direito que por ele deve ser perseguido.

Na filosofia hegeliana a palavra *ideia* tem um sentido técnico, completamente diferente do sentido corrente. É de acordo com o significado que Hegel atribui à *ideia* que Salgado fala em *ideia de justiça*. Uma das definições mais claras de Hegel sobre o que é *ideia* está na Enciclopédia, §XX: identidade da identidade e da não identidade. Disso extraí-se que a *ideia* é o momento de reconciliação de uma relação dialética: envolve o que é idêntico; a contradição e a identidade entre o idêntico e o contraditório num terceiro momento de reconciliação no qual não há mais idêntico e diferente, mas uma junção inseparável, preservada a identidade e a diferença. É estrutura do real e como tal é movimento que aparece na História, ou seja, racionalidade. Por fim trata-se de realidade, não de utopia ou sonho. Assim sendo, em se considerando a justiça não há como escapar do direito, a sua própria realidade.

Para haver filosofia do direito nesses moldes é necessário o desenvolvimento da ciência do direito. Como conhecimento de *terceiro grau* a filosofia precisa partir do conhecimento científico, da especificidade que separa, analisa, dissecar um objeto de estudo. O

<sup>164</sup> RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do Direito*. Tradução de L. Cabral de Moncada. Ciombrá: Armênio Amado, 1979, 6ª edição.

momento da ciência particular é imprescindível para a filosofia. Se recobramos os princípios da lógica de Hegel, é ela quem coloca um objeto defronte seu diferente, particularizando-o ao máximo possível; extraindo, pois, seus preceitos universais e *a priori*, bem aos moldes da crítica kantiana. Afirma Salgado: “Esse degrau é necessário para a formação da verdade; necessário porque sem o primeiro passo do pensar- a identificação e distinção das coisas- não há possibilidade do momento seguinte que lhe sucede por exigência lógica”<sup>165</sup>.

Quem primeiro tratou o direito como ciência no curso história ocidental foram os Romanos e, por esse motivo, Salgado retoma seus princípios jurídicos fundamentais. A partir deste conhecimento de direito, que inclusive já determina suas *categorias existenciais e essenciais* é que se pode falar em *Filosofia do direito*. Vejamos.

Salgado afirma que é a jurística romana o local de nascedouro da racionalização do direito, entendendo-se o justo como ideia do direito e não de algo fora dele, como viam os gregos. As categorias jurídicas criadas pelo espírito romano constituem um primeiro momento de aparição desta ideia de justiça como própria do Direito, não se desenvolveram de maneira acabada naquele momento histórico<sup>166</sup>. Assim sintetiza: “Vale dizer: do ponto de vista ideal a jurística romana expressou o direito no seu conceito, embora no tempo seja anterior a outras formas de expressão do direito, menos desenvolvidas.”<sup>167</sup>

O direito surgiu no mundo Ocidental como necessidade posta pela realidade com o intuito de regular conflitos entre vontades livres, tornando possível o exercício da liberdade de todos os arbítrios. Este limite da liberdade é a *norma jurídica*<sup>168</sup>. O fenômeno jurídico alcançou um momento em que se tornou saber: Roma. Os romanos desenvolveram um entendimento do direito que era, ao mesmo tempo, científico e dialético, portanto filosófico. Científico pois separa o lícito do ilícito, o jurídico do antijurídico. Nas palavras de Ulpiano, no *Digesto*, *aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernetes*<sup>169</sup>. Do ponto de vista filosófico Ulpiano o define como Ciência do justo e do injusto, mostrando o entendimento da

<sup>165</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 187.

<sup>166</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.41.

<sup>167</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.42.

<sup>168</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.11.

<sup>169</sup>ULPIANO. Digesto, D., 1,1,1, §1º, acessado em <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>, último acesso 20/11/2016. Texto integral: “Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam manque colimus et boni et aequae notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.”

dialeticidade da justiça, uma vez que envolve dentro de sua racionalidade o justo e seu oposto, o injusto. A definição encontra-se, também, no Digesto: *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.*<sup>170</sup>Vale dizer: é o “movimento do justo e do não justo”<sup>171</sup>que produz a lei, o direito. A justiça é, assim, ciência que separa seu objeto, mas que o produz por meio de uma relação dialética do que é justo e do que não o é, em uma processualidade histórica em que a própria racionalidade jurídica avança. Os romanos viram a justiça como valor próprio do direito e segundo o direito: não há, então, justo fora do jurídico.

Os romanos herdaram uma fecunda e plúrima tradição filosófica e cultural do mundo grego. Dentre os assuntos tratados na filosofia grega estava a questão da justiça. Até então, até mesmo pela ausência de desenvolvimento de uma ciência jurídica, a justiça era tratada como um valor estranho ao direito. Comentaremos um pouco sobre as teorias de Justiça dos sistemáticos, a saber, Platão e Aristóteles, para entendermos esta herança passada aos romanos.

Em Platão<sup>172</sup> a justiça é, antes de tudo uma regra de atribuição. Justo é atribuir a cada um o que lhe é devido. Era necessário, então eleger um critério que definisse o que era devido a cada cidadão da *Polis*. Na *República*, obra em que o filósofo desenha uma cidade ideal, este critério foi definido como a virtude de cada um. A virtude<sup>173</sup> é inata ao ser humano, que somente a desenvolve ao longo da vida, a partir da educação. Assim, o homem de alma grega era sábio, corajoso ou temperante, cabendo-lhe então, os papéis de governante, guerreiro ou comerciante na dinâmica da cidade. Afirma Monique Canto-Sperber que “*la justice, ici, ne se réfère pas tant au respect des droits qu’à la contribution de chaque individu, lorsqu’il accomplit la tâche pour laquelle il est fait et se contente de sa part et de sa place, apporte à l’ordre de la cité.*”<sup>174</sup>Para Platão cabia ao jurista buscar o valor da justiça, embora o filósofo rechaçasse a ideia de que este seria encontrado no direito positivo<sup>175</sup>. A justiça era, então, regra de atribuição de cunho político e digamos inexorável: servia para designar funções na

<sup>170</sup> D. 1,1,10,2.acessado em <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>, último acesso 20/11/2016. Tradução livre: a prudência jurídica –razão jurídica- é coisa concernente ao divino e ao humano, ciência do justo e do injusto.

<sup>171</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.12.

<sup>172</sup> O tema foi desenvolvido na *República*. Ver também CANTO-SPERBER, Monique *Philosophie Greque, Platon*, pp.276-289; LIMA VAZ, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, pp.199-229 e VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, pp. 65-77

<sup>173</sup> Ver: PLATÃO. *A República*, Livro IV, pp. 185-227 tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000, 5ª edição.

<sup>174</sup>CANTO-SPERBER, Monique. *Philosophie Greque, Platon*. Paris, 1998, p. 278. Tradução livre: a justiça, aqui, não se refere ao respeito ao direito nem à contribuição de cada indivíduo, quando cumprir a tarefa para a qual ele é feito e se contentar com sua parte e seu lugar é que traz ordem à cidade.

<sup>175</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Puf, Paris, 2009, pp. 71.

cidade e cada cidadão apenas desenvolvia de dentro para fora aquilo que possuía como virtude, cabendo-lhe aceitar seu destino.

Aristóteles<sup>176</sup> mantém o entendimento de que justiça é uma regra de atribuição, *suum cuique tribuere*, segundo o critério da virtude. Contudo, sua teoria das virtudes é completamente diferente e considera a cidade real, não um projeto de cidade ideal, como o fez Platão<sup>177</sup>. Virtuoso era todo aquele que praticava a virtude de maneira constante na cidade. A virtude passou a ser compreendida como um hábito, uma vontade de por em prática o que a ação virtuosa determinava, com o fito de alcançar a *eudaimonia*. Como todas as virtudes, a justiça é universal e consiste num justo meio, numa justa medida entre excesso e falta, entre, neste caso praticar e aceitar a injustiça. O filósofo desenvolveu vários tipos de justiça<sup>178</sup> () em sua obra e, embora ainda ligada ao campo da ética, a justiça passa a ser uma noção mais restrita, dando início a uma *arte* jurídica. Afirma Villey:

*le juste est plutôt l'équilibre réalisé, dans une cité, entre les divers citoyens qui y sont ressemblés, associés. La cité est formée d'hommes libres, ayant des intérêts distincts, se disputant honneurs et bien: entre eux joue le juste politique (dikaion politikon), espèce principale du juste<sup>179</sup>.*

É importante notar que, embora ainda não resida no direito<sup>180</sup>, a justiça passa a ser, em Aristóteles, virtude por excelência política, que se refere e necessita do outro. Além disso, a noção de justo ganhou contornos bastante específicos para sua aplicação na solução de possíveis conflitos entre os cidadãos da *pólis*, chegando o filósofo até mesmo a noção de equidade, justiça no caso concreto<sup>181</sup>.

O direito romano, com profunda inspiração na filosofia estoica, dá ao direito e a justiça uma racionalidade propriamente jurídica, valendo-se, claro, daquilo que havia sido desenvolvido no período grego, umbilicalmente conectados à moralidade do estoicismo. Em

<sup>176</sup>Para aprofundamento na Teoria da Justiça de Aristóteles ver: VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, pp. 65-77

<sup>177</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, p. 81.

<sup>178</sup> A justiça pode ser comutativa, em que prevalecem regras aritméticas de distribuição ou distributiva, em que a distribuição é proporcional, regra geométrica. É neste tipo de justiça que surge a noção de equidade. Ver Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, Livro V, capítulos II e III, Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, 1ª edição : Proyeto Spartaco, 2002, pp. 130-136

<sup>179</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, p. 82. Tradução livre: o justo é, antes de tudo, o equilíbrio realizado, numa cidade, entre os diversos cidadão que a ela pertencem, são associados. A cidade é formada por homens livres, possuidores de interesses distintos, que disputam honras e o bem: entre eles joga o justo político, espécie principal do justo.

<sup>180</sup> Embora Michel Villey pretendesse identificar a *dikaion* de Aristóteles com o *ius* romano, a justiça em Aristóteles porque ligada a virtude está ainda situada no campo da moral. É o que afirma Salgado em *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.50.

<sup>181</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, p. 97-99.

primeiro lugar, é necessário entender que para os romanos a justiça era também regra de atribuição<sup>182</sup>. Esta tributividade, porém, agora segue critérios jurídicos: justo é dar a cada um o que é devido segundo o direito. Assim explica Salgado:

A justiça passa, assim, da ação moral do sujeito moral para a ação jurídica do sujeito de direito, da consciência moral para a consciência jurídica da justiça que surge não como virtude moral a ser cumprida pelo sujeito do dever moral, mas como bem universalmente reconhecido ao sujeito de direito e por ele exigível universalmente. Em Roma a ideia de justiça encontra a sua morada. A justiça é, aí, assunto do direito<sup>183</sup>.

Esta importante compreensão que os romanos possuíam de justiça deslocou-a do sujeito de obrigação moral para o sujeito universal de direito. O direito e a moral são dois momentos do ético. Na moral, a obrigação ou o ato é espontâneo, ainda que dirigido ao social. Não há interferência do outro: mesmo que outro participe o fará de forma passiva. No caso do direito há sempre a interferência do outro: ao exigir uma obrigação jurídica o sujeito de direito encontra a resistência de outro sujeito de direito, que pode ser obrigado a uma ação ou omissão. Este outro sujeito é obrigado a satisfazer o direito de um sujeito que o possua, seja por espontaneidade ou coerção. Se cumprido de forma espontânea o direito, a consciência jurídica reconhece por decisão outra consciência jurídica; se por coação uma terceira consciência neutra entra na relação para decidir, dar solução, ato de julgar<sup>184</sup>.

No momento do direito romano, o deslocamento da justiça para o sujeito de direito traz a noção de sua processualidade histórica e dialeticidade. Ao centralizar as relações de justiça no sujeito de direito os romanos o conceberam como justo prático, concreto, como ideia que se realiza a partir do sujeito moral, mas que se torna plena na exteriorização da norma positiva, por meio do sujeito de direito. Esta ideia sai da espontaneidade e ganha contornos, ainda que não definitivos, de exigibilidade “aparelhada pela *actio*” na “força irresistível do sujeito de direito universal”<sup>185</sup>. A consciência jurídica aparece, em Roma, como consciência de direitos privados, ou seja, consciência que reconhece a exigibilidade e obrigatoriedade dos direitos de outro, ainda que neste momento somente na esfera privada.

<sup>182</sup> ULPIANO. Digesto 1,1,10,1. *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*. Op. cit. Tradução: Justiça é a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um seu direito.

<sup>183</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.54.

<sup>184</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.50-51.

<sup>185</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.55.

Interessante notar que, com a análise da jurística romana, Salgado retoma o nascedouro da ideia de justiça centrada em um sujeito universal de direitos, que os tem como garantir e exigir, no caso, por meio da *actio*. Além disso, mostra que a natureza do *ius* ganha seus contornos, mesmo não definitivos, de idealidade: é necessário que sejam positivos, garantidos, expressos. Os valores tidos como *direitos humanos*, mesmo antes da declaração que os positiva na Revolução Francesa, ainda que *direitos naturais* têm a característica do *ius*: eram, portanto, exigíveis<sup>186</sup>. Mas afirma que estes valores, que são direitos, necessitam para plena realização a passagem pelo momento político da Declaração. Este aspecto da dialética da ideia de justiça será mais discutido posteriormente.

Liberdade e igualdade estão presentes no desenvolvimento do direito romano, na noção de pessoa, sujeito universal de direito. Esse sujeito universal de direito é sujeito de direito privado, na dimensão da titularidade desse direito, mas é também universal visto que possui o direito universal de ação: a *actio*. Piero Bonfante assim define o direito de ação: “il mezzo fornito al cittadino per ripetere dallo Stato la difesa del próprio diritto disconosciuto”<sup>187</sup>. O próprio conceito da *actio* requer: o sujeito titular do direito privado, o desrespeito ao seu direito e o direito, que o reconhece como universal, de exigir do Estado o cumprimento de sua pretensão violada. Este exigir do Estado requer o reconhecimento de uma consciência jurídica universal, na qual a atribuição é de todos, garantida pela força do Estado. Nas palavras de Salgado: “O titular do direito material, na medida em que seu direito é guardado pela *lex* e na medida em que é titular do direito formal, da *actio*, é sujeito universal.”<sup>188</sup>

É essa noção de direito universal, forjada pelo gênio romano, que trilhará o caminho histórico até o reconhecimento formal dos direitos fundamentais, no momento da Revolução, e sua efetividade no Estado Democrático de Direito, nos dias atuais. Mais uma vez fica demonstrada a dialeticidade presente na ideia de justiça ocidental, em seus momentos de aparição no percorrer histórico. A percepção do romano é das “partes mais salientes, externas e práticas, aquelas cuja ação devem impressioná-lo imediatamente: -as regras do direito”<sup>189</sup>.

<sup>186</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.56.

<sup>187</sup> BONFANTE, Piero. *Istituzioni di diritto romano*, p.108, Gaippichelli, Torino, 10ªed. P.108, 1957. Tradução livre: o meio fornecido ao cidadão para requerer do Estado a defesa do próprio direito desconhecido

<sup>188</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.58.

<sup>189</sup> IHERING, Rudolf von. *O espírito do direito romano*, Alba, Rio, 1943, p. 30.

Foi esta objetividade de percepção e tratamento com o direito que levou o romano a forjar a consciência jurídica conforme a expusemos.

Já foi dito que a jurídica romana tem forte influência da filosofia grega, sobretudo a do Estoicismo, nas concepções de liberdade e igualdade, que percorrem toda a história jurídica de Roma<sup>190</sup>. A ideia da ética estóica de viver de acordo com a razão, com o *logos*, é o caminho para a felicidade, o *telos*, fim da ação humana. O homem que vive racionalmente será feliz e este viver racional traz ao homem uma liberdade interna quase que incondicionada. A figura do sábio, que não teme a dor nem a morte, é o ideal moral da filosofia estóica. Além disso, para eles era importante a retomada da ideia de *cosmos*, de *totalidade*, o que repercute, claro, no entendimento da igualdade. Se o *logos* é um todo racional e harmônico não faria sentido algum tratamentos desigual entre os homens. Assim, resume Jacques Brunschwig, as principais ideias da filosofia da *stoá*:

*un monde unique et plein, totalement unifié et pénétré par une raison divine et providentielle; une éthique rigoriste de la vertu comme condition nécessaire et suffisante de bonheur; une politique de la solidarité qui pousse chacun à l'accomplissement de ses devoirs de situation.*<sup>191</sup>

Estes valores, brevemente descritos, inspiraram profundamente aspectos práticos do direito em Roma. Salgado diz em *Constituinte e Constituição*:

De modo especial, o estoicismo assinala sua presença decisiva na formação dessa corrente, ao conceber a realidade como uma ordem racional perfeita, um cosmos (harmonia) e não um caos, um universo dotado de perfeita unidade interna. Dessa razão o homem é uma centelha. Daí a igualdade de todos, de Marco Aurélio, imperador, a Epicteto, escravo, embora essa igualdade seja puramente abstrata<sup>192</sup>

Para além da incorporação dos valores de igualdade e liberdade estoicas, geradoras de surpreendentes consequências no campo prático, os romanos foram influenciados a olhar para o fenômeno jurídico do seu ponto de vista positivo. Ora, se as relações de mudança e aparente desordem da história são governadas por uma providência racional não faz sentido a construção de instituições permanentes. A racionalidade e objetividade do direito, lei positiva, é fruto, então, de fontes históricas. O estoicismo convidou o romano a “*faire plus cas du texte*

<sup>190</sup> IHERING, op. Cit.

<sup>191</sup> BRUNSCHWIG. Philosophie grecque. *La philosophie à l'époque hellénistique*, 1998, p. 311. Tradução: um mundo único e pleno, totalmente unificado e penetrado por uma razão divina e providencial; uma ética rigorosa da virtude como condição necessária e suficiente da felicidade; uma política da solidariedade que força todos ao cumprimento dos seus deveres.

<sup>192</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Constituinte e Constituição*. Texto para conferência. Belo Horizonte: 1985, p.04.

*positif, historique, en même temps que de la raison subjective de l'homme et du raisonnement déductif*<sup>193</sup>.

É por causa desta inspiração em valores filosóficos e por um profícuo desenvolvimento da prática do direito que Ihering<sup>194</sup> afirma que a ideia de liberdade do homem é elevada em Roma a prática jurídica, conquista histórica que o autor reputa ter “mais peso para a humanidade que todas as conquistas da indústria”<sup>195</sup>, uma vez que “o homem é sujeito de direito, não só como cidadão, mas também como homem”<sup>196</sup>. Esse legado histórico é fruto de um trabalho que lá se inicia, na história, produto da racionalidade jurídica que dá seus primeiros e decisivos passos no período romano. Trata-se do aparecer primeiro da ideia de justiça no mundo ocidental, que permitiu com que a história avançasse até o que hoje são os direitos fundamentais, positivados nas Constituições dos Estados Democráticos de Direito.

A consciência jurídica em Roma ganhou contornos que a alçam a um momento histórico de desenvolvimento ímpar. É por esta razão que Salgado remonta os tempos romanos para explicitar o desenvolvimento histórico da ideia de justiça como a concebe nos tempos de hoje. Se a justiça é ideia ela aparece na história. Quando aparece, ainda que num primeiro momento, traz já em si a totalidade. Justiça como aspecto ligado ao direito, consciência jurídica que põe um sujeito de direito universal, direito positivo que pretende realizar-se e traz na *actio* um instrumento para isto. Para alcançar o momento de reconhecimento dos direitos fundamentais ainda faltava um momento, de mediação pelo político, que reconhecesse a universalidade da igualdade de todos os homens e os positivasse. Isto se dá, como veremos, com a Revolução francesa. Mas pode-se afirmar que em Roma o caminho é iniciado: justiça como ideia do direito, exigível e fruível por sujeitos universais de direito. Então, a jurística romana desenvolveu em seu bojo aquilo que Salgado chama de categorias *existenciais* e *essenciais* do direito.

A objetividade e a sistematicidade levaram os romanos a categorizarem o direito, estabelecendo instituições jurídicas para disciplinar o caos, e posteriormente, desenvolvendo

---

<sup>193</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, puf, Paris, 2009, p. 103. Tradução livre: enfatizar o texto positivo, histórico, ao mesmo tempo que a razão subjetiva do homem e da racionalidade dedutiva.

<sup>194</sup> JHERING, Rudolf von. *A luta pelo Direito*. Tradução de Heloísa da Graça Buratti. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª edição.

<sup>195</sup> JHERING, Rudolf von. *A luta pelo Direito*. Tradução de Heloísa da Graça Buratti. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª edição, p.83.

<sup>196</sup> JHERING, Rudolf von. *A luta pelo Direito*. Tradução de Heloísa da Graça Buratti. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª edição, p.82.

categorias reais, substituindo símbolos por definições científicas<sup>197</sup>. Salgado as divide em originais ou de existência, coisa e pessoa; e fundamentais ou essenciais, bilateralidade, exigibilidade, irresistibilidade e universalidade<sup>198</sup>.

As categorias de existência partem da “divisão ontologicamente radical entre coisa e pessoa”<sup>199</sup>. O direito existe enquanto relacionado a uma coisa ou a conduta de uma pessoa. É o sujeito de direito, pessoas, que possui a *actio*, modo pelo qual pode exigir coercitivamente um direito subjetivo. A coisa só o é enquanto coisa sobre a qual recai o direito de alguém. Desse modo, pessoa e coisa são definidas pelo direito. Mais, a coisa é definida pelo direito e enquanto sobre ela recaia algum direito subjetivo, por exemplo, a propriedade, donde se extrai que “Todo direito existe por causa dos seres humanos, do seu sujeito, isto é, da razão de ser ou fundamento que se deve falar em primeiro lugar”<sup>200</sup>. O conceito de pessoa é central na noção de justiça no Ocidente e, como já dito, teve seu primeiro aparecer no direito romano, à guisa do conceito de liberdade: “faculdade natural de todos os seres humanos, mas que pode ser restringida pela força ou pelo direito”<sup>201</sup>.

Convém já adiantar que essa noção de pessoa foi a base histórica do desenvolvimento do conceito de *dignidade da pessoa humana*, que fundamenta o estado democrático de Direito hodierno. A frente se verá o desenrolar desse conceito, sobretudo na filosofia cristã. No momento romano, pessoa é categoria e conceito do direito. Segundo Salgado: “É no conceito romano de pessoa que se concentra e se mostra a liberdade e não na imprecisa autonomia do cidadão grego, pois faltam a este a individualidade e o direito”<sup>202</sup>(p. 70). Este conceito marcará notoriamente o desenvolvimento do direito ocidental e, por conseguinte, a ideia de *justiça*.

---

<sup>197</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.68.

<sup>198</sup>No item B, cap. II de SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, Salgado detalha todas as categorias essenciais e existenciais do Direito. Aqui faremos somente uma breve apresentação delas.

<sup>199</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.68.

<sup>200</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.69.

<sup>201</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.69.

<sup>202</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.70.

As categorias essenciais do direito aparecem como fundamento da ciência jurídica, que acompanham desde a elaboração até a aplicação do direito, entendida a justiça do ponto de vista formal, estrutura do direito, ou material, lacunas de conteúdo nas normas jurídicas. Toda relação jurídica é bilateral, coloca frente a frente pelo ou menos duas pessoas, de onde se extraí um direito *ius*, irresistível, e um dever dele decorrente. Este direito é um poder, uma faculdade abstrata que a lei universalmente atribui, uma vez que universalmente válida, e, por não aceitar oposição torna-se exigível: ou seja, o sujeito de um direito pode exigi-lo – e o faz por meio da *actio*. Todas estas categorias não podem ser entendidas de modo separado, somente em relação umas com as outras. O espírito romano entendeu e delineou as categorias do direito, da ciência do direito, que são, também, parte de um primeiro aparecer histórico da ideia de justiça como Salgado a concebe no mundo contemporâneo.

A *Justitia* romana, expressão da *recta ratio*, da razão jurídica, mostra-se como *ideia* em seu aparecer e processualidade histórica, desenvolvimento da racionalidade do real. É resultado da supressão da consciência moral grega e da crise do *ethos* grego que precede historicamente o período romano. Não é um ponto de chegada que despreza ou extirpa o conhecimento anterior: o conserva e o suprassume num novo conceito: a consciência do justo como categoria do direito, valor jurídico universal<sup>203</sup>. A idealidade da justiça como inteligibilidade do real no que tange ao jurídico nasce em Roma e

trata-se da figuração da substância ética que, em meio à sua positividade histórica e a determinações empíricas, faz aparecer uma consciência capaz de encontrar, na aparência de uma rapsódia cega dos conflitos humanos, o fio luminoso e diretor da essência racional, que no direito se manifesta nas categorias fundamentais, efetivadas na universalidade do sujeito de direito, a transcender o momento empírico da relação jurídica na singularidade ou universalidade efetivada do direito (p. 87, Salgado, IJMC, 2006).

A justiça como *ideia* é o aparecer do real, do justo, na história como consciência jurídica de um sujeito de direito universal, suprassumindo a consciência moral grega em seu conceito. Além disso, dá ao direito suas categorias fundamentais “figurando a substância ética”, dando-lhe caráter objetivo: o justo segue os critérios do direito. O movimento romano que entende esta justiça na sua processualidade histórica foi resultado da relação *dialética* do ético em suas duas manifestações: o moral e o jurídico. Ainda que num momento inicial, o direito romano brindou o Ocidente com valores que comporão, até os dias atuais, a *ideia* de justiça, que atingirá sua cumeada no mundo contemporâneo como *maximum ético*.

<sup>203</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.87.

A partir de agora, é necessário tratar propriamente da dialética que compõe a *ideia* de justiça conforme a concebe Salgado. Consciência moral, política e consciência jurídica em movimento, produzindo ao longo da história do Ocidente o conceito de justo. Se o período romano nos fornece o direito já em seu conceito, mas num aparecer ainda inicial, a modernidade e a contemporaneidade continuarão a produzir, a partir desta dialética, novos fios condutores de explicação da racionalidade daquilo que é justo.

### **3.2- Os momentos da dialética da *Ideia* de justiça: consciência moral, política e consciência jurídica.**

A consciência jurídica experimenta seu primeiro momento no direito romano: um *nós* jurídico que reconhece a si e ao outro como sujeito universal de direito. Justo que experiencia, pela primeira vez, seu *locus* próprio, o direito. O sujeito de direito recebe aquilo que lhe é devido: seu direito efetivo e irresistível. Contra sua turba podia opor-se, por meio da *actio*, exigindo a prestação estatal que lhe garanta o cumprimento. O direito apareceu, no Ocidente, em seu conceito.

Mas como se forma esta consciência? A partir de que processo é formada a consciência jurídica? Como ela atinge seu momento mais acabado na contemporaneidade? São estas as respostas a partir de agora perseguidas.

Se a justiça é ideia, é um processo de desenvolvimento que aparece na história: é o novelo da racionalidade do real que se desenrola, de maneira total, em uma relação que outra coisa não poderia ser senão dialética. Neste caso, a relação se dá entre a consciência moral, que mediada pelo político, é suprasumida na consciência jurídica, encontrando o *ethos* ocidental sua totalidade: moral e direito são formas diversas do aparecer da mesma coisa. Se a jurídica romana já havia concebido o direito como o *maximum* ético, é no Estado Democrático de Direito que esta ideia tem seu “ponto de chegada de todo um processo histórico do *ethos* ocidental, que se desenvolve segundo uma dialética entre o poder e a liberdade”<sup>204</sup>.

Foi a consciência moral desenvolvida na filosofia grega que deu o início deste mostrar-se da ideia de justiça, culminando no aparecimento de seu conceito em Roma: justiça como regra de distribuição segundo direito; direito positivo, por meio do qual o sujeito de

---

<sup>204</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.04.

direito ganha a capacidade de exigir aquilo que lhe é devido perante outros sujeitos de direito, garantido o seu cumprimento pelo Estado; sujeito de direito que se torna universal, dada a universalidade do próprio direito. Eis aqui o aparecimento do direito, já em seu conceito, no mundo ocidental.

O processo histórico pelo qual se dá este movimento da justiça no Ocidente foi dividido, didaticamente, por Salgado em: momento da *Metafísica do Objeto*, cujo valor fundamental de inspiração foi a igualdade, compreendidas as culturas grega, romana e cristã; momento da *Filosofia do Sujeito*, cujos valores inspiradores são liberdade e igualdade, sendo a liberdade conteúdo da igualdade (de Descartes a Kant); momento da *Metafísica Especulativa*, de Hegel em diante, dimensionada a justiça no plano social sem deixar sua natureza de realização do direito de cada um, realizando os valores de liberdade, igualdade e trabalho, caracterizada pelo dever estatal de fazer, ou seja, realizar a justiça<sup>205</sup>.

Lima Vaz explica que a palavra consciência (derivada do latim *scientia + cum*, ou seja, saber com), pode ser entendida segundo dois modelos de filosofia: a do objeto, cuja concepção é unicamente moral; a do sujeito, desde Descartes, em que o conceito se dispersa, podendo ser entendido como consciência transcendental, psicológica, dentre outras<sup>206</sup>.

A consciência moral grega se desenvolveu como Ciência da Ética em suas diversas formas de manifestação. A palavra grega *ethos* tinha dois significados diversos: com *eta* inicial significa morada do homem; já com *épsilon* inicial se refere à repetição de comportamento, hábitos, agir constante que se opõe aos desejos<sup>207</sup>. Na primeira acepção significa espaço do humano, rompimento com o domínio da *physis*, construção do homem. Lima Vaz afirma:

É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de dever-ser ou do bem. Assim, na aurora do filosofia grega, Heráclito entendeu o *ethos* na sua sentença célebre: *ethos anthrôpo daímôn* (trad nossa: Ethos gênio protetor- deus- do homem). O *ethos* é, na concepção heraclítica, regido pelo *logos*, e é nessa obediência ao *logos* que se dão os primeiros passos em direção à Ética como

<sup>205</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, pp.01-02.

<sup>206</sup> BROCHADO, Mariá A. Ferreira. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, 1ª edição, p.45.

<sup>207</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, 2ª edição, pp.14-15.

saber racional do *ethos*, assim como irá entendê-la a tradição filosófica do Ocidente<sup>208</sup>.

A segunda forma de *ethos*, hábito, prática comportamental, foi decisiva na construção da cultura no Ocidente. É a partir dela que se pôde conceber o *ethos* como o espaço em que o homem se realiza, passagem do costume à lei, uma vez que a ação ética se tornou lei, ordenamento social. Ação ética que tem origem no *ethos* como princípio objetivo do agir, e a ele retorna realizando seu fim: o existir virtuoso<sup>209</sup>.

Platão concebe sua República segundo princípio de organização de normas provenientes do *ethos*. São as virtudes que determinam aquilo que é justo: dar a cada um o que é devido segundo a *aptidão* inata à alma. Aristóteles entendeu o ético como prática, ação virtuosa na *pólis*, realização pragmática das virtudes. A partir da distinção entre “virtudes morais” e “virtudes intelectuais” diz que às primeiras se adquirem por exercício constante, inserindo de vez o *ethos* na relação entre tradição e razão, seus dois pólos<sup>210</sup>. A noção de consciência moral se desenvolve no período grego como resposta ao relativismo sofista, na forma de Ciência da ética, primeiramente desenvolvida por Sócrates. Segundo Mariá Brochado:

Como ressalta Pe. Vaz, Aristóteles não desenvolve o tema da consciência moral propriamente na sua Ética. Os estóicos tomam esta reflexão socrática sob a forma de exame da consciência. Daí as confissões estóicas (Marco Aurélio e Epiteto, por exemplo). Confessar significa colocar-se perante um juiz, se autojulgar. Era uma prática pitagórica absorvida pelo estoicismo, e, que segundo eles, tornava o indivíduo apto à prática da vontade<sup>211</sup>.

A noção de consciência está ligada à ideia de formação do homem, de autoformação, de transformar-se naquilo que é, sendo que aquilo que é aquilo que deve ser. Formar-se e informar-se a partir de suas potencialidades, definindo-se enquanto essência que não é um

<sup>208</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, 2ª edição, p.13.

<sup>209</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, 2ª edição, pp.16-18. Lima Vaz explica o que Hegel entendeu como circularidade do *ethos*. Hegel diferencia o costume da lei como dupla possibilidade do universal ético, sendo que o *ethos* como lei é a “verdadeira morada da liberdade”, uma vez que é na passagem do costume à lei que aparece a universalidade da ética. Hegel diz que o *ethos* é produto de uma relação dialético entre costume, ação e hábito, sendo que o costume é princípio e regulamento da ação e a repetição da ação ética que realiza a noção de hábito. “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. Ver também Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, §§144-146., traduction d’ André Kaan, Gallimard, 7ª edição, 1940, pp. 133,134.

<sup>210</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, 2ª edição, p.17.

<sup>211</sup> BROCHADO, Mariá A. Ferreira. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, 1ª edição, pp.46-47.

devir, pois este é determinado, mas um dever ser, autoformação, projeto<sup>212</sup>. Salgado explica assim este processo de formação da consciência: “Ser (potência abstrata), essência (dever como dever ser que nega a pura abstração inerte do ser) e conceito, realização plena do que tem de ser, mas como o que deve ser são os momentos de sua formação”<sup>213</sup>.

A formação da consciência é um processo de educação, dialeticamente concebido entre formação e transformação. A formação pertence ao mundo interior e a transformação ao exterior. Mas a transformação deve voltar refletida na formação, “efetivando a liberdade”, de modo que “o em que ele se torna está nele mesmo”<sup>214</sup>. Essa formação se dá pela experiência da consciência, por meio da mediação de um outro para se chegar ao nós, quando se refere ao indivíduo. Se a consciência jurídica tem seu primeiro momento na consciência moral, fazendo parte da totalidade ética, é na sua experiência que residirá a processualidade histórica da ideia de justiça. Por isso é que Salgado diz:

A consciência jurídica como consciência no interior da razão prática pressupõe a dialética da consciência teórica, pela qual se realiza como razão. É a partir daí que é possível a razão prática, em cujo âmbito estão consciência moral e a consciência jurídica, esta como resultado da consciência ética<sup>215</sup>.

Já se disse que consciência, em um primeiro momento, é consciência moral. No período da filosofia grega a noção de justiça é ainda ligada ao campo da moral. Mas é a partir desta concepção que os romanos conceberão a justiça como parte do direito, deslocando a ideia de justiça para a prática que se definirá conforme o direito positivo. Por exemplo, em Aristóteles a justiça é uma das virtudes da Ética. Assim sendo, faz parte do pensamento moral, uma vez que os critérios de *tribuição* do justo continuam a ser a prática habitual desta virtude, a justiça, na *pólis*. Mesmo consagrada a justiça como a virtude política por excelência,

---

<sup>212</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.19.

<sup>213</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.20. Sobre a formação da consciência ver Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction d'André Kaan, Gallimard, 7ª edição, 1940, §§5-7, pp.41-44

<sup>214</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.20.

<sup>215</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.22.

portanto social, não era ainda parte de um conceito de direito. A justiça é virtude ética, ou seja, que se adquire pelo hábito<sup>216</sup>, vontade de praticar constantemente o justo.

O momento da filosofia de Aristóteles significou para a Ética antiga uma grande síntese daquilo que havia sido produzido em termos de filosofia prática e dará base para o novo momento que se avizinhava: o da filosofia helenística, já sem a liberdade política dos gregos. Neste novo “ciclo” filosófico e cultural, a consciência moral começará a ganhar os contornos mais claros da maneira que passa, no período romano à consciência jurídica. Ensina Lima Vaz:

O ensinamento ético de Aristóteles, consignado nos três textos que a tradição nos legou, representa a síntese mais completa e mais organicamente articulada no discurso do *logos* da ciência, do *ethos* da Grécia clássica no momento em que esta chegava ao fim de seu ciclo histórico com a perda da independência política das cidades gregas sob a hegemonia macedônica<sup>217</sup>.

Ao pensar a liberdade dos helênicos, sobretudo os estoicos, desenvolverão esta ética expressa em consciência moral que será captada pelos romanos e supracumida em consciência jurídica. Neste momento histórico do helenismo a consciência moral já começa a ser mediada pelo político- neste caso, a perda da liberdade política- e este movimento resultará no esplendor do direito romano e na capacidade que este teve de exprimir, pela primeira vez, a justiça como ideia do direito, ponto de cumeada da ética.

O processo de mediação da consciência moral pelo político é, até a contemporaneidade, aquilo que produz o conceito de direito a partir de uma consciência jurídica que coloca o justo como seu objeto. A consciência moral internaliza em si a lei moral; a lei moral internaliza o bem moral. Dessa maneira, a alienação é invertida, uma vez que o bem moral que está fora da consciência passa a ser parte de sua estrutura, tomando pela forma da lei a universalidade. Essa universalidade é a objetivação do “eu”, mas ainda totalmente abstrata já que pensada somente na estrutura do subjetivo<sup>218</sup>. A desalienação da consciência moral precisa ser feita pela consideração objetiva da lei: algo fora da consciência, mas por ela produzida. Aqui, a produção da lei não se dá mais por uma consciência subjetiva, mas pela interação da consciência de sujeitos singulares produzindo o *ethos* cultural. Segundo Salgado:

<sup>216</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, pp.124-126.

<sup>217</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, pp.125-126.

<sup>218</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.32-33.

“A desalienação da consciência moral na objetividade de uma lei, que é de todos, torna possível a passagem para a consciência jurídica”<sup>219</sup>.

O processo de alienação da consciência jurídica necessita da mediação daquilo que ela não é, do seu exato oposto: a consciência jurídica do déspota, poiética. Na consciência política “aquilo que era substância passa a ser acidente e o que era instrumento de poder passa a ser o fim”<sup>220</sup>. O poder não é mais instrumento de realização do direito, é fim em si mesmo; o direito passa a ser mero instrumento técnico de atuação deste poder. Por poiético entende-se o “fazer humano para conseguir um resultado, um produto. Uma razão poiética é uma razão servil; o fato, a coisa produz a razão”<sup>221</sup>. Este poiético, no caso, é servil do poder que é poder político, intenção e vontade do déspota que determina e dirige as outras vontades. Mesmo que institucionalizado, este poder é exercido de maneira unilateral, sendo o direito mero instrumento que serve aos desígnios do poder<sup>222</sup>.

A consciência jurídica em seu momento de imediatidade: coloca como seu valor o justo. Justo é valor que exige a objetividade, para que seja universal, e a transubjetividade<sup>223</sup>. Isto porque no justo o “eu” da consciência é universalizado de maneira concreta; não fica mais na esfera abstrata da universalização da consciência moral. A lei é posta por todos, portanto por um nós, de maneira concreta, é universal e objetiva. Neste primeiro momento de imediatez o justo é algo bom, não a lei, assim como ocorreu com a consciência moral. A definição do “bom” agora se aliena na objetividade da lei, deslocando-se para o absoluto por meio de uma consciência jurídica e universal: “o ser divino”<sup>224</sup>. Sintetiza Salgado: “Essa alienação do valor e da lei que o realiza, na divindade, atinge seu ponto de maior

---

<sup>219</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.33.

<sup>220</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.33.

<sup>221</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Estado Ético e Estado Poiético*. In *Revista do Tribunal de Contas do estado de Minas Gerais*. Edição de 2002. Acesso em [www.tce.mg.gov.br/revista](http://www.tce.mg.gov.br/revista). Impresso em 02/04/2008, p.05.

<sup>222</sup> Em *Estado Ético e Estado Poiético* Salgado define o poder propriamente dito como poder político, exercido com aceitação, ainda que não prescindida da coerção. É que a pura coação é violência. Explica, ainda, que o encontro do político (poder) com o jurídico (norma) se dá na constituição democrática contemporânea, superando a oposição entre poder e liberdade, mostrando-se como “ordem jurídica ou liberdade objetivizada”

<sup>223</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.33. Aqui, Salgado faz referência a transubjetividade como referência ao outro. Toma como exemplos a ética do *zoon politikón*, de Aristóteles, o nós hegeliano e a intersubjetividade de Lima Vaz na Ética filosófica

<sup>224</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.34.

profundidade, como cisão da consciência alienada, na divindade pessoal que cria a lei eterna e natural, a que se submete a humana, produto único da consciência jurídica”<sup>225</sup>.

Foi, como afirmado, a ética estoíca que permitiu a desalienação a partir da concepção que une razão humana e divina, uma vez que é capaz o homem de criar leis tão boas quanto às divinas, se obedecidos os ditames da reta razão<sup>226</sup>. É a partir da concepção de *logos*, princípio racional ordenador do caos, que a filosofia da *stoá* tornou-se capaz de operacionalizar esta referida unidade. Uma das regras fundamentais da ética estoíca é a “de viver de acordo com a natureza”, entendida como “viver no conhecimento e aceitação da ordem universal instituída e regida pelo Logos.”<sup>227</sup>

O racionalismo e o rigorismo da ética estoíca colocaram as virtudes, herdadas das virtudes cardeias de Platão, dentre as quais está a justiça, como ciência de determinada virtude. A justiça é a ciência da reta distribuição dos bens individuais. Toda virtude é necessária e suficiente para o alcance da felicidade, além de ser universal, “acessível a todo ser humano”<sup>228</sup>. Lima Vaz explica que a noção de ação reta na ética estoíca reflete a com perfeição a razão reta, é agir perfeito no interior do *logos* universal. Por isso, pressupõe “intenção ou disposição espiritual (*diathesis*), ou seja, o acordo interior com o *logos*”<sup>229</sup> e esse acordo só é alcançável pelo Sábio, constituindo o fim da vida ética: ação virtuosa. Esse dver foi traduzido por Cícero ao latim por *officium* e, segundo Lima Vaz, “diz respeito às ações que são feitas de acordo com a natureza, ou seja, as que são convenientes à natureza e, no caso do homem, à sua natureza racional”<sup>230</sup>.

Já se afirmou que ao direito romano, que operacionalizou a inserção da noção de justiça como noção do direito, servira profundamente a concepção de ética dos estoícos. Mas

<sup>225</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.34.

<sup>226</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.34.

<sup>227</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.144.

<sup>228</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.157.

<sup>229</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.157.

<sup>230</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.157. Interessante notar que Lima Vaz em *Introdução à ética filosófica 1*, p.146, explica que o problema do Destino, que Platão e Aristóteles haviam legado à liberdade na *polis*, tornou-se problema existencial “a reclamar solução imediata e eficaz” no indivíduo helenístico, pois que perdera o “conforto da *polis*” com a perda da liberdade política que os gregos viveram antes do domínio de Alexandre. Os estoícos responderam a este problema absorvendo “a obscuridade do Destino na claridade sem sombras do *Logos* universal, na Providência –pronoia- que dirige infalivelmente coisas e acontecimentos.

a consciência moral da ética da stoá clássica torna-se consciência jurídica no momento romano, produzindo um momento inicial do direito já em seu conceito, *iusti atque iniusti scientia*, movimento dialético do que é justo e injusto, construído pela *recta ratio* humana.

Uma vez que a consciência jurídica descobre que a razão objetivizada nas coisas não a determina, mas que é ela mesma que constrói as coisas próprias do mundo humano, a consciência jurídica se desaliena desta razão universal que aparentemente a determina. Contudo, há ainda um último momento de alienação neste processo dialético da consciência jurídica: o do direito natural. Ainda que seja ela a elaboradora desse direito, ela é ainda abstrata, uma vez que esse direito de todos não é concebido por todos, e sim por uma consciência que “recolheu-se a si e criou esse direito natural, como consciência individual, que deduz da razão pura a lei natural”<sup>231</sup>.

O próximo passo da consciência jurídica na história foi o de conceber que esse direito natural, por ela elaborado, tornou-se valor positivado na declaração de direitos. Ainda mais, objetivado o direito natural na declaração este agora é concebido como produto de um nós: pertencente a todos e posto por todos. Afirma Salgado:

consciência transubjetiva, um nós, que concebe o direito natural não só de todos, mas posto por todos: a declaração de direitos que positiviza os valores concebidos como direitos naturais pela consciência jurídica. Ela, porém, assume também essa competência legiferante e passa a ser criadora desse direito natural<sup>232</sup>.

Veremos que esse momento é o da declaração de direitos, no fim da Revolução Francesa.

Voltando a relação dialética da consciência moral com a consciência jurídica, é preciso dizer que a consciência jurídica é o ponto de chegada, ápice do processo de desenvolvimento do *ethos*. Assim o é pois a consciência moral não é capaz de vencer uma universalidade que se põe como: generalidade que põe o universal no campo do útil, tornando-se consciência poética; ou universalidade colocada no transcendente; ou universal posto em si mesmo de maneira transcendental, na racionalidade abstrata do sujeito moral de Kant<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.35.

<sup>232</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.35.

<sup>233</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.35.

No primeiro caso está a ética clássica. Consciência moral que é dirigida a um fim virtuoso, a felicidade que no caso de Aristóteles está na prática habitual da virtude e na filosofia estóica na ação de acordo com a razão universal que rege a ordenação do mundo. Mas que não supera a generalidade do campo da utilidade: razão que serve a um fim que está fora da consciência.

O segundo fala da concepção da consciência moral cristã medieval, da pessoa moral da cultura cristã. Em Agostinho a ideia de *ordem* é fundamental tanto no campo ontológico como no campo ético. A ordem tem um sentido de ordenação dos elementos na figura do todo, no caso Deus. Ganha dimensão histórica na ação criadora de Deus “no transcorrer de um tempo finito, com seu início e seu fim, pela mediação da encarnação do Verbo”<sup>234</sup>. No campo ético a ideia de ordem liga-se à ideia de fim. Em seu já dito dinamismo histórico, a ordenação ganha caráter de orientação do ser que se submete à sua norma à um fim que “transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização”<sup>235</sup>. A condição de *imagem e semelhança* de Deus orienta o homem no sentido da beatitude definitiva em Deus. O universal da consciência moral, parte da ética, é deslocado para a ordem, retorno à natureza do transcendente, de Deus. A retidão ética exige a persecução do *fim*, a beatitude, e sua realização em Deus. Por isso afirma Lima Vaz:

Em torno, pois, da categoria central de “amor ordenado”, entrelaçam-se os fios da Ética agostiniana, os que provêm da tradição da ética antiga e os que se prolongam a partir do *ethos* neotestamentário e do ensinamento cristão. (...) O caminho da Ética ocidental inflecte aqui em novas direções seus rumos e define-se por largos séculos como Ética cristã.<sup>236</sup>

Em termos jurídicos, a filosofia agostiniana significou o primado da justiça cristã. Não que não se devesse observar e rigorosamente obedecer às leis temporais, mas como primado do alcance de um fim, a lei divina, a justiça de Deus. Ensina Michel Villey, em *La formation de la pensée juridique moderne*:

*Dans la Bible, dans l'expérience juive, dans l'Évangile même, Saint Augustin va découvrir un nouveau type de justice, auquel seul s'appliquent les mots de justice et de droit – un type bien différent du système juridique*

<sup>234</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.188.

<sup>235</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.188.

<sup>236</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, pp.196-197.

*romain. C'est ainsi que sera léguée au Moyen Âge une nouvelle théorie du droit, et de ses sources, et de ses frontières, et de ses contenu.*<sup>237</sup>

O “paradigma maior”<sup>238</sup> da ética medieval é a doutrina de Tomás de Aquino . Para o autor, assim como no pensamento clássico grego, a ética tem de ser precedida por uma Metafísica, uma vez que a estrutura do agir humano encontra-se entre o especulativo e o prático. Aquino integrou em seu pensamento ético os ensinamentos da moral contidos na *Ética a Nicômaco*, contudo inserindo-os numa tradição da cultura cristã, ou seja, da pessoa moral. A tensão da dualidade entre *natureza* e *graça* perpassará todo o pensamento da ética tomásica, sendo a natureza campo de construção de uma ética filosófica, racional, e a graça campo da Revelação divina, supra-racional. A tarefa a que se propôs foi a de conciliar estes dois âmbitos. Caminhando no habito de prática das virtudes, herdado de Aristóteles, Aquino vai definir a vida ética a partir da prática virtuosa orientada a um fim, a beatitude, ajudada pelos dons do Espírito Santo. Explica Lima Vaz:

Em Tomás de Aquino, o dinamismo da beatitude, que tem sua efetivação concreta na prática das virtudes, é alimentado pela *vida teologal* coroada pelos dons do Espírito Santo. O Aquinatense contempla, pois, voltado na sua direção mais profunda para o fim último sobrenatural, todo o longo e trabalhoso caminho para realizar-se moralmente que o ser humano vem percorrendo e que deixa inscrito sobretudo nas vicissitudes e nas múltiplas formas históricas que a noção de virtude conhece nas culturas e nas épocas<sup>239</sup>.

Na *Suma Teológica* Tomás de Aquino trata das leis e regras que comandam a conduta humana: lei eterna, lei natural, lei humana e lei divina revelada<sup>240</sup>. A ideia de direito natural vem, assim como em Aristóteles, da ideia de ordem natural, fim natural do homem, de uma moral substancial que produzirá regras de direito natural universais. No caso tomasiano o direito natural parte da observação das naturais boas inclinações da ação humana e daquilo que não é bom, que produz resultados indesejados. Aquino tem como impossível uma ciência do direito natural, repetindo a ideia de Aristóteles que parte da essencialidade de mudança daquilo que é humano. O direito positivo deveria seguir Algumas regras de direito natural,

<sup>237</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, 1ª edição, 2ª tirage, p. 122. Tradução livre: Na Bíblia, na experiência judaica, no Evangelho mesmo, santo Agostinho descobrirá um novo tipo de justiça, a que só se aplicam as palavras de justiça e de direito- um tipo bem diferente do sistema jurídico romano. É assim que será legado à Idade Média uma nova teoria do direito, e de suas fontes, e de suas fronteiras, e de seu conteúdo.

<sup>238</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.198.

<sup>239</sup> LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição, p.238.

<sup>240</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, 1ª edição, 2ª tirage, p.153.

como “*il faut faire le bien, éviter le mal*”<sup>241</sup> e, sendo assim, nenhuma regra de direito positivo é absolutamente necessária.

O terceiro caso trata do sujeito moral de Kant. Em primeiro lugar é necessário lembrar que neste momento a Filosofia já está sob a égide do sujeito, a chamada Filosofia do Sujeito. É ele que funda todo o conhecimento, é nele que aquilo que se conhece se fundamenta radicalmente. O sujeito moral de Kant funda uma racionalidade abstrata, num objeto transcendental que põe a si mesmo: a liberdade. Contudo esta liberdade é postulada, seu conteúdo é tão somente a igualdade, numa fórmula universal, porém abstrata e formal.

Kant se preocupa com os limites e fundamentos da ação prática do homem em sua moral que é racional, fruto da *razão pura prática*, que legisla em forma de imperativo, tendo seu último grau de expressão o imperativo categórico: “Age apenas segundo a máxima, em virtude da qual possas querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”<sup>242</sup>. A questão que fundamenta a ética Kantiana é a “universal natureza da obrigatoriedade”<sup>243</sup>, mas agora fundamento no sujeito, não mais num ser transcendente ou numa doutrina da felicidade, fundamento estritamente racional que pressupõe a liberdade, mas busca suas leis *a priori* do agir. É por isto que o próprio Kant diz, na *Metafísica dos Costumes*:

Com as leis morais, porém, é diferente. Retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam necessárias. Com efeito, conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossas ações não têm significado moral algum, se o conteúdo deles puder ser apreendido meramente a partir da experiência. E caso alguém se permitisse ser desviado, transformando alguma coisa proveniente dessa fonte em um princípio moral, correria o risco de cometer os erros mais grosseiros e perniciosos<sup>244</sup>.

O sujeito moral de Kant internaliza a lei moral em sua consciência, não conseguindo vencer o momento abstrato de universalidade de uma lei que é tão somente interna: assim, permanecem esferas isoladas o direito e a moral, sendo a moral regida pelos preceitos do *imperativo categórico*, cujas ações que o seguem devem ser fins em si mesmas, fruto de racionalidade que subjaz a liberdade da razão prática humana.

---

<sup>241</sup> VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, 1<sup>a</sup> édition, 2<sup>a</sup> tirage, p. 161.

<sup>242</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, 3<sup>a</sup> edição, p. 140.

<sup>243</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, 3<sup>a</sup> edição, p. 112.

<sup>244</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008, 2<sup>a</sup> edição revista, pp. 57-58.

Assim, é a consciência jurídica o momento de objetividade do *ethos* uma vez que é a “consciência de um nós (que é um eu), cuja objetividade é o seu *ethos*”<sup>245</sup>. A totalidade da objetividade do *ethos* é, na consciência jurídica, universalizada na lei; a subjetividade da consciência moral é objetivizada na consciência de um nós que é um eu, suprassumindo a universalidade objetiva do *ethos* a consciência moral no seu ponto de chegada: a consciência jurídica. O ponto inicial da consciência jurídica é exatamente a particularidade e a subjetividade da moral, sendo o movimento dialético da “universalidade objetiva do *ethos* e da universalidade subjetiva transcendental e transubjetiva do nós”<sup>246</sup> constitutivo do universal do direito.

É a consciência jurídica que superará a dicotomia direito-moral em Kant, uma vez que o direito é ponto de cumeada do processo do ético, que tem em um de seus momentos a universalidade abstrata do eu Kantiano. A consciência jurídica realiza a universalidade formal por meio de sua objetividade e a universalidade material ao captar os valores, que mediados pela política, tornam-se jurídicos. É o que ocorre declaração de direitos, em que a consciência moral passa a ser consciência jurídica por meio da passagem pela consciência política: a constitucionalização dos valores, agora erigidos em direitos fundamentais. A positivação dos direitos fundamentais, inicialmente na declaração de direitos da Revolução, torna a lei um para todos e posta por todos: é a pessoa humana o destinatário e o criador dos valores erigidos em direitos na declaração<sup>247</sup>.

A Revolução Francesa foi, notadamente, um momento em que a consciência jurídica ganha uma evolução notória: a positivação dos valores de liberdade e igualdade. Neste momento ainda a liberdade e a igualdade eram frutos do entendimento abstrato, sendo o direito produzido por uma vontade absoluta de um Estado que é um agregado de muitas vontades individuais<sup>248</sup>. A partir da Revolução a liberdade ganhou forma própria de organização em um Estado constitucional. Contudo o liberalismo “corporifica a liberdade absoluta abstrata”, tendo como consequência o terror. Afirma Salgado:

O terror decorre de uma necessidade dialética e é um momento caracterizador de uma consequência necessária e não contingente. (...) Não se

<sup>245</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.35.

<sup>246</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.36.

<sup>247</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.37.

<sup>248</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p.310.

trata agora do reconhecimento da consciência de si, mas da sua liberdade absoluta; isso, porém, só ocorreria com a eliminação das outras liberdades que também se querem absolutas. O terror é, pois, uma consequência inevitável no processo revolucionário, cujo conteúdo era a liberdade individual<sup>249</sup>.

A consciência prática, que tem em seu primeiro momento a consciência moral abstrata, precisa ser exteriorizada, pela mediação da consciência política, para assim, tornar-se consciência jurídica. As regras de tributação gregas já são um momento constitutivo da consciência jurídica, como vimos, mas ainda expressadas na sua forma moral, de universalidade abstrata e particular.

O pós Revolução viu, sobretudo com a Filosofia de Hegel, a ideia justiça ganhar seus contornos de universal concreto a partir da juridicização do valor do trabalho: ideia de justiça como ideia do direito que realiza a igualdade, a liberdade e o trabalho, que será expresso na forma de direitos sociais. No período contemporâneo se dá no Estado Democrático de Direito que efetiva os direitos fundamentais e “não se define apenas pela estrutura democrática, que é de natureza procedimental, mas pelos valores reconhecidos universalmente a todos e exigíveis por todos como individualmente como seu bem jurídico, como lhes pertencendo”<sup>250</sup>.

Neste sentido é possível entender a afirmação de Salgado:

A consciência jurídica mostra-se como a estrutura do espírito ético, como consciência da totalidade ética, pois que é um processo ético total que começa a) na subjetividade da consciência moral, cuja lei é universalizada abstratamente pelo sujeito (Kant) ou interiorizada pelo sujeito quando objetivamente dada na região da moral positiva; b) desenvolve-se para o momento objetivo do reconhecimento da lei jurídica universalmente posta ou do valor jurídico universalmente reconhecido; c) se consuma na efetividade da decisão jurídica que atualiza o bem jurídico segundo um critério de tributação igualitária, da universalidade e da exigibilidade desse bem jurídico ou direito<sup>251</sup>.

Consciência jurídica que é ponto de chegada do *ethos* ocidental, que realiza sua objetividade e tem na sua própria objetividade o conteúdo do *ethos*. Parte da consciência moral que põe um nós inacabado, abstrato, mas que pela sua exteriorização, na ação política, torna-se consciência jurídica: consciência do justo e do injusto como tributividade de um valor erigido em valor ou bem jurídico exigível e garantido pela força aparelhada; direito do sujeito de direito universal de Roma que se cinde na pessoa moral do medievo; indivíduo livre

<sup>249</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p.312.

<sup>250</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.39.

<sup>251</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.24.

ou cidadão reconhecido nas constituições pós revolucionárias fundadas na *dignidade da pessoa humana*.

Assim é possível chegar e entender a *ideia* de justiça no mundo contemporâneo, fruto de uma dialética em que a consciência moral é mediada pela política e suprassumida em consciência jurídica. O direito é o ponto de chegada do *ethos*, o *maximum* ético e no mundo contemporâneo justo é a efetividade dos direitos fundamentais, positivados e garantidos no Estado Democrático de Direitos. Passemos à exposição, então, dos elementos pesentes na ideia de justiça nos dias de hoje.

### **3.3- *Maximum* ético: efetividade dos direitos fundamentais, Estado Democrático de Direito e *Ideia* de justiça contemporânea.**

A ideia de justiça no mundo contemporâneo deve, segundo Salgado, ser buscada a partir de uma teoria do Estado Democrático de Direito, “portanto direitos fundamentais, como resultado dos vetores dialeticamente opostos da história do Ocidente: o poder como liberdade unilateralizada e o direito como liberdade bilateralizada (ou plurilateralizada)”<sup>252</sup>.

Já vimos que a ideia de justiça é fruto da relação dialética, na qual a política media a consciência moral e a suprassume na consciência jurídica. Aparece num primeiro momento na jurisitica romana; segue seu curso no momento da Revolução e chega ao seu ápice como aparece no mundo contemporâneo. Segue, também, num esquema didático as concepções de Filosofia de cada época: Metafísica do Objeto, Filosofia do Sujeito e Metafísica especulativa. Em verdade, é importante lembrar que em sua exposição, Salgado persegue o fio racional que conduz a ideia de justiça através da história realizando, respectivamente: o valor da igualdade, o valor da liberdade como conteúdo da igualdade, e o valor do trabalho, dando dimensão social à ideia de justiça<sup>253</sup>.

No seu primeiro momento a ideia de justiça fundamenta-se na noção de igualdade, advinda da filosofia grega e juridicizada pela consciência jurídica romana, na justiça como conteúdo do direito, e desdobrada na pessoa moral do medievo. Em Roma o direito é norma

---

<sup>252</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.01.

<sup>253</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, pp.01-02.

que dirige a ação humana, mas que se diferencia das demais pela “*forza coattiva, in quanto lo Stato ne impone l’osservanza e ne assume la tutela*”<sup>254</sup>. O direito romano realizou a ideia de igualdade como igualdade perante a lei, de maneira extremada, como nos ensina Jhering. O problema do conteúdo de injustiça quando há tratamento igual de desiguais não ficou bem resolvido na jurística romana e seu espírito de igualdade. Diz Jhering que este espírito de igualdade: “se manifesta ainda mais pela sua tendência à generalização, na mais ampla proporção, do mesmo modo que por sua extremada repugnância em particularizar.”<sup>255</sup>

É com a declaração de direitos, resultado da Revolução Francesa, que os direitos fundamentais ganharam seus contornos de positivação, agora declarados como direitos dos homens. Veja seu artigo 1º da Declaração: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos.”<sup>256</sup>. É neste momento que Salgado afirma que a ideia de justiça realiza a liberdade como conteúdo da igualdade. Salgado enxerga na Ideia de Justiça em Kant três aspectos de desdobramento da liberdade, a saber: justo é aquilo que reconhece o direito natural, inato, a liberdade como igual a todos os seres humanos; por outro lado, o justo realiza a liberdade externa de cada indivíduo, com o limite na igualdade, compatibilizando-as e tornando possível a convivência em sociedade; por fim, a lei que realiza a liberdade como autonomia, aproximando-se de um princípio de racionalidade, por meio da vontade geral de que cada um deve participar, garantindo a paz perpétua no reino dos fins<sup>257</sup>.

Esta ideia de justiça, porém, ainda está no plano apenas formal, cabendo a Hegel “abrir a perspectiva para a fixação do justo pelo critério do trabalho”<sup>258</sup>, inserindo a ideia de justiça social, entendendo a liberdade de forma dialética ao inserir em seu pensamento a noção de domínio da natureza. Hegel, segundo Salgado, liga a liberdade ao trabalho, uma vez que ao formar um objeto pelo seu trabalho o homem “forma-se a si mesmo como homem livre, alcança a consciência da liberdade”<sup>259</sup>. No momento da sociedade civil, cujo resultado

<sup>254</sup> BONFANTE, Piero. *Istituzioni di diritto romano*. Torino: Giappichelli: 1951, 10ª edizione, p. 06. Tradução livre: força coativa, enquanto o Estado a impõe a observação e assume sua tutela.

<sup>255</sup> JHERING, Rudolf von. *O espírito do direito romano. Volume I*. Tradução de Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba, 1943, 1ª edição, p. 68.

<sup>256</sup> Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. *Apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *Constituinte e Constituição*. Texto para conferência. Belo Horizonte: 1985, p.24.

<sup>257</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, 3ª edição, pp. 252-253.

<sup>258</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, 3ª edição, p. 256.

<sup>259</sup> TOTA, Enzo. *La libertà, Saggi su Kant, Hegel e Croce*. Napoli: Giannine, 1959. In *Hegel Studien*, Bonn, Bouvier, 2, p. 373. *Apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, p.450.

dialético será o Estado, Hegel diz não poder serem separadas as noções de liberdade e trabalho, como agir livre que sabe da liberdade. Técnica e trabalho, o fazer do homem são instrumentos para sua realização ética, forma de humanização da natureza<sup>260</sup>. O trabalho, forma pela qual o homem forma o mundo e se forma por ação reflexa, entra na *ideia de justiça* e produzirá, assim, o reconhecimento de seu valor na forma de direitos fundamentais, na justiça social.

As noções de direitos fundamentais, na dimensão que for, seguirá a realização jurídica, ou seja, posituação nas Constituições dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos, dos valores consagrados pela cultura Ocidental. Direitos fundamentais são direitos positivados, fundadores de uma ordem jurídica determinada, portanto constitucionais, “matrizes de todos os demais direitos; sem os quais não podemos exercer muitos outros”<sup>261</sup>. Os direitos fundamentais, na sua evolução histórica, obedecem a três momentos: aparecimento na consciência; declaração positiva e, por fim, a realização como concretos e eficazes<sup>262</sup>.

A noção de direitos fundamentais está intimamente ligada à história do constitucionalismo, concebido o Estado como limitação do poder do déspota, deslocamento da fonte de poder para a vontade geral do povo. Isto porque a limitação do poder do Estado, a que ele mesmo se submete, se dá na noção de direitos fundamentais das pessoas: são eles mesmos que limitam o poder estatal. Salgado ainda afirma que os direitos fundamentais como direitos tem de compor o quadro de normas de uma Constituição, mas como valores são dela independente, ou seja, são reivindicáveis mesmo que alguma Constituição seja alheia aos valores erigidos na cultura da sociedade civilizada<sup>263</sup>.

Isto se dá em função do duplo caráter dos direitos fundamentais: são formalmente garantidos nas constituições como direitos; são materialmente pré-constitucionais, consagração de valores historicamente desenvolvidos na cultura e que garantem a organização de uma sociedade civilizada. Com põe o “quadro ideológico de opção do constituinte”<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, pp.451-452.

<sup>261</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82,, 1996b, pp. 15-69.

<sup>262</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.16.

<sup>263</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.17.

<sup>264</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.17.

Já dissemos que os valores desenvolvidos na cultura ocidental, que se revelaram na ideia de justiça, é que darão base aos direitos fundamentais. Eles, por sua vez, necessitam da declaração positiva e da posterior constitucionalização para se tornarem direito efetivo, o que ocorre no mundo contemporâneo, precisamente no Estado Democrático de Direito. Daí pode-se dizer que estes direitos fundamentais se desenvolveram em dois centros: de direitos individuais, cujo centro de convergência é a liberdade e de direitos sociais, cujo centro de convergência é o trabalho, dialeticamente articulados. Segundo Salgado “daí o conceito de direitos das pessoas ou direitos humanos que, por sua vez, encontram sua plena eficácia ou realidade na composição com os direitos políticos”<sup>265</sup>.

Os direitos individuais surgem da necessidade dos teóricos franceses em realizar os valores de liberdade e igualdade como direitos das pessoas. Era necessário “realizar esse princípios fundamentais na sociedade, vítima do despotismo”<sup>266</sup>. A Declaração de Direitos da revolução francesa é fruto de longa gestação de valores, origem mais próxima da noção de direitos fundamentais: se coloca com pretensão de uma declaração de validade universal, tanto que até hoje válida, não como afronta a um rei específico. Pretende extirpar da estrutura do Estado, de uma vez por todas, as estruturas despóticas, uma vez que universal. Esta primeira forma de aparecer dos direitos fundamentais centrou-se na questão dos direitos individuais, mas não deixou por completo de fora de si os direitos sociais e os direitos políticos, como, por exemplo, na garantia de sufrágio universal ou na cogitação de Rousseau sobre a reforma agrária<sup>267</sup>. No Estado Liberal a noção de direitos fundamentais vem para limitar o poder do próprio Estado por meio da noção dos direitos individuais. A natureza dos direitos individuais no liberalismo clássico é de limitar o poder, não garantindo que este seja deslocado para seu verdadeiro titular: o povo. Em princípio, estes direitos que limitam o poder de um soberano no Estado são voltados apenas ao indivíduo, privando o Estado de preocupações econômicas e sociais<sup>268</sup>. Os direitos individuais podem ser elencados em: direito à vida, direito à integridade, propriedade, segurança, igualdade e liberdade. Note-se que o direito a igualdade neste momento é fruto de uma noção aritmética, o que pode causar o injusto caso se tomem relações desiguais. Mas é importante notar que, mesmo num momento

---

<sup>265</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.18.

<sup>266</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.22.

<sup>267</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.23-24.

<sup>268</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.26.

inicial, os direitos fundamentais aparecem como limitação ao poder estatal no direito do indivíduo: norma constitucional à qual o próprio soberano se submete.

O Estado Liberal clássico é momento que precede o Estado Democrático de Direito, tendo sido forjado, sobremaneira na França, como limitador do poder de um só, da liberdade unilateralizada, característica do *Ancien Régime*. Neste sentido que Carlos Ari Sundfeld diz que o que há de *significativo* no período é

que os sujeitos incumbidos de exercer o poder político deixarão apenas de impor normas aos outros, passando a dever obediência a certas normas jurídicas cuja finalidade é impor limites ao poder e permitir, em consequência, o controle do poder pelos seus destinatários<sup>269</sup>.

Pode, também, neste momento, Jellinek dizer, na sua análise dos fins do Estado, que cabe a eles não somente manter seu poder político, mas “*cooperar a la evolución progresiva; en primer lugar de sus miembros, no sólo actuales sino futuros, y además, colobarar a la evolución de la especie*”<sup>270</sup>.

À ideia de direitos fundamentais sociais, ou direitos sociais, serviu o valor do trabalho, inserto pela filosofia hegeliana na *ideia* de justiça, considerando o trabalho como o fazer humano dialeticamente articulado com a noção de liberdade<sup>271</sup>. Surgem, então, com a concepção de Estado Social, ligados mais precisamente ao conceito de trabalhador. Segundo Salgado, Estado Social é aquele que declara como sua finalidade precípua a realização da justiça social, dos direitos sociais. É em Hegel que, pela primeira vez, o trabalho escravo fora valorizado, uma vez que motor da história na sua tentativa de libertação<sup>272</sup>. Agora a questão que se coloca não é a busca da liberdade do trabalhador, mas sim “*buscar possibilidades de sua justa participação na riqueza social*”<sup>273</sup>.

A riqueza a ser repartida, sob a égide dos princípios de igualdade proporcional, geométrica, é tomada em duas dimensões: material e espiritual, sendo que recebe cada um conforme seu mérito, aferido pelo trabalho. Aqueles que não podem trabalhar também devem receber seu quinhão, vez que seu mérito está inserido na noção de *dignidade da pessoa*

<sup>269</sup> SUNDFELD, Carlos Ari. *Fundamentos de Direito Público*. São Paulo: Malheiros, 2008, 4ª edição, 9ª tiragem, p.35.

<sup>270</sup> JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Traducción de Fernando de los Rios. Buenos Aires: Albatros, 1954, p.196. Jellinek falece em 1911, portanto, sem poder acompanhar a evolução histórica do Estado que culmina na noção de Estado Social

<sup>271</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição, pp.447-467.

<sup>272</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, pp.40-41.

<sup>273</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.42.

*humana*. As raízes mais remotas da justiça social estão nas longínquas obras de Platão e Aristóteles: pela justiça como regra de distribuição, justiça distributiva, que dará a cada um o que lhe é devido. Desta vez o critério é o mérito, o trabalho.

O Estado Contemporâneo incorporou em si a justiça social como tarefa sua, das mais urgentes. Segundo Salgado, “o fez pela consagração no documento básico da sua estruturação jurídico-política sob a forma de declaração dos direitos sociais fundamentais do homem<sup>274</sup>. A noção de direitos sociais apareceu positivada nas Constituições, pela primeira vez, no início do século XX, precisamente na Mexicana de 1917, na Soviética de 1918 e na Alemã, de Weimar, de 1919<sup>275</sup>. Esta última, por exemplo, consagra em seu artigo 163 a obrigação que tem todo alemão de “desenvolver suas potencialidade corporais e espirituais segundo exige o bem da comunidade”<sup>276</sup>.

Ao Estado Social coube, então, a finalidade precípua de garantir os direitos ligados ao trabalho, como direito ao trabalho, garantia de emprego, co-gestão, direito à justa remuneração e direito de greve. Estava formada e constitucionalizada a base daquilo que se conhece como *Direito do Trabalho*, que descenderá aos pormenores da regulamentação trabalhista com o fundamento nos direitos fundamentais sociais. No Estado Social vale a máxima da proteção da igualdade tomado seu sentido geométrico, com resultado na intervenção e na proteção estatal, uma obrigação de fazer que o Estado cria para si mesmo. Afirma Márcio Túlio Viana, analisando os papéis da CLT no Brasil de hoje:

Muitos conservadores já não dizem – pelo ou menos não todos, ou com tanta certeza- que nesse mundo basta trabalhar para ser feliz, ou que a pobreza é culpa do pobre. Nem se limitam a ensinar –como ensinava um economista famoso- (referindo-se a Adam Smith em *Riqueza das Nações*) que, se deixarmos livre a *mão invisível do mercado*, a própria miséria se resolve<sup>277</sup>.

Além dos direitos ligados ao trabalho, os direitos sociais obrigam o Estado à prestação de direito à saúde e educação. A questão que agora se põe, que parece apenas terminológica, é

<sup>274</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.43.

<sup>275</sup> Não descendermos aos pormenores da doutrina socialista nem do direito soviético, que pugnou, inspirado na doutrina marxista do materialismo histórico e da revolução, pelo fim da propriedade privada, dentre outras notáveis diferenças. Sobre o tema ver *Sowjet Ideologie heute*, WETTER, Gustav A., Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1962, pp. 211-234.

<sup>276</sup> Texto integral do art. 163: Notwithstanding his personal liberty, every german is obliged to invest his intellectual and physical energy in such a way as necessary for public benefit. Every german shall be given the opportunity to earn his living by economic labour. In case appropriate job can not be provided, he will receive financial support. Further details are specified by Reich Laws. Acessado em: [www.zum.de](http://www.zum.de). Último acesso em 22/11/2016.

<sup>277</sup> VIANA, Márcio Túlio. *70 Anos de CLT. Uma história de trabalhadores*. Brasília: TST, 2013, 1ª edição, p.145.

na verdade fruto de uma grande “síntese entre os direitos individuais e sociais”<sup>278</sup>: os direitos humanos<sup>279</sup>. Todos os direitos acima expostos são, segundo Salgado, direitos da pessoa humana, constitutivos da pessoa humana e, como direitos, só podem ser concebidos no espaço da liberdade. Direitos fundamentais, os individuais e os sociais constituem, então, os direitos humanos, com os quais “se pretende realizar o bem estar do homem e uma sociedade racionalmente organizada”<sup>280</sup>. Adverte, também, que a garantia destes direitos estão em uma sociedade democrática, na qual a consecução destes direitos reside na garantia do exercício do poder político. Neste momento a *ideia de justiça* contemporânea inclui em seu bojo o exercício do poder político, suprassumindo-o na forma de *direitos políticos*.

Salgado fala serem os direitos políticos “forma superior de realização dos direitos fundamentais”<sup>281</sup>. Retoma, para expor seu raciocínio, a distinção que Aristóteles faz entre as dimensões biológica e racional do homem. A partir dessa duplicidade antropológica, lembrando que Aristóteles escreve circunscrito à uma lógica formal, portanto analítica, distingue a vida teórica (*bios theoretikós*) da vida prática (*bios praktikós*): a primeira é a contemplativa; a segunda diz respeito a ação do ser no mundo, uma vida ativa que age na realidade. Ambas constituem momentos da totalidade da vida humana, como natureza e razão<sup>282</sup>.

Se assim é, encontra-se a possibilidade que tem o homem de agir no mundo, transformando-o ao mesmo tempo em que se transforma. Ao agir o homem cria cultura e ao mesmo tempo se forma, se modifica. Isso só é possível ao ser dotado de razão, pois que não determinado pelos instintos, e, em consequência desta ação não determinada, de liberdade. Se não fosse racional agiria o homem como um animal que age por instinto, ainda que construa ou modifique a natureza, caso de um joão-de-barro ao construir sua casa (Salgado cita como exemplos as abelhas ou o castor<sup>283</sup>). Seriam, então, as inexoráveis leis do instinto as

---

<sup>278</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.56.

<sup>279</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Constituinte e Constituição*. Texto para conferência. Belo Horizonte: 1985, p.16-17.

<sup>280</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.57.

<sup>281</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.57.

<sup>282</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.57-58.

<sup>283</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.59.

responsáveis pela ação do homem, caso assim fosse. Contudo, o homem ao criar o faz de forma livre, porque racional, uma vez que dá sentido àquilo que cria.

Kant dizia ser a liberdade um postulado fundamental, exigência lógica de explicação da *causa sui* da ética humana, seja na ordem normativa da moral, na política ou no direito<sup>284</sup>. Se assim é, qualquer ordem que regule a vida humana só faz sentido por ser o homem racional e livre. Por isso as ordens normativas servirão para a vida em sociedade, organizada de maneira racional e livre.

Já se expôs que, em Hegel, o saber da liberdade, por meio do trabalho, ocupa lugar central na Filosofia. É valor dialeticamente suprassumido na *ideia* de justiça. Para Hegel, este saber da liberdade é fundamental e se realiza plenamente no Estado, “*habitat* da liberdade”<sup>285</sup>, realizando uma vida social plenamente racional. Para Hegel o Estado é “momento superior, forma de organização e de realização da liberdade”<sup>286</sup>. Se cada um realiza sua liberdade no todo social e o todo social se realiza na liberdade de cada um, todos passam a participar do poder do Estado, não mais exercido por um só. O poder agora é concreto, não mais abstrato, é a própria sociedade civil, na medida em que

cada um dos seus indivíduos não busca a realização exclusiva dos seus interesses particulares, mas como cidadão, realiza conscientemente, como membro da sociedade, o interesse de todos isto é, tem em mira a realização do interesse de todos como forma de realização dos seus interesses<sup>287</sup>.

Ao pensar na realização dos interesses de todos, o cidadão age conscientemente para realizar seu interesse. O interesse de todos é o da razão; da liberdade, pois. Manifesta-se, então, como livre organização das normas que vão reger a sociedade, como forma de participação na organização e exercício do poder político. Dessa maneira o Estado é um todo

---

<sup>284</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.59. Vale lembrar que Kant procura construir um fundamento último, racional e somente racional, da ação do homem, seja no campo moral, político ou jurídico. Tenta, pois, achar a causa incausada da razão prática humana, sobretudo na *Crítica da razão prática*, que não recorresse senão a razão do sujeito que funda a realidade filosófica, escapando do transcendente ou do mero sentimentalismo. Esta *causa sui* é a liberdade

<sup>285</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.61.

<sup>286</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.61.

<sup>287</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.59.

orgânico, em que parte e todo, indivíduo e sociedade, não podem ser pensados de maneira separada: são momentos do todo dialeticamente articulados<sup>288</sup>.

No mundo contemporâneo a forma de ordenação racional e livre se mostra como a “consciência, em primeiro lugar, dos direitos fundamentais da pessoa humana e, em segundo lugar, a exigência de sua realização”<sup>289</sup>. Salgado diz que nesse momento aparece uma oposição da dialética interna do Estado: momento abstrato, separado da sociedade civil; momento de estruturação pelo poder de um ou de um grupo (totalitarismo e oligarquia, respectivamente); por fim, forma de realização consciente da liberdade de todos, ao que chama de democrático. É democrático porque e na medida em que a liberdade se realiza como participação de todos na organização e exercício do poder, sendo esta característica a própria liberdade. Para ser efetiva, essa liberdade tem de ser exercida de forma concreta, superando interesses privados. Isso ocorre no campo dos direitos políticos. São os direitos políticos, então, *forma superior de realização dos direitos fundamentais*, pois que expressam a igualdade e a liberdade, entendida como autodeterminação.

Os direitos políticos podem ser assim especificados. Em primeiro lugar o cidadão como titular do exercício de uma parcela do poder do Estado, podendo este poder ser exercido diretamente, votando uma lei ou Constituição, ou indiretamente, desdobrando-se em direito a votar e ser votado. Este poder exercido pelo cidadão pode ser constituinte de um Estado, votando uma Constituição, ou constituído, caso em que a Constituição do Estado já está em vigor. O poder constituinte pode ser exercido, também, de maneira direta ou indireta. Em segundo lugar, pode ser direito de resistência<sup>290</sup>, no caso em que há descumprimento de uma norma constitucional, levando a risco a existência da própria ordem constitucional. Pressupõe o direito de resistência, então, uma norma superior violada. Por fim, aparece como direito de destituição, quando o povo pode destituir seus representantes por não cumprirem os

---

<sup>288</sup> HEGEL, G. W. F. *Principes de Philosophie du Droit*. Traduction d'André Kaan et préface de Jean Hyppolite. Gallimard: Paris, 1940, 7<sup>a</sup> édition, pp.190-191.

<sup>289</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.63.

<sup>290</sup> Direito de resistência não se confunde com desobediência civil. Na desobediência civil há uma norma jurídica positivamente válida que é descumprida. Não é necessário que seja uma norma constitucional. Gandhi dizia que uma norma injusta deve ser descumprida, na sua luta contra o *apartheid*. Esta é, grosso modo, a ideia da desobediência civil. Patrus Ananias, em Estado de necessidade e desobediência civil traça algumas linhas desta concepção que vincula ao estado de necessidade de alguém, enquanto prima por garantir suas condições de sobrevivência. Ver SOUSA, Patrus Ananias. Estado de necessidade e desobediência civil, in *Saber filosófico, história e transcendentalidade*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio Lima Vaz em seu 80º aniversário. Organização de João A. Mac Dowell. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 333-339.

programas partidários ou por ato inequívoco de infidelidade com os compromissos assumidos com o povo<sup>291</sup>.

É por meio dos direitos fundamentais que o direito realiza os valores que o fio condutor racional da história do ocidente iluminou, como participantes efetivos da *ideia* de justiça: igualdade, liberdade e trabalho. Foram desdobrados e declarados como direitos para, por fim, serem positivados nas constituições dos Estados Democráticos de Direito. Sua dupla vertente aponta para a noção deste Estado: os direitos fundamentais constituem as regras de limitação do exercício do poder estatal e, ao mesmo tempo, trazem conteúdo justo ao direito. Vale dizer: é por meio deles que o Estado se torna democrático, pois que o poder é de titularidade de todos; e de direito, pois que o próprio Estado se submete às suas regras. Não são meros limitadores de poder: trazem ao direito o conteúdo da realização da liberdade, fruto do processo dialético que define os valores constitutivos do justo.

Assim é possível entender a afirmação de Salgado, sobre a inversão da *Filosofia do Direito* de Hegel: “Não o político, o Estado, tem a primazia do conceito ou momento de chegada do processo ético. É o direito que ocupa esse lugar superior no histórico do ético.”<sup>292</sup>. O Estado Democrático de Direito põe o direito em seu centro, na forma de direitos fundamentais, submetendo-se a ele e realizando, assim, de maneira plena a liberdade humana. O político torna-se instrumento de realização deste direito, com vistas ao resguardo dos direitos fundamentais da pessoa. Por isso o direito é o *maximum* ético, o *locus* próprio da plena realização da liberdade da pessoa humana. É, neste sentido, ponto de chegada da processo do *ethos* no Ocidente.

A *ideia* de justiça contemporânea suprassume todo o processo histórico de construção da *ideia* de justiça ocidental, desde seus primórdios inspirada no valor da igualdade, passando pela liberdade como conteúdo da igualdade, e o trabalho, na forma de direitos fundamentais, positivados nas constituições do Estado Democrático de Direito.

Por isso pode-se dizer que a *ideia de justiça* como se mostra no mundo contemporâneo é a *efetividade dos direitos fundamentais, no Estado Democrático de Direito*. Direito esse que

---

<sup>291</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p.65.

<sup>292</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.15.

aparece como *maximum ético*, “declaração e fruição dos direitos fundamentais atribuídos ao sujeito de direito universal”<sup>293</sup>.

Resta agora somente explicar como, para Salgado, esta justiça aparece como universal concreto, justiça universal concreta: a *planetarização do direito Ocidental*.

#### **4- A EXIGÊNCIA QUE PORTA A IDEIA DE JUSTIÇA DE SUA PLANETARIZAÇÃO: A JUSTIÇA UNIVERSAL CONCRETA.**

A exposição até aqui feita conta a dialética interna da *ideia* de justiça, que como num espiral, repete-se até encontrar sua forma mais perfeita de aparecer: no mundo

---

<sup>293</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.18.

contemporâneo. O pensamento do direito romano já trazia o direito em seu conceito, conforme explicado, inclusive no desenvolvimento de suas categorias de existência e essência. Foi a jurística romana resultado do vetor apontado pela totalidade imediata do *ethos* grego, que não separava moral e direito, retoma sua unidade dialeticamente considerada ao suprasumir a moral, mediada pelo político, no conceito de direito, entendida a justiça como elemento fundamental do próprio direito: *iusti atque iniusti scientia, ius suum cuique tribuere*. Foi com a racionalização do direito, mais precisamente com sua concepção científica, e no reconhecimento da dialeticidade do direito, justo e injusto, além da inserção da justiça no conceito de direito, que os romanos deram um passo decisivo para aquilo que se entende por direito no Ocidente. Não é a mera ‘codificação’ que dá a nota distintiva da jurística romana: é seu tratamento racional, no plano científico e filosófico.

Esta dialética da *ideia* de justiça continuou seu caminho, apontando o fio de racionalidade que iluminou a cultura daquilo que foi produzido juridicamente no Ocidente: passou pela declaração de direitos da Revolução, momento em que a liberdade dava conteúdo a igualdade, mostrou-se como justiça social, reconhecendo o valor do trabalho e, por fim, revelou-se na positivação dos direitos fundamentais nas constituições dos Estados Democráticos de Direito, fundados no valor da dignidade da pessoa humana, e que para ela aponta a sua efetiva realização. Efetividade dos direitos fundamentais no Estado Democrático de Direito, fundados na dignidade da pessoa humana, de um direito que aparece como *maximum* ético, ponto de chegada e unidade da processualidade do *ethos* ocidental, seu momento maior de unidade. Eis a *ideia* de justiça contemporânea.

O Estado Democrático de Direito é, então, necessário para consecução do bem comum, na medida em que este é a realização do bem de cada um, uma vez que é assim que se alcança a sociedade livre, que realiza a liberdade. A realização da liberdade, por sua vez, é a realização da liberdade de cada cidadão, suportada pela legitimidade de um poder constituinte, de “caráter jurídico”, pois que senão a liberdade de um só aniquilaria a liberdade dos demais<sup>294</sup>. Segundo Salgado: “Essa necessidade se mostra ainda mais evidente quando se pensa numa garantia de paz internacional, para a qual devem ser considerados os Estados singulares empírica e normativamente”<sup>295</sup>.

---

<sup>294</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição.

<sup>295</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.254.

No período moderno a vontade política ganhou preponderância e, por isso, foi possível a elaboração do *positivismo jurídico* nas suas mais diversas formas: não é a razão valorativa que dá origem ao direito, mas exclusivamente a vontade do soberano, fundada numa razão puramente procedimental<sup>296</sup>. Vale dizer: neste caso o direito se reduz à mera procedimentalidade, formalidade, como queria Kelsen na *Teoria Pura*. Bastava uma norma ser válida, isto é, produzida por quem de competência, e que formalmente não infringisse uma norma superior. O direito era direito válido, sem conteúdo, não justo<sup>297</sup>.

A questão é, no fundo, de origem do poder criador do direito, de legitimidade. Ora, se o direito imediatamente produzido é fruto de um contrato entre vontades conscientes, expressa, sobretudo a ideia de autonomia da vontade. Contudo, isto é conceito de direito privado, vontades livres que se determinam pelo diálogo. Deslocado para o direito público por força do indivíduo livre, torna-se legitimidade, poder decorrente da vontade do povo. Ocorre que o hipotético pacto que funda o Estado está caucado em uma noção formal de liberdade como autonomia da vontade<sup>298</sup>.

Para que seja válido, ao direito não basta esse momento formal de constituição. É necessária a reflexão racional de seu conteúdo, os valores já expostos que, tribuíveis aos seres humanos, darão origem aos direitos fundamentais. Vale recordar o duplo caráter que exercem os direitos fundamentais: se de um lado constituem limites ao exercício do poder, submetendo até o Estado ao direito, por outro são a fonte do conteúdo do direito justo, realização dos valores de liberdade, igualdade e trabalho como direitos de cada ser humano. Aqui reside a razão pela qual este momento formal de constituição do Estado moderno não é suficiente ao direito. O Estado Democrático de Direito une à vontade política a razão ética, exigindo um momento de apreensão de conteúdo axiológico, desenvolvido historicamente pela razão, segundo o valor fundamental da *dignidade da pessoa humana*. Assim sintetiza Salgado:

A declaração de direito passa a ser, portanto, o elemento nuclear das constituições dos Estados Democráticos de Direito e o Estado, na forma procedimental da vontade que dá origem à legitimidade do seu poder, a

---

<sup>296</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, pp.254-255.

<sup>297</sup> Ver KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009, 8ª edição. Não se olvida do esforço de Kelsen em construir uma teoria científica do direito, em moldes neo-kantianos, com método (normogonia) e objeto (norma jurídica) próprios.

<sup>298</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.255.

forma democrática, passa a constituir o instrumento capaz de declará-las e garantir, por intermédio dos mesmos titulares de direitos, a sua fruição e seu exercício<sup>299</sup>.

Sendo assim, o Estado Democrático de direito é momento de chegada: garante a validade formal fundada na autonomia da vontade e encontra o conteúdo do direito nos valores racionalmente desenvolvidos, na forma de justiça, boa lei, determinando, assim, seus fins éticos<sup>300</sup>. O Estado contemporâneo opera a unidade da procedimentalidade política, estatuída por razão instrumental, com o ético, conteúdo valorativo expresso no direito, posto pela razão. Assim, realiza a liberdade, em última análise, como “ordem social justa, uma ordem jurídica na qual a vontade política democrática e a razão prudencial ou valorativa do direito atuam na realização do bem comum”<sup>301</sup>.

A *ideia* de justiça contemporânea é, então, essa inteligibilidade da processualidade histórica do direito, expressa efetividade do direito em uma ordem social justa e vocacionada para o universal. Tem como centro e conteúdo valorativo a declaração de direitos, que exprimem valores construídos pela cultura, conscientemente declarados e positivados nas constituições dos Estados Democráticos de Direito. O resultado desse processo é o sujeito universal de direito munido de uma “*actio* representativa de toda a comunidade” e titular de direitos fundamentais, que não podem ser senão universais. Esses direitos fundamentais universais são resultado dos vetores racionais históricos que apareceram como: intuição destes valores, dotados de exigibilidade e universalmente tribuíveis; declaração e reconhecimento por ato de vontade, positivando-os nas constituições; efetivação pela fruição e exercício pelo sujeito de direito universal<sup>302</sup>. Este é o significado que Salgado atribuiu a *justiça universal concreta*.

A justiça é universal, para ser efetivada, só pode ser entendida como ao alcance de todos os seres humanos. Sobretudo se tomada na sua dimensão social, a *ideia* de justiça, vocacionada que é para o universal, não pode restar como de um só povo, ou somente dos povos dos Estados economicamente desenvolvidos. Exige ser realizada em todas as sociedades, das mais às menos prósperas, podendo assim se inserir todas na totalidade da

<sup>299</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.256.

<sup>300</sup> Para entender a evolução do Estado Ético, ver SALGADO, Joaquim Carlos. *Estado Ético e Estado Poiético*. In *Revista do Tribunal de Contas do estado de Minas Gerais*. Edição de 2002. Acesso em [www.tce.mg.gov.br/revista](http://www.tce.mg.gov.br/revista). Impresso em 02/04/2008

<sup>301</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.257.

<sup>302</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.257-258.

humanidade. Salgado afirma que é necessário haver uma parceria entre os Estados, entre os povos, em uma relação de cooperação. Sem “se levar a efeito uma globalização jurídica”<sup>303</sup> não podem ser consideradas justas as sociedades francesa, alemã, estadunidense.

O que se entende, então, por globalização jurídica? Significa dizer que a *ideia* de justiça deve se realizar concretamente para todo e qualquer ser humano que viva na Terra. As condições de vida estabelecidas devem ser iguais para cada um por serem todos universais e iguais. Se assim é, deve ser estabelecido um “sistema de compensação” no qual os países economicamente prósperos contribuam para um “fundo internacional, por quotas”, que financie os menos privilegiados, para que estes se desenvolvam e, assim, se alcancem condições mínimas de igualdade material e cultural. Esta é a única maneira de realizar a justiça, precipuamente na sua dimensão social<sup>304</sup>.

O terceiro valor da justiça na Revolução, a *fraternité*, pode ser entendida como solidariedade, e a solidariedade como direito, portanto exigível na sua essência. Trata-se da superação do momento da globalização econômica pela jurídica, isto é, de ultrapassar o momento meramente poético da globalização dentro do Estado, efetivando-a num “momento de justiça universal concreta”, iniciando-se pelo reconhecimento de todos os seres humanos como “sujeitos universais de direitos universais”. Um primeiro passo neste sentido foi dado pela declaração na carta das Nações Unidas.<sup>305</sup>

Este sujeito universal de direitos universais, segundo Salgado, é entendido de maneira análoga ao cosmopolita de Kant. Em *Idée d'une histoire universelle cosmopolite*, Kant afirma:

*Vu que les hommes, dans leurs entreprises, ne se comportent pas seulement de manière instinctive, et qu'ils n'agissent pas non plus, dans l'ensemble comme citoyens du monde raisonnables selon un plan concerté, vu cela donc, il ne paraît pas qu'une histoire conforme à un plan (comme c'est le cas chez les abeilles et les castors) soit possible pour eux.*<sup>306</sup>

<sup>303</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.256.

<sup>304</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.256.

<sup>305</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.256.

<sup>306</sup> KANT, Immanuel. *Idée d'une histoire universelle cosmopolite*. Traduction de Philippe Folliot. Québec: Université du Québec, 2002, p.06. Tradução livre: Visto que os homens, nos seus empreendimentos, não se comportam somente de maneira instintiva, e que não se comportam também como cidadãos racionais do mundo segundo um plano combinado, não parece que uma história determinada (como é para as abelhas e para os castores, seja possível para eles.

O que quer dizer Kant nesta afirmação é que o homem, como cidadão racional e do mundo que é, deve construir uma história de si mesmo sob este ponto de vista, uma vez que ao ser humano é impossível construir uma história nos mesmos termos determinados e individuais, que podem os animais. Uma história humana, então, só pode ser feita do ponto de vista cosmopolita.

Na justiça globalizada aquilo que Kant postulou, a *Weltrepublik*, baseada na visão cosmopolita, deve ser pensada de maneira concreta, a começar pela efetivação de uma justiça universal. A efetividade dos direitos contidos na Carta das Nações Unidas, de forma análoga ao que ocorre nas constituições, só será efetivo quando houver gozo q fruição dos “mesmos direitos fundamentais por todas as pessoas de todas as nações”<sup>307</sup>

O que possibilita isto é a noção de responsabilidade solidária entre os povos. Os direitos dos povos têm, na sua negação interna, a ideia de que são também deveres. A cada direito corresponde um dever, são faces de uma mesma moeda que constrói o sujeito de direito. Assim, o direito exercido sem o dever correspondente gera a injustiça, a violência, a anti-razão. O dever correspondente à fruição dos direitos de um povo é sempre considerado diante de um outro, no caso outro povo, com o qual há o dever de solidariedade na igual fruição. Não é que se exija um Estado Universal: a soberania, dado ético do Estado permanece. Mas para o alcance da paz mundial. O momento ético da globalização, por exigência da *ideia* de justiça, tem que se dar na forma de cooperação entre os Estados, forma de concretizar a uma justiça universal, dando efetividade aos direitos fundamentais. Este é o “ponto de partida para uma paz entre as nações”<sup>308</sup>.

Salgado assim encerra a exposição da *ideia* de justiça no mundo contemporâneo, que por exigência lógica, não se encerra somente dentro de um Estado específico. Por construção análoga àquela que dá efetividade aos direitos fundamentais contidos em uma constituição, a justiça deve ser globalizada, planetarizada. Assim, o processo que se inicia na pessoa volta e se encerra na pessoa. “A pessoa moral que está à base de todo esse movimento do ético, moral e direito, encontra-se também no final do processo não apenas como realização imanente da

---

<sup>307</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.260-261.

<sup>308</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.261-263.

justiça, mas como abertura para o transcendente, região que a competência material da Ciência do Direito e da Filosofia do Direito não pode explorar”<sup>309</sup>.

## 5- CONCLUSÃO.

Diante da exposição apontam-se, então, as conclusões a que se chegou.

- 1- No Sistema filosófico de Hegel a Lógica é o ponto de cumeada, sua *pedra angular*. É fundamentação rigorosa, científica, do Absoluto, do pensamento da totalidade. É o momento em que o *pensamento pensa o pensamento*, cumprindo, assim, a tarefa de unidade a que se propôs o *Idealismo Alemão*. A Lógica, Filosofia *tout court*, revela o real na sua estrutura dialética.

---

<sup>309</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição, p.264.

- 2- O Absoluto é imanente a todo o Sistema de Hegel. Está representado na religião cristã, na medida em que Cristo é o próprio Absoluto, Deus, que encarna, caminha e vive na Terra. Cumpre seu destino, morre, ressuscita e retorna à natureza total de Deus, o Absoluto.
- 3- A Lógica hegeliana não é formal, tampouco transcendental: é dialética. Isto porque é demonstração do Absoluto na sua natureza, do real que é racional. O real é dialético: movimento, contradição e totalidade. É ontologia, estrutura do real, do Absoluto que é sujeito. É Metafísica transformada em Lógica do real, Filosofia Especulativa.
- 4- A *Ideia* é o ponto de chegada da Lógica, é toda a Lógica. Quer dizer, então, que em todos os seus momentos, o lógico já contém a totalidade da *Ideia*, ainda que não perfeitamente mostrada. *Ideia* pode ser explicada como a *identidade da identidade e da não-identidade*.
- 5- Toda a obra de Joaquim Carlos Salgado tem profunda inspiração na filosofia hegeliana. Não é diferente na sua exposição da *ideia* de justiça contemporânea, obra na qual demonstra o caminho percorrido pela *ideia* justiça no Ocidente até chegar ao seu ponto mais alto de seu mostrar-se, nos dias de hoje.
- 6- Salgado parte das noções desenvolvidas pela Ciência do Direito para cumprir a tarefa que cabe à Filosofia do Direito: reflexão sobre a justiça. Fala-se em *ideia* de justiça como idealidade, processo dialético, portanto de um mostrar-se do real ao longo da história, de movimento, contradição e totalidade.
- 7- A *ideia* de justiça contemporânea é fruto de um processo dialético em que a consciência moral é mediada pela consciência política e suprasumida na consciência jurídica. A identidade imediata do *ethos* grego é cindida e recupera sua unidade, seu *maximum* de expressão no direito.
- 8- Salgado retorna à jurística romana para demonstrar que lá, pela primeira vez, a consciência jurídica aparece de fato e o direito mostra-se já no seu conceito, ainda que não da maneira mais perfeita. Para os romanos, justo é conceito de direito: regra de atribuição, dar a cada um o que lhe é devido, sendo o critério daquilo que é devido o direito. O romano deu ao direito a racionalidade científica que lhe faltava, considerando-o em suas dimensões de ciência e filosofia: *iusti atque iniusti scientia*.

Esta é a nota distintiva do direito romano e o motivo pelo qual o estudo da consciência jurídica e da *ideia* de justiça deve a ele retornar.

- 9- O processo dialético da *ideia* de justiça, consciência moral, política e consciência jurídica, continuou ao longo da história ocidental. A *Ideia* de justiça é sempre efetivação de valores construídos pela cultura, na forma de direitos fundamentais, atribuíveis ao sujeito universal de direitos e por ele fruíveis e exigíveis. Os direitos fundamentais aparecem, num primeiro momento, na declaração universal de direitos da Revolução francesa para, depois, serem positivados nas constituições dos Estados Democráticos de Direito.
- 10- A *ideia* de justiça aparece fundamentalmente em três momentos, expressando três valores: igualdade, no mundo antigo; liberdade como conteúdo da igualdade, no período moderno e liberdade desdobrada em igualdade e trabalho, a partir da filosofia de Hegel. O valor do trabalho dá a *ideia* de justiça sua dimensão social.
- 11- No mundo contemporâneo a *ideia* de justiça mostra-se como: efetividade dos direitos fundamentais, positivados nas constituições, no Estado Democrático de Direito. O direito aparece como *maximum* ético, momento de chegada do *ethos* ocidental, realizando a totalidade ética sob a ótica do sujeito de direitos que tem sua liberdade situada em meio às contingências da realidade.
- 12- A *ideia* de justiça exige sua planetarização, expressa num dever de solidariedade entre as nações, de modo a garantir que cada ser humano, considerado como sujeito universal de direitos universais, tenha efetivados seus direitos fundamentais, possibilitando condições mínimas de igualdade de condições materiais e culturais.

## **BIBLIOGRAFIA.**

ABBAGNANO, Nicola. *Storia della Filosofia. 4- Il pensiero moderno: dal Romanticismo a Nietzsche*. Roma: L'Espresso, 2006, 5ª edição.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo. Imperialismo. Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia Das Letras, 2006, 6ª reimpressão.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio Carlos Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, 1ª edição.

ASSIS, João Welligton. *Direito Romano e o Código Civil*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2005, 1ª edição.

BARNES, Jonathan. *Les penseurs préplatoniciens*. In: *Philosophie Greque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1998. 2ª édition revue et corrigée.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico. Lições de filosofia do direito*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995

BOBBIO, Norberto. *Teoria da Norma Jurídica*. Tradução de Fernando Pavan Baptista e Ariani Buendo Sudatti. Bauru: Edipro, 2008, 4ª edição revista.

BONFANTE, Piero. *Istituzioni di diritto romano*. Torino: Giappichelli: 1951, 10ª edizione.

BROCHADO, Mariá A. Ferreira. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, 1ª edição.

BRUNSCHWIG, Jacques. *La Philosophie a l'époque hellénistique. Les Stoïciens*. In: *Philosophie Greque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1998. 2ª édition revue et corrigée.

CANTO-SPERBER, Monique. *Aristote*. In: *Philosophie Greque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1998. 2ª édition revue et corrigée.

CANTO-SPERBER, Monique. *Platon*. In: *Philosophie Greque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1998. 2ª édition revue et corrigée.

CARDOSO, Renato César. *O trabalho e o direito*. Belo Horizonte: RTM, 2010, 2ª edição.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental. Volume I*. São Paulo: Leya, 2012, 1ª edição.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental. Volume III*. São Paulo: Leya, 2012, 1ª edição

CASANOVA, Marco Antônio. *Eternidade Frágil. Ensaio da temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013, 1ª edição.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Direito, estado e filosofia*. Tradução de Paulo Dourado Gusmão. Rio de Janeiro: Politécnica, 1952.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo. Versión y epílogo de Eugenio Ímaz*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1956, 2ª edição.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral, *O Sagrado em Heidegger in Fenômeno e Sentido, organizadora Acylene Maria Cabral Ferreira*. Salvador: Quarteto, 2003, pp. 9-16.

GADAMER, H. G. *La Dialectica di Hegel. Traduzione di Ricardo Dottori*. Genova: Marietti, 2ª edizione italiana.

DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976. (Hegel- Studien. Beiheft 15, 371 S.).

FRITZSCHE, Peter. *De alemanes a Nazis. 1914-1933*. Traducción de Luis Alberto Romero. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012, 1ª edição, 2ª reimpressão.

HEGEL, G. W. F. *El espíritu del cristianismo e su destino. In Escritos de juventud*. Traducción de Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I. A Ciência da Lógica*. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume II. Filosofia da Natureza*. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume III. Filosofia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber. Tradução e organização de Oliver Tolle*. São Paulo: Hedra, 2007, 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 2011, 6ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am. Main: Band 7, 1979.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução Heloísa da Graça Brutti. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *La positividad de la religión Cristiana. In Escritos de juventud*. Traducción de Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1ª edição.

HEGEL, G. W. F. *Principes de Philosophie du Droit*. Traduction d'André Kaan et préface de Jean Hyppolite. Gallimard: Paris, 1940, 7ª édition.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Ersters Buch*. Baden-Baden: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante*. Petrópolis: Vozes, 1989, 3ª edição.

- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 1ª edição.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome I*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Tome II*. Paris: Aubier, Edition Montaigne, 1946.
- HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen*. New York: State University of New York press, 1997, 1ª edição.
- INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006, 1ª edição.
- JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Traducción de Fernando de los Rios. Buenos Aires: Albatros, 1954.
- JHERING, Rudolf von. *A luta pelo Direito*. Tradução de Heloísa da Graça Buratti. São Paulo: Rideel, 2005, 1ª edição.
- JHERING, Rudolf von. *O espírito do direito romano. Volume I*. Tradução de Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba, 1943, 1ª edição.
- KANT, Immanuel. *Critique de la facultè de juger. Traduit par Ferdinand Alquié*. Paris: Gallimard, 1985.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique. Traduit par François Picavet. Introduction de Ferdinand Alquié*. Paris: Quadrige PUF, 2003, 7eme edition.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure. Traduit par Alexandre J.L. Delamarre et François Marty à partir de la Traduction de Jules Barni*. Paris: Gallimard, 1980.
- KANT, Immanuel. *Idée d'une histoire universelle cosmopolite*. Traduction de Philippe Folliot. Québec: Université du Québec, 2002.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008, 2ª edição revista.
- KANT, Immanuel...[et al.]. *O que é Esclarecimento? Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira, Revisão de Marco Antônio Casanova*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, 1ª edição.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009, 8ª edição.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes. A Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993, 2ª edição.
- LIMA VAZ, H.C. de. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, 1ª edição.

- LIMA VAZ, H.C. de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012, 1ª edição.
- LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2004, 4ª edição.
- LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia III. Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, 1ª edição.
- LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª edição.
- LIMA VAZ, H.C. de. *Escritos de filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, 2ª edição.
- MORWOOD, James. *Latin Grammar*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- NICLOVA, Vyara. *The Metaphysics of History*. Sofia: Lakov Press, 2008.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985, 2ª edição.
- PASINI, Dino. *Diritto Società e Stato in Kant*. Milano: Dott A. Guiffre, 1957.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000, 5ª edição.
- RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do Direito*. Tradução de L. Cabral de Moncada. Ciombrá: Armênio Amado, 1979, 6ª edição.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: LGF, 2006, 1ª edição.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, 1ª edição.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, 3ª edição.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, 1ª edição.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade da Filosofia do Direito*. in Revista da Faculdade de Direito da UFMG, nº.31. Belo Horizonte: 1987/88, pp 13-19.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito*. In *Legalidade e Legitimidade*, de Carl Schmitt. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, 1ª edição.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Constituinte e Constituição*. Texto para conferência. Belo Horizonte: 1985.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Estado Ético e Estado Poiético*. In *Revista do Tribunal de Contas do estado de Minas Gerais*. Edição de 2002. Acesso em [www.tce.mg.gov.br/revista](http://www.tce.mg.gov.br/revista). Impresso em 02/04/2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O Espírito do Ocidente ou a Razão como medida: Protágoras de Abdera, o Estado e a Justiça*. In *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: n° 109, jul/dez 2014, pp. 411-437.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Semiótica Estrutural e Transcendentalidade do discurso sobre a Justiça*. in *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, n°37. Belo Horizonte: 2000, pp 81-101.

SOUSA, Patrus Ananias. *Estado de necessidade e desobediência civil*, in: *Saber filosófico, história e transcendentalidade*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio Lima Vaz em seu 80º aniversário. Organização de João A. Mac Dowell. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 333-339

SUNDFELD, Carlos Ari. *Fundamentos de Direito Público*. São Paulo: Malheiros, 2008, 4ª edição, 9ª tiragem.

TELOH, Henry. *The Development of Plato's Metaphysics*. The Pennsylvania University Press, 1981.

TORÁ. *A lei de Moisés*. Tradução de David Gorovits, comentários de Jairo Fridilin. São Paulo: Séfer, 2001, 1ª edição.

TOTA, Enzo. *La libertà, Saggi su Kant, Hegel e Croce*. Napoli: Giannine, 1959. In *Hegel Studien*, Bonn, Bouvier, 2, p. 373.

ULPIANO. *Digesta Liber I*. Acessado em: [www.thelatinlibrary.com/justinian.html](http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html). Último acesso em 20/11/2016.

VIANA, Márcio Túlio. *70 Anos de CLT. Uma história de trabalhadores*. Brasília: TST, 2013, 1ª edição.

VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, 1ª édition, 2ª tirage.

WEIMAR CONSTITUTION. 1919. Acessado em [www.zum.de](http://www.zum.de). Último acesso em 22/11/2016.

WETTER, Gustav A. *Sowjet Ideologie heute*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei: 1962.

