

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO EM FILOSOFIA

RUDINEI MÜLLER

**A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO MORAL KANTIANO**

Prof. Dr. THADEU WEBER  
Orientador

Porto Alegre, 2011

RUDINEI MÜLLER

## **A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO MORAL KANTIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção ao título de Doutor em Filosofia.

Orientador. Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre  
2011

RUDINEI MÜLLER

## **A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO MORAL KANTIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção ao título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em, 31 de agosto de 2001.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Luft

---

Prof. Dr. Inácio Helfer

---

Prof. Dr. Thadeu Weber

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

---

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Porto Alegre  
2011

Dedico esta tese aos meus pais.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e familiares,  
Lino José Muller (*in memoriam*) e Nelzília Muller,  
pelo amor e dedicação.

Aos companheiros familiares,  
Luciani, Giovani, Betina, Eduardo, Luiza e Carolina,  
pelo apoio, estímulo e carinho.

Ao prof. Thadeu Webber,  
pela orientação, amizade e estímulo permanente.

A PUCRS,  
pela estrutura disponibilizada.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS,  
pela aprendizagem.

Ao IFRS – Bento Gonçalves,  
atual local de trabalho.

Aos professores da banca,  
pela dedicação e colaboração.

Deus aprendeu a ser Deus na história.

## RESUMO

A crítica de Hegel ao formalismo da moral kantiana é um tema que pode ser abordado de diferentes modos. Esta tese demonstra que tanto na filosofia de Kant, quanto na de Hegel, os argumentos decisivos em relação ao formalismo (Kant) e a sua necessária superação (Hegel) estão desenvolvidos na filosofia especulativa. A superioridade crítica de Hegel em relação à Kant consiste na sua radicalidade. Demonstra-se como para Hegel o próprio finito, o fenômeno, já é um não não-finito, revelando a sua contradição interna, que ao ser exposta, revela a substancialidade, o verdadeiro infinito, no qual os dois momentos contrapostos, finito e infinito, são verdadeiros. O ser determinado já contém em sua destinação um dever-ser, superando a kantiana separação, exclusão e oposição entre ser e dever-ser. O critério supremo da moral kantiana, o imperativo categórico, é, segundo Hegel, vazio, formal, analítico e tautológico. Pois, um critério moral totalmente formal somente pode afirmar em relação à máxima, o que ela sempre já sabe. Ele é incapaz de acrescentar uma nova informação de forma sintética. O que a fórmula diz da máxima, já está na máxima, logo não diz nada de novo. Dessa forma, o roubo não é possível de ser justificado, mesmo por que a palavra “roubo” já está determinada pelo seu contexto, onde pegar o que é dos outros é roubar. No entanto, em Hegel, devido à superioridade da razão em relação ao entendimento, mesmo que o roubo continue sendo roubo, é possível que sob determinadas circunstâncias ele seja justificado racionalmente, sem eliminar a regra e nem cair na arbitrariedade. A compreensão da diferença entre princípios e regras possibilita, a partir de Hegel, mas somente sob determinadas circunstâncias, justificar eticamente a exceção à regra.

**Palavras-chaves:** Razão formal. Razão efetiva. Dialética e formalismo.

## ABSTRACT

Hegel's criticism of the formalism of Kantian morality is an issue which may be approached from different angles. The present thesis aims at demonstrating that, in Kant's as well as in Hegel's philosophy, the paramount arguments in regards to formalism (Kant) and the necessity of overcoming it (Hegel) are elaborated on in the speculative philosophy. Hegel's critical superiority in relation to Kant consists of its radicalism. It is demonstrated how Hegel claims that the very finite, the phenomenon, is already a sort of non non-finite, revealing its internal contradiction which, when exposed, reveals the substantiality, the true infinite in which both opposite moments, finite and infinite, are true. The determined being already contains in its own destination a must-be, overcoming the Kantian separation, exclusion and opposition between being and must-be. The supreme criterion of Kantian morality, the categorical imperative, is, according to Hegel, empty, formal, analytical and tautological. Thus, an absolutely formal moral criterion may state, in regards to the axiom, what has always been stated. It is incapable of adding any new information to the synthetic form. Whatever the formula says about the axiom is already contained in the axiom; therefore, it does not state anything new. Hence, theft cannot be justified, because the word "theft" is already determined by its very context, in which taking hold of someone else's possession is theft. For Hegel, however, due to the superiority of reason over understanding, even if theft is still theft, it is possible, under certain circumstances, to rationally justify it without eliminating the rule or incurring in arbitrariness. It is the understanding of the difference between the principles and the rules which allows, with Hegel, but only under certain circumstances, to ethically justify the exception.

**Key-words:** Formal reason. Effective reason. Dialectic and formalism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 - O FORMALISMO DA MORAL DE KANT .....</b>	<b>13</b>
1.1 – A FORMA DE ARGUMENTAÇÃO .....	14
1.2 - A ARGUMENTAÇÃO E O FORMALISMO DA MORAL DE KANT .....	22
1.3 - O PRINCÍPIO FORMAL DA MORAL DE KANT .....	33
<b>2 - A UNIDADE DA RAZÃO EM HEGEL .....</b>	<b>50</b>
2.1 – A MANEIRA DE ARGUMENTAR E A SUPERAÇÃO DOS DUALISMOS .....	51
2.2 - O ESPECULATIVO E A SUPERAÇÃO DO FORMALISMO .....	63
2.3 – FILOSOFIA DO ESPÍRITO: a verdade da liberdade .....	84
<b>3 - A ETICIDADE DA RAZÃO .....</b>	<b>98</b>
3.1 – A FILOSOFIA DO DIREITO.....	98
3.2 – O ESPÍRITO OBJETIVO: dois momentos abstratos .....	105
3.3 – A ETICIDADE: o espírito efetivo .....	116
<b>4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>136</b>

## INTRODUÇÃO

A ética sempre ocupou um lugar de destaque na filosofia, mas nas últimas décadas ela se tornou central. Isso não significa, necessariamente, que o problema filosófico esteja exclusivamente no campo da ética. A moral, enquanto filosofia prática em Kant, extrai a sua possibilidade da filosofia especulativa e a eticidade, em Hegel, como a ideia, o conceito do direito e sua efetivação, recebe sua normatividade e fundamentação nos momentos anteriores do sistema filosófico. Dessa forma, percebemos que o formalismo da moral de Kant e a efetividade da ética de Hegel, decorrem das suas filosofias especulativas. A tese consiste na demonstração de que a crítica ao formalismo kantiano é uma questão essencialmente especulativa, tratada na *Ciência da lógica*, mais especificamente, no primeiro livro, a doutrina do ser, mesmo que ela perpassa toda a sua filosofia e apareça de forma mais nítida na *Filosofia do direito*<sup>1</sup>.

A centralidade da questão ética na filosofia contemporânea pode ser verificada em diversos autores, como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, John Rawls, Hans Jonas, Ernst Tugendhat, Axel Honneth, Emmanuel Levinas, entre outros. A ética se impõe por diferentes motivos, desde os riscos eminentes de um colapso econômico, social, políticos e espiritual, como também pela necessidade de enfrentarmos novos problemas relativos ao desenvolvimento científico-tecnológico, buscando um equilíbrio reflexivo sustentável, ou ainda, pela necessidade da efetivação plena dos próprios princípios da sociedade burguesa moderna ocidental, da democracia. O tema desse trabalho se justifica pela maneira de enfrentar esses e outros problemas, abandonando a perspectiva formal e reconhecendo a dialética, como o método capaz de enfrentar verdadeiramente essas dificuldades. Nesse sentido, a verdadeira superação das contradições é dialética.

O formalismo da moral kantiana consiste na apresentação de uma fórmula como único critério para determinar o agir moral. No entanto, segundo Hegel, esse critério, devido a sua abstração, fica absolutamente vazio e indeterminado, insuficiente para garantir o valor e a determinação moral da ação particular. O erro da filosofia kantiana, não consiste

---

<sup>1</sup> A obra HEGEL, G, W, F. **Grundlinien der philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, será nomeada nesse trabalho por *Filosofia do direito*.

na afirmação da autonomia como critério moral, mas na insuficiência crítica, ao não expor os próprios critérios do conhecimento, afirmando conhecer a verdade, o fenômeno, mas sendo incapaz de saber do verdadeiro, da coisa como é em si mesma. O dualismo e também o formalismo kantiano, são uma consequência da sua forma de argumentação, mantendo-se em oposições abstratas, sem tematizar o que ali está pressuposto, a sua unidade posta.

A atividade suprema da filosofia de Kant consiste em apresentar uma declaração do que é, mostrando-se incapaz de fornecer um dever-ser suficiente, por descolá-lo do ser, fixando-o em algo transcendente ao conhecimento, apresentando-o como um critério externo, abstrato e, por isso, insuficiente. Este é o tema desse estudo; que a crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano perpassa todo o seu sistema filosófico, assim como o formalismo kantiano perpassa toda a sua filosofia. O cerne argumentativo das duas filosofias se encontra na parte especulativa, onde, o que está em jogo, é a forma de argumentação. E a superioridade da filosofia de Hegel consiste na radicalidade crítica.

O princípio formal da moral, o imperativo categórico – o dever por dever - possibilita pensarmos uma vontade pura, uma vontade moral. No entanto, pelo fato dessa determinação moral da vontade particular ser necessariamente imediata, essa vontade se mantém subjetiva, sendo objetivamente indeterminada. Por causa disso, ele – o princípio formal - aceita desavisadamente, a determinação de qualquer conteúdo particular, por se manter oculto, não tematizado. Do fato de Kant ter aceito a faculdade pura como dada, lhe apresentando somente uma defesa, a dedução transcendental, e não propriamente uma crítica, faz com que a sua filosofia não ultrapasse a certeza, em direção à verdade, excluindo do princípio moral todo o conteúdo, impossibilitando saber, de forma a priori, do valor moral do conteúdo da máxima.

Quando a determinação é formal, abstrata, portando indeterminada, não há critério do verdadeiro e do falso e nem do bom e do mau. Isso somente é possível quando há determinação, onde conteúdo e forma estão unidos e inseparáveis. No entanto, o critério moral kantiano – o imperativo categórico - consiste na absoluta abstração do princípio, e por isso, se oferece como um mandamento, uma obrigação vazia, uma determinação indeterminada.

Tanto em Kant quanto em Hegel, o cerne da questão se encontra na filosofia especulativa, onde uma das primeiras questões que se põem é a contradição<sup>2</sup> do finito (fenômeno). Kant a percebe, mas a resolve somente de forma abstrata, no pensamento e, por isso, não a ultrapassa. Ao querer apresentar o verdadeiro infinito, o espiritual, afirma a má-infinitude, o finito. Hegel, ao expor o finito, trabalha a sua contradição interna, mostrando e ultrapassando a sua verdade, que é ser não-finito, marcado pelo negativo, que ao ser negado, se põe como verdadeiro infinito, o espiritual. Assim, ele pode demonstrar a verdadeira posição filosófica, a do idealismo absoluto, que consiste em afirmar que o substancial é o espiritual, sendo o espiritual o concreto efetivo, no qual os opostos são em sua verdade, partes do todo.

Em vista dessa demonstração, o primeiro capítulo apresenta a filosofia de Kant, acentuando a forma de argumentação desenvolvida desde a primeira crítica, mostrando as razões que o conduziram à filosofia moral, destacando a necessidade da formalidade do princípio moral, do imperativo categórico. Foi dessa forma que Kant expôs a possibilidade da liberdade na primeira crítica, para, na segunda, apresentar a moral como um “fato da razão”, querendo demonstrar assim, a “suficiência” do princípio moral formal para determinar, de forma a priori, o valor moral das nossas ações.

O segundo capítulo expõe a filosofia de Hegel, acentuando a sua radicalidade crítica, ultrapassando de forma imanente a filosofia de Kant, mostrando o seu limite, por apresentar as condições de possibilidade dos princípios sintéticos a priori, sem expôr os pressupostos do seu sujeito epistêmico. Ele demonstra a insuficiência da filosofia especulativa kantiana, mostrando a sua contradição interna e a verdade da razão especulativa, do conceito, como ponto de vista filosófico, desde o qual se estabelece a verdade da liberdade, a sua objetividade. A filosofia de Hegel se organiza desde a contradição interna da filosofia kantiana. Ela demonstra a superação imanente do formalismo, do subjetivismo e do dualismo, apresentando a unidade originária entre ser e pensar e a inseparabilidade entre ser e dever-ser. As determinações objetivas da ideia da liberdade constituem a realidade da liberdade, estabelecendo, simultaneamente, o seu

---

<sup>2</sup> Neste trabalho vai-se usar o conceito contradição, tradicional na literatura hegeliana, sem entrar no debate sobre esse conceito. No entanto, compreende-se a diferenciação feita por Carlos Cirne-Lima entre oposição de contrários e de contraditórios, mostrando que a contradição hegeliana acontece entre as proposições

dever-ser. Dessa forma, o sujeito da ação se reconhece no dever, nas instituições e leis, assumindo livremente a sua responsabilidade, reclamando seus direitos e cumprindo seus deveres.

O terceiro capítulo apresenta o espírito objetivo de Hegel, acentuando a substancialidade ética da razão. O direito abstrato e o direito da moralidade são momentos ainda abstratos do espírito objetivo, fundamentados e garantidos a partir da eticidade, mais precisamente, do Estado. Tanto o contrato e a propriedade privada, quanto à boa vontade subjetiva e o bem-estar, somente alcançam sua justificação ética no terceiro momento da *Filosofia do direito*, que consiste na superação dialética, na libertação da arbitrariedade e do subjetivismo, alcançando a verdade da liberdade, a eticidade.

A tese consiste em mostrar que em Hegel, a filosofia idealista, devido a sua maneira de argumentação crítica, é capaz de garantir a efetividade da liberdade. É a dialética, que lhe possibilita expor a *Filosofia do direito*, como determinação da ideia da liberdade sob o conceito do direito, mediado por uma cultura particular. A liberdade só é efetiva quando objetivada, mas de forma que o sujeito reconheça a eticidade dos seus deveres, quer dizer, a correlação entre direito e deveres e a possibilidade de sempre criticar, rever e reorganizar as determinações objetivas, sem precisar abandonar a própria imanência, a sua substancialidade espiritual ética efetiva, que de acordo com o espírito dos tempos, é o Estado ético.

## 1 – O FORMALISMO DA MORAL DE KANT

De tanto ver triunfar as nulidades, de tanto ver prosperar a desonra, de tanto ver crescer a injustiça, de tanto ver agigantar os poderes nas mãos dos maus, o homem chega a desanimar da virtude, a rir-se da honra, e a ter vergonha de ser honesto (Rui Barbosa)<sup>3</sup>.

A filosofia crítica de Kant consiste em apresentar a razão pura como autônoma e a condição de possibilidade de toda proposição apodítica, do conhecimento a priori. Na *Crítica da razão pura*, ele busca qualificar a razão pura como autônoma, originária de todos os princípios e conhecimentos a priori, tanto da razão teórica quanto da prática. Verificamos desde os primeiros parágrafos da introdução à primeira Crítica, onde o autor parte do conceito de conhecimento de ciência da sua época, mostrando que ele revela, por si mesmo, o caráter a priori. Esse conhecimento não pode ser explicado, legitimado a partir da experiência, exigindo uma outra origem, a da razão pura.

Kant compreendeu muito bem e aceitou uma das conclusões do empirismo crítico de D. Hume. Pois, como ele mesmo diz; “[...] a experiência nos ensina que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente [...]” (KrV, B 4<sup>4</sup>). A experiência, por si mesma, não pode fornecer a origem da lei, a base de legitimidade dos conhecimentos necessários e universais, que se conhece na física. Também não pode legitimar o caráter a priori da ideia comum de dever e das leis morais, que se encontram no saber vulgar, no senso comum. Por isso, para Kant, se há algum conhecimento a priori, tanto teórico quanto prático, esse deve ter sua origem independente da experiência, de forma totalmente pura (cf. KrV, B 3), na razão autônoma.

---

<sup>3</sup> [http://www.pensador.info/autor/Rui\\_Barbosa/](http://www.pensador.info/autor/Rui_Barbosa/) extraído dia 07/08/2010.

<sup>4</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

## 1.1 – A FORMA DE ARGUMENTAÇÃO

Kant inicia a *Crítica da razão pura* apresentando o problema da realidade, da facticidade do conhecimento a priori, ao qual ele responde de forma cartesiana<sup>5</sup>. “Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos” (KrV, B 2). No entanto, esta questão não exige maior esforço e é respondida a partir da realidade, mostrando que a ciência já é um fato e, por isso, já aponta para além de si, para o verdadeiro problema dessa obra. Pois, “como estas ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmos como são possíveis” (KrV, B 20). O que percebemos é que os princípios a priori não são uma exigência só dos conhecimentos puros, mas “[...] são imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência” (KrV, B 5). Com isso, parece que essa primeira questão está suficientemente respondida. Há efetivamente algum conhecimento a priori.

Dessa forma, a principal questão que deve ser respondida não é mais se há um conhecimento a priori, mas sim como ele é possível (cf. KrV, B 20). Com isso, Kant reduz todos os problemas da razão pura a uma única questão: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” (KrV, B 19). Como o próprio autor demonstrou, todos os conhecimentos científicos têm e devem ter na sua origem juízos sintéticos a priori, e inclusive a metafísica, se quiser ser ciência, deve ser possível à base desse tipo de princípios<sup>6</sup>. Com isso ele revela, por um lado, a insuficiência crítica de Hume, por admitir a matemática como uma ciência à base de princípios analíticos, distintos da física; e por outro, mostra que o motivo dos constantes erros na metafísica é devido a não ter esclarecido suficientemente a questão dos juízos, confundindo juízos analíticos com sintéticos a priori<sup>7</sup>.

Com isso ele pode afirmar que a resolução da questão – como são possíveis juízos sintéticos a priori? - resolve todas as questões da razão pura, tanto de como são possíveis os

---

<sup>5</sup> De acordo com Descartes, segunda meditação, o atributo dominante dos corpos, sua essência, a extensão, só nos é objetiva para o entendimento, o espírito. “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito?” (Descartes, 1987-8, p. 28-9).

<sup>6</sup> Segundo Kant, “na metafísica (...) deve haver juízos sintéticos a priori” (KrV, B 18).

conhecimentos científicos, quanto de como é possível a metafísica (cf. KrV, B 19). No entanto, ele destaca a necessidade de alcançarmos uma posição mais segura, também em relação à metafísica, o que a física e a matemática já conseguiram, respondendo à questão: “como é possível a metafísica como ciência?” (KrV, B 22). Evidencia-se assim a pretensão de Kant conduzir, também a metafísica, para além da mera disposição natural, em direção a um “terreno seguro”, à certeza. “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, [...]” (KrV, B XXXVI). Pois, se ela não é mais possível à base dos objetos, então devemos perguntar pelas condições da razão pura, suas possibilidades e limites. Para podermos “[...] estender, com confiança, a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados” (KrV, B 22). Para o autor, a crítica da razão pura conduz necessariamente ao conhecimento científico, com fundamento e legitimidade suficiente, mesmo não absolutos<sup>8</sup>, para ultrapassar todo ceticismo.

Nesse sentido, verificar-se que o projeto da *Crítica da razão pura* é assegurar, efetivamente, à metafísica o mesmo rigor metodológico, controle e objetividade, já estabelecidos na ciência. Pois, segundo Kant, “a crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência [...]” (KrV, B 22). No entanto, a própria crítica é um experimento, sob os moldes da ciência da sua época, para poder conhecer as faculdades do conhecimento, antes de se aventurar na metafísica. Pois, para ele a crítica é “[...] uma ciência que se limita simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites” (KrV, B 25). Essa ciência testará a hipótese de aplicar na metafísica a mesma mudança de método, assim como fizeram na matemática e na física. “Até hoje se admitia que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; (...). Tentemos, pois, uma vez, experimentar, se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deviam regular pelo nosso conhecimento [...]” (KrV, B XVI). Para levar à efeito essa hipótese, o objeto de estudo de Kant, na *Crítica da razão pura*, são as faculdades puras de conhecer, e não os objetos do conhecimento científico. “[...] o nosso objeto não é aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas” (KrV, B 26).

---

<sup>7</sup> Segundo Kant, “[...] faz desprevenidamente afirmações de espécie completamente diferente, em que acrescenta a conceitos dados outros conceitos de todo alheios (e precisamente a priori) ignorando como chegou a esse ponto e nem sequer lhe ocorrendo pôr semelhante questão” (KrV, B 10).

E é esta parte da metafísica, que expõe as condições de todo conhecimento e que alcançou o caminho seguro da ciência (KrV, B XIX).

A compreensão desse projeto de Kant, de verificar a possibilidade de estender as vantagens do método científico também aos objetos da metafísica, torna-se possível, olhando para o contexto científico do assim chamado “jovem Kant”<sup>9</sup>. Pois,

Ao longo do século XVII, chegou à maturidade uma nova maneira de tratar os objetos físicos, cujo sucesso não apenas ameaça implodir velhas representações do mundo e do homem, por colocar em questão sua pretensão de conhecimento, mas desafia ainda os pensadores que se encontram em consonância com a nova ciência a darem um tratamento filosófico dos fundamentos sobre que repousa a mesma (Beckenkamp, 2005, p. 89).

De acordo com o mesmo autor, nisso Kant se aproxima dos “investigadores ocupados com os objetos da observação” que mostram maior consciência da natureza e dos limites do conhecimento científico, do que os próprios filósofos.

Os fundadores da nova ciência, como Copérnico, Galileu e Newton, fazem questão de ressaltar que estão procurando dar conta de fenômenos observáveis, valendo-se para isto do rigor do método matemático, mas que nada ou muito pouco podem adiantar sobre as causas reais e últimas desses fenômenos (Beckenkamp, 2005, p. 89).

O que fica bastante claro é o abandono, por parte da “nova ciência”, do caos das hipóteses sobre as causas últimas, das coisas em si mesmas, restringindo o conhecimento científico ao âmbito daquilo que pode ser determinado de forma a priori. E essa perspectiva da “nova ciência” decorre da aceitação do rigor matemático, como exigência do conhecimento científico, buscando estender o seu domínio também sobre os objetos da física, à base da atenta observação. Nisso a nova ciência segue a tradição iniciada por Ptolomeu, continuada por Copérnico e conscientemente assumida por Galileu de buscar impor aos objetos observados o rigor metodológico e o controle da matemática. Mas é, propriamente, a partir do século XVI e XVII que se desenvolve essa nova ciência, compreendida como matemático-física, possibilitando a apoditicidade, a regularidade na física, ao impor a necessidade de se restringir aos fenômenos, abandonando as causas últimas como objetos possíveis da ciência<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Para Kant a filosofia se resumirá em mostrar, de direito, a validade de fato desse conhecimento científico, não lhe é mais possível uma fundamentação absoluta (Stein, 2002, p. 152).

<sup>9</sup> Compreende-se por “Jovem Kant” o período até a publicação da *Crítica da razão pura*, 1781.

<sup>10</sup> Ver sobre isso Beckenkamp, 2005, p. 90 - 92.

De acordo com Beckenkamp, foi mérito de Galileu estender o método rigoroso e controlado da matemática aos objetos da física, possibilitando à ciência dos próximos séculos o sucesso. Mas essa “extensão” só foi possível à base de uma “restrição”, imposta pelas exigências do “rigor metodológico e controle”, excluindo todas as hipóteses acerca das causas últimas do movimento e incluindo somente aquelas onde o movimento pode ser calculado a partir dos princípios da matemática e da geometria. Com isso, Galileu tem a pretensão de explicar, com todo rigor e controle, os objetos sublunares, fenômenos observáveis, em relação aos quais, segundo Aristóteles, não se podia exigir explicações matemáticas.

Que essa explicação possa se fazer em termos do rigor matemático, é a descoberta de todo dia do observador cuidadoso, o que lhe permite refutar a afirmação de princípio do aristotelismo sobre a imprecisão das transformações no mundo sublunar, mas seu ponto de partida será sempre a observação, os dados que pode reunir valendo-se de seus sentidos (Beckenkamp, 2005, p. 94).

O que se verifica é que quanto mais precisa a observação, mais exato o conhecimento dos fenômenos, quanto mais rigoroso o raciocínio, tanto mais se distancia dos pretensos conhecimentos acerca da natureza última das coisas, reduzindo o seu objeto possível aos fenômenos. “Assim, a consciência dos limites do conhecimento humano é experimentado pelo investigador honesto a cada passo de sua investigação; experiência e limitação andam sempre juntas” (Beckenkamp, 2005, p. 97). Pois, segundo Galileu, “Diferente do intelecto divino, infinito, intuitivo e onipresente, o entendimento humano é essencialmente limitado pelas condições da finitude, da discursividade e da temporalidade” (Galileu, 1962, p. 104). O conhecimento humano só avança aos poucos. Ele está, por sua natureza, sujeito às condições da temporalidade.

A possibilidade da “nova ciência” conciliar a observação com o método rigoroso da matemática somente pode ser compreendida a partir da desconstrução do modelo aristotélico, em relação a sua topografia hierárquica e da afirmação da observação. Pois, Aristóteles, e também Ptolomeu, compreendiam que a matemática, o conhecimento exato, devia ser desenvolvido em função das “coisas divinas”, de coisas que são sempre o que são. Não prevendo esse mesmo tratamento aos fenômenos físicos, “sublunares”, por se tratar de matéria “instável e obscura”, onde não se pode estabelecer relações exatas e permanentes<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. Beckenkamp. 2005.

Foi só a partir de Galileu que se abandonou definitivamente esse modelo, inaugurando, juntamente com Copérnico e mais tarde Newton, a “nova ciência”, para a qual a exatidão dos conhecimentos não deriva mais da “natureza” (divina) dos objetos pesquisados, mas do rigor e controle metodológico (matemático) imposto pelo pesquisador. E a legitimidade do argumento não está mais na autoridade (Aristóteles), mas no rigor metodológico, perante a razão pública, no cartesiano bom senso<sup>12</sup>.

Os teóricos dessa “nova ciência moderna” acreditaram na razão pública, como lugar legítimo, a partir de onde qualquer teoria deve e pode ser criticada. A publicidade dos argumentos e o conseqüente abandono do argumento da autoridade aparecem no respeito às contribuições dos predecessores e colegas de investigação, com a intenção de fazer justiça ao trabalho dos outros, reconhecendo suas contribuições<sup>13</sup>. Este aspecto pode ser encontrado, entre outros, em Copérnico, “mas o que eu realizei neste campo entrego ao julgamento de Sua Santidade em particular e ao de todos os outros matemáticos instruídos” (Copérnico, 1952, p. 509). Pois, a recepção crítica e os juízos competentes são as armas que conduzem essas novas ideias ao futuro sucesso, presente de forma refletida, em diversos autores. “Respeitosa recepção, juízo crítico e espírito público constituem uma dimensão fundamental da obra de Newton [...]” (Beckenkamp (2005, p. 101).

Esses mesmos aspectos, encontrados na “nova ciência” estão presentes nas obras de Kant: 1 - a necessidade da experiência para a construção do conhecimento científico; 2 – a necessidade de restringir o campo desse conhecimento aos fenômenos, para atender ao rigor metodológico e o controle do seu objeto de estudo, conduzindo a impossibilidade de conhecer as causas últimas; 3 - a afirmação do juízo crítico e do espírito público, como dimensões fundamentais de toda teoria, conduzindo às concepções mais adequadas, ao melhor argumento, segundo o espírito da época.

Kant, como aprendiz dessa “nova ciência moderna”, propõe à filosofia o desafio de elaborar uma crítica da razão pura, para dessa forma poder conduzir a filosofia, a metafísica aos patamares da “nova ciência moderna”, à certeza, sob a mesma forma de legitimação. Mas para isso teve que provocar, também nessa área do saber, uma mudança de método, semelhante a que verificara na matemática e na física. Pois, se de acordo com a filosofia de

---

<sup>12</sup> Cf. Descartes, 1987, p. 29.

<sup>13</sup> Cf. Beckenkamp. 2005, p. 100 – 102.

Hume, da realidade externa não se pode mais originar, legitimamente, conhecimentos a priori, uma vez que esse conhecimento é real, então ele deve ter origem no sujeito transcendental. Por isso, “a tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos” (KrV, B XXII).

Kant propõe a mudança de método, do modo de pensar, com a expectativa de através dela, promover à metafísica as mesmas vantagens do conhecimento científico, conduzindo-a assim, para além do simples tatear, da situação desastrosa em que se encontrava (cf. KrV, B XVI). Para isso, ele se vale do seu aprendizado com a matemática e principalmente da física, que, segundo ele, passaram do tatear ao conhecimento científico, por efeito de uma revolução súbita<sup>14</sup>, que nós podemos compreender como uma mudança radical de método. Mudança essa, que talvez poderia conduzir também a filosofia e a metafísica para um estágio duradouro, o da ciência, da certeza.

Até hoje se admitia que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento malograva-se com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KrV, B XVI).

Para Kant, a tentativa de conduzir também a metafísica ao estágio da validade científica, lhe parece a mais razoável, e esta sua hipótese está apoiada: 1 – na convicção de que o sucesso já reconhecido das ciências, matemática e física, é resultado de uma mudança metodológica semelhante a que ele está propondo para a metafísica (cf. KrV, B XXII); 2 - na aceitação da tese de que a experiência nos ensina que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente, que da experiência só podemos extrair conhecimentos contingentes; 3 - na ideia de que a possibilidade dos conhecimentos a priori deve basear-se nos conceitos e não nos objetos. Pois “[...] só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KrV, B XVIII). E que “[...] talvez até hoje nos tenhamos apenas enganado no caminho” (KrV, B XV).

---

<sup>14</sup> Kant como aprendiz da ciência moderna (cf. Beckenkamp, 2005, p. 109 - 118).

Para poder implementar esse projeto, esse novo método na metafísica, Kant investiga as bases do edifício, fazendo uma crítica da faculdade pura de conhecer<sup>15</sup>. Para que “[...] uma vez tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência” (KrV, B 23). Para Kant, é a *Crítica da razão pura*, enquanto crítica das faculdades puras de conhecer, que fornece “[...] a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos a priori” (KrV, B 26).

O novo método que Kant se propõe experimentar na filosofia, se caracteriza pela “[...] *Crítica da razão pura*. [Porque] a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento a priori. Logo, a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente a priori” (KrV, B 24). Dessa forma, a *Crítica da razão pura*, não abrange todo o sistema da razão pura, mas é “[...] uma ciência que se limita simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites” (KrV, B 25), e só em vista dos princípios sintéticos a priori. Para o autor, este estudo crítico se justifica, em última instância, pela capacidade de apresentar o melhor argumento, pois sua validade depende da capacidade de se manter em pé (cf. KpV, A 20<sup>16</sup>), na apresentação pública à exame (cf. KpV, A7) e não mais da sua imposição autoritária ou absoluta.

A mudança de método promovida por Kant possibilita fazermos as seguintes inferências: se há conhecimento sintético a priori, então se deve admitir a razão pura autônoma. Pois, segundo Kant, o conhecimento racional e o conhecimento a priori se identificam. “Querer extrair por compreensão a necessidade a partir de um princípio da experiência e pretender com essa conferir a um juízo verdadeira universalidade (...) é uma verdadeira contradição” (KpV, A 24). Para ele, o reconhecimento do conhecimento científico – a priori – como um fato, implica, em si mesmo, na necessidade de reconhecer a razão pura como originária dos princípios sintéticos a priori, à base da sua própria espontaneidade, autonomia. É a autonomia da razão, que possibilita a Kant caracterizar, já as categorias, que são conceitos a priori, em sua dignidade (cf. KrV, B 175). Mesmo que o

---

<sup>15</sup> Também aqui Kant segue os filósofos da sua época e mais especificamente Hume, que teve como pretensão escrever a verdadeira metafísica, à da investigação acerca do entendimento humano (cf. Hume, 1989, p. 66).

<sup>16</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

conceito de dignidade, propriamente dito, só possa ser compreendido no contexto da sua filosofia moral - da ideia comum do dever, da lei moral e do seu princípio, o imperativo categórico, a partir da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Para Kant, a crítica da razão pura conduz necessariamente à ciência, pois a razão se legitima desde ela mesma, ela se autodetermina. Para Kant, a autonomia da razão pura é a base necessária e suficiente de todo discurso a priori que pretenda legitimidade. Como podemos ver, para o autor é totalmente impossível, pois implica em contradição interna, querer demonstrar que não existe conhecimento a priori, a partir da própria razão. Dessa forma, o discurso da filosofia alcança a base segura, mediante legitimação apodítica, a priori.

Que poderia, porem acontecer de mais deplorável a este esforço do que alguém fazer a descoberta inesperada de que não há, nem pode haver de modo algum conhecimento a priori! Só que aqui não existe tal perigo. Seria como se alguém quisesse demonstrar pela razão que nenhuma razão existe (KpV, A 23).

Ainda se faz necessária uma pequena, mas importante diferenciação entre conhecimento científico e a razão pura autônoma. Pois, “[...] no conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio; relativamente ao segundo, com respeito aos princípios de conhecimento, a razão pura constitui uma unidade completamente a parte e autônoma, [...]” (KrV, B XXIII). No conhecimento científico, o sujeito do conhecimento só pode conhecer de forma a priori o que ele mesmo, enquanto razão pura, põe nas coisas (cf. KrV, B XVIII). Mas, por sua vez, a razão pura não é determinável pelo sujeito do pensamento, é ela mesma que se revela autônoma, impondo limites ao conhecimento científico, possibilitando a lei moral. É a própria razão pura que se revela autônoma e originária de toda e qualquer lei, do a priori.

É a própria estrutura argumentativa da filosofia de Kant, enquanto caminho metodológico, que nos conduz às razões da formalidade do critério moral e à necessidade da crítica hegeliana. Mais especificamente, a crítica hegeliana desenvolve e acentua as próprias razões internas do sistema filosófico kantiano que o conduziram ao dualismo, à teoria dos dois mundos e ao formalismo do imperativo categórico. Dessa forma, Hegel mostra a insuficiência do critério moral formal, enquanto condição de possibilidade de assegurar o valor moral da ação particular.

São as razões internas da argumentação que conduziram Kant à afirmação da importância da origem pura da formalidade do critério moral, evidenciando as possíveis vantagens e/ou limites dessa abordagem. É a partir da razão especulativa que a forma de argumentação da filosofia moral de Kant se torna possível, revelando também a sua contradição interna, a sua insuficiência.

## 1.2 – A ARGUMENTAÇÃO E O FORMALISMO DA MORAL DE KANT

A filosofia moral de Kant busca investigar e estabelecer os princípios de uma vontade pura (GMS, BA IX<sup>17</sup>); quer dizer, de uma vontade objetivamente boa, de uma vontade moral determinada de forma a priori<sup>18</sup>. Para isso Kant teve que apresentar inicialmente a ideia comum do dever e das leis morais como uma realidade dada para o saber vulgar, para posteriormente evidenciar o seu princípio, sempre já sabido e mostrar as condições sob as quais a vontade é necessariamente boa. “É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer” (GMS BA 81). Como o conceito de vontade exige a possibilidade de escolha, de alternativas, a liberdade e também a lei moral, somente são possíveis porque Kant estabeleceu na *Crítica da razão pura* a autonomia da razão e o limite do conhecimento aos objetos da experiência possível (KrV, B XIX). Mostrou que os objetos das ciências estão subordinados à causalidade temporal e seguem necessariamente a lei da natureza, onde não há alternativas e não pode haver liberdade.

Mas é essa demonstração, já efetivada na primeira crítica, que lhe possibilita iniciar a exposição metafísica dos costumes com a afirmação do limite do conhecimento e do seu caráter determinístico. “Tudo na natureza age segundo leis” (GMS BA 37). Mas o entendimento, que na relação com as formas puras da intuição empírica estabelece a possibilidade e o limite de todo o conhecimento afirma, sob outro aspecto, não mais

---

<sup>17</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992.

<sup>18</sup> Ver em relação a esse aspecto ALMEIDA, G. A. **Crítica, dedução e facto da razão**. In: Rev. Analítica Vol. 4, nº 1, 1999.

relacionado com a experiência empírica, o númeno negativo, como conceito limite de todo conhecer. Dessa forma, o próprio entendimento puro afirma o campo do pensar, independente da ordem causal empírica, possibilitando a lei moral incondicional, a partir de um princípio causal absoluto e independente, livre.

Com a delimitação do âmbito do conhecimento, Kant pode demonstrar a legitimidade desse segundo ponto de vista, o da razão, ou do pensamento, onde se pode pensar seres racionais, independentes das condições empíricas e das leis naturais, como vontade, liberdade. É possível, logicamente, pensá-los independentes – seres racionais e livres. Mas não como são para o conhecimento científico, enquanto fenômenos; mas como coisas em si mesmas, númenos. Segundo Kant, “tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença,[...]” (KrV, B XXX)<sup>19</sup>.

Segundo o autor, as condições de possibilidade de todo conhecimento, a determinação do possível objeto do conhecimento como fenômeno e a necessária afirmação do númeno (negativo) como conceito limitador do objeto do conhecimento, como o possível objeto da experiência, tem sua origem no entendimento, que se revela autônomo perante a realidade empírica e o conhecimento científico. Pois, “[...] o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certas relações, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um objeto em si [...]” (KrV, B 306). Para ele, o entendimento só pode nomear o fenômeno, sempre já pressupondo um númeno, em sentido negativo, na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de conhecer. “A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo” (KrV, B 307). O entendimento, as categorias se revelam como um âmbito mais largo do que o da intuição possível. Elas “[...] pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados” (KrV, B 309).

Os númenos são coisas que o entendimento deve poder pensar, independentes e fora da relação do nosso modo de intuir, como coisas em si mesmas. Devido a isso, em relação a eles não pode haver uso das categorias, porque elas só determinam a priori em virtude da idealidade do tempo e do espaço, onde as coisas em si mesmas não aparecem<sup>20</sup>. “Onde não

<sup>19</sup> As relações entre razão teórica e razão prática, que são o objeto dessa questão, serão tratadas mais adiante.

<sup>20</sup> As coisas em si não aparecem no tempo e espaço e nem podem aparecer enquanto númenos.

se encontra esta unidade do tempo, por conseguinte no númeno, cessa totalmente a aplicação e até o sentido das categorias” (KrV, B 308). Por causa disso, só podemos pensar o númeno negativo e não temos possibilidade de determiná-lo positivamente, a partir da razão especulativa. O entendimento afirma, determina necessariamente o númeno, mas só negativamente, pois desde a razão e independente da sensibilidade, não podemos determinar o seu objeto.

É o próprio entendimento que afirma (põe) o númeno, mas ao mesmo tempo fica impossibilitado de determiná-lo positivamente, o que só seria possível mediante uma intuição não empírica, o que Kant não admite. Dessa forma, o pensamento se afirma como autônomo e independente em relação ao determinismo natural, mas restrito à sua imanência, submetido unicamente ao princípio de não-contradição. Devido a isso, o entendimento fornece o conceito, a forma de unidade sintética, mas vazia de qualquer conteúdo, e impossibilitada de determinar uma realidade objetiva, transcendente ao pensamento. Pois, para Kant “[...] a possibilidade de uma coisa nunca pode ser provada a partir da não-contradição de um conceito [...]” (KrV, B 308). Mas a forma do pensamento se mantém por si mesma, ao nível do pensamento, como um númeno. Pois,

Se retirar do conhecimento empírico todo o pensamento (...) não resta o conhecimento de nenhum objeto [...]. Se, em contrapartida, abstrair de toda intuição, resta ainda a *forma de pensamento*<sup>21</sup>, isto é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível. Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que passam ser dados (KrV, B 309).

Assim, não se alarga o âmbito do conhecimento, mas é o próprio entendimento que se revela autônomo, tanto para estabelecer as condições e o limite do conhecimento, quanto para inaugurar um outro âmbito, inicialmente indeterminado ou só determinado de forma negativa, em relação aos fenômenos. Esse novo âmbito é o do pensamento, que estabelece o objeto em geral e que pensa as coisas também como são em si mesmas, sem poder compreender a sua possível determinação, sendo conceitos totalmente vazios, problemáticos e indeterminados.

[...] não é possível compreender a possibilidade de tais númenos e o que se estende para além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, problematicamente, se estende para além dos fenômenos. [...] O conceito de um númeno é, pois, um conceito limite para cercear a

---

<sup>21</sup> - O grifo é nosso.

pretensão da sensibilidade e, portanto, para um uso simplesmente negativo (KrV, B 310).

É a própria *Crítica da razão pura*, que ao determinar o objeto do conhecimento, estabelece a razão pura como autônoma, inclusive em relação a nós, seres humanos, ao mostrar que é o entendimento puro que limita a sensibilidade e não é limitado por essa; e ao mesmo tempo recebe uma ampliação, não da sensibilidade e do conhecimento, mas do entendimento enquanto faculdade de pensar; do uso das categorias.

Ao nomear os objetos possíveis de conhecimento de fenômenos, o entendimento denomina necessária e simultaneamente de númenos, as coisas em si mesmas. “O nosso entendimento recebe, desse modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar as coisas em si (...)” (KrV, B 312). Kant pode assim demonstrar que o entendimento estabelece, ao mesmo tempo, as condições e os limites de todo conhecimento possível e autoriza o uso das categorias para objetos em geral, afirmando o númeno, como um conceito problemático. Pois, com ele, o entendimento pode se estender para além dos fenômenos, mas sem poder lhe atribuir uma determinação objetiva. “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia em outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida” (KrV, B 310).

Com o que já foi apresentado a partir da *Crítica da razão pura*, visando a filosofia moral de Kant, pode-se dizer: 1 – que a lei natural rege as coisas somente enquanto fenômenos, mas não os númenos, possibilitando afirmar que, tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem uma vontade (cf. GMS, BA 37); 2 – que o entendimento puro se mostra autônomo em relação às leis naturais e apresenta o númeno como um conceito necessário, estabelecido, por ele (o entendimento) mesmo, a partir da determinação do fenômeno, autorizando, de forma imanente, a pensar as coisas como são em si mesmas; e 3 – que o entendimento, por si mesmo, afirma a possibilidade de um outro aspecto da realidade objetiva, distinto e independente da lei natural, de seres racionais e livres. Essa obra estabelece a possibilidade da lei moral com causa livre, empiricamente incondicional, sob uma forma pura, excluindo, de princípio, todo conteúdo empírico.

Para Kant, é a razão especulativa que demonstra a possibilidade da razão prática, mas não a sua realidade. Por causa disso, cabe à filosofia moral apresentar o dever e a lei

moral como uma realidade para todos os seres racionais e mostrar suas condições de possibilidade e limites. “[...] a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora tivesse que deixar vazio, competindo a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesmo somos convidados” (KrV, B XXI). Cabe então mostrar como para Kant se “preenche” esse âmbito da razão pura autônoma, que desde a crítica da razão pura teórica especulativa foi afirmado como possível, mas de forma problemática, pois ainda não explicitado como realidade objetiva, determinado para todos os seres racionais.

Não é por acaso que o objetivo da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, apresentado no seu prefácio, é “[...] investigar a ideia e os princípios duma possível vontade pura” (GMS, BA XII). A moral não pode ser dada sob os mesmos pressupostos e condições da lei natural<sup>22</sup>. Devem-se encontrar outros princípios a priori, que possibilitam pensar a realidade prática – a lei moral, onde seja possível pensar pessoas autônomas; livres sob leis. Pois, sob as leis da ciência não há liberdade, excluindo a moralidade. Para Kant, a moral só é possível ao nível numênico. Como ponto de partida da filosofia prática, o autor mostra que, de certa forma, nós sempre já sabemos o que devemos fazer. Que a moral sempre já é um saber do senso comum, cabendo à filosofia sua explicação, sua exposição crítica.

Para Kant, a lei moral tem que ter em si mesma uma necessidade absoluta. E, a partir das conclusões da *Crítica da razão pura*, isso não pode ser extraído da natureza humana ou das circunstâncias do mundo, da realidade empírica. Mas, a necessidade absoluta deve ter sua origem totalmente a priori, exclusivamente dos conceitos da razão pura autônoma (cf. GMS, BA VIII). Por causa disso, a lei moral só pode ser possível à base da forma do pensar, no nível numênico, totalmente independente da experiência empírica e da lei natural.

Para Kant, a ideia do dever e das leis morais sempre já são, de alguma forma, reais na vida cotidiana das pessoas. Este é o seu ponto de partida positivo na filosofia moral<sup>23</sup>. Há uma moralidade sempre já presente. O que deve ser realizado é a filosofia moral, enquanto uma metafísica dos costumes. Esta filosofia moral deve ser inicialmente analítica,

---

<sup>22</sup> Destacamos a contradição presente nessa posição de Kant. Pois, como podemos compreender que seja uma única razão pura, mas que as suas aplicações, usos – teórica e prática - devam ser à base de condições e princípios distintos?

enquanto busca descrever e analisar a moralidade cotidiana, que sempre já está presente na vida das pessoas<sup>24</sup>. A filosofia moral busca evidenciar e estabelecer os princípios e as leis morais, de acordo com as conclusões da *Crítica da razão pura*, totalmente independentes do conhecimento científico e de tudo o que é empírico. Mas, além disso, deve assentar os seus princípios na razão pura autônoma, desde a qual o homem, empiricamente condicionado, recebe as leis a priori<sup>25</sup>.

Pois que aquilo que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conforme à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei (GMS, BA X).

As leis morais e os seus princípios devem ser única e exclusivamente da razão pura autônoma. Elas não podem se apoiar em nada que possa ser exterior a própria razão pura. É ela, desde si mesma, que manda o que devemos fazer para sermos moralmente bons. Somente sob essa condição Kant pode apresentar uma filosofia moral, capaz de fundamentar uma obrigação absoluta, mostrando a condição de sua possibilidade “[...] da ideia comum do dever e das leis morais” (GMS, BA VIII), para além da simples conformidade com as leis.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* inicia identificando a ideia comum que as pessoas têm de moralidade. Nesta obra Kant mostra que sempre já há um saber que distingue, nas ações conforme o dever, aquelas que são por intenção egoísta, das que são por dever, e considera mais dignas, preferíveis, essas últimas as primeiras (cf. GMS, BA 10), como também, que o valor moral das nossas ações não se origina dos seus resultados, dos propósitos das ações, mas do querer mesmo, da boa intenção. A exposição analítica dessa realidade, em vista do princípio moral, é o objeto da primeira parte dessa obra, mostrando, a partir do saber vulgar, o princípio metafísico aí subjacente, mas enquanto saber vulgar, ainda não consciente. “O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analítico do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento [...]” (GMS, BA XVI). O

---

<sup>23</sup> É dessa forma que o autor preenche o espaço, afirmado como autônomo, mas deixado vazio, para ser posteriormente preenchido. (cf. KrV, B XXI).

<sup>24</sup> Ver em relação à questão metodológica Tugendhat **Lições sobre ética**. 1996

<sup>25</sup> Este é um aspecto que pretendo desenvolver mais adiante. Que é a questão da mudança de método na moral kantiana.

que aparece aqui de forma bastante clara é que Kant parte, também na filosofia moral, da pressuposição de uma realidade, de alguma forma dada. Mesmo que essa realidade, a consciência da moralidade, ainda não esteja elaborada formalmente, como é o caso do conhecimento científico, na primeira Crítica<sup>26</sup>. A filosofia moral parte da ideia comum de moralidade e busca mostrar, analiticamente, o seu princípio imanente. Pelo que já sabemos da *Crítica da razão pura*, só é possível percorrer um caminho analiticamente, se ele, de alguma forma, já é real. O que é de acordo com o que o autor afirma, ao dizer que a moral não precisa ser ensinada, mas só explicada<sup>27</sup>.

Essa forma de colocar a questão da filosofia moral também se faz presente no início da *Crítica da razão prática*. Nesta obra a simples afirmação da realidade da razão prática, já atesta, por si mesma, a sua possibilidade, o que precisa ser mostrado, mas não demonstrado. “Pois, se ela, como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade (*Realität*) e a dos seus conceitos pelo fato mesmo e é em vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (KpV, A 3). Mas, como o próprio autor afirma, devemos inicialmente nos ocupar da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, pois o sistema da *Crítica da razão prática* a pressupõe (cf. KpV, A 14 - 5).

Kant teve que iniciar a explicação da filosofia moral no nível do pensamento, buscando apresentar um conceito positivo de númeno, uma vez que na *Crítica da razão pura* isso já ficou definido.

Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo nesse campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas somente do ponto de vista prático (KrV, B XXI)

Por isso, Kant pode iniciar com a primeira das três proposições que estruturam a primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (GMS, BA 1). A partir disso ele mostra que: 1 - a boa vontade é o único princípio incondicionalmente bom e a origem de tudo que possa ser considerado moralmente bom (cf. GMS, BA 1); 2 - que a origem do valor moral

<sup>26</sup> Queremos acentuar o paralelo entre a filosofia prática e teórica, para poder mostrar a necessidade da formalidade, uma vez que essa deve se restringir ao pensamento.

<sup>27</sup> Devemos lembrar que para Kant o juízo analítico é um juízo explicativo.

da boa vontade está no princípio e não nos objetos do querer, no propósito (cf. GMS, BA 4, 5 e 6); 3 - mas que uma vontade assim, só pode ser representada como real, enquanto determinada pela razão pura prática. “[...] produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, [...]” (GMS, BA 7); 4 - para que esse conceito de boa vontade não pareça ser uma simples quimera, deve-se poder pensá-lo como determinado pela razão pura, que a possa ter produzido. Deve-se poder pensar uma razão pura prática.

Kant compreende que para esclarecer<sup>28</sup> o conceito de uma vontade boa em si mesma, que já se encontra no bom senso natural (cf. GMS, BA 8), deve-se “[...] encarar o conceito do dever que contém em si o de boa vontade, [...]” (GMS, BA 8). E sob o conceito do dever lhe é possível identificar objetivamente o que é uma vontade boa em si mesma. Deve-se lembrar que para Kant a ideia comum de dever já se encontra no saber popular. E a estratégia argumentativa dele é mostrar que esse saber sempre já sabe distinguir, na ação conforme o dever, se ela foi praticada por dever ou com intenção egoísta. E nesse sentido fica evidente que esse saber vulgar só reconhece com autêntico valor moral àquela ação que foi praticada com intenção pura, por dever. O saber vulgar reconhece como sendo de autêntico valor moral a ação que tem por princípio uma intenção pura, rejeitando aquelas determinadas por inclinações, em vista de um possível interesse pessoal, com hipotética intenção egoísta.

Pode-se dizer que com isso Kant já conseguiu identificar, à base do saber vulgar, um critério seguro para saber, de forma a priori, do valor moral da minha máxima, mesmo antes de agir. É o dever por si mesmo que me diz o que devo fazer. Pois

[...] mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas por dever – e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral (GMS, BA 12 -13).

A lei moral tem o seu começo em nós, seres humanos. Mas a sua origem é a razão pura autônoma<sup>29</sup>. Ela é real para os seres racionais e para os homens, enquanto seres

<sup>28</sup> De acordo com essa observação o conceito de boa vontade não precisa ser construído ou ensinado, mas só explicado, pois ele é encontrado como dado no bom senso natural.

<sup>29</sup> Aqui fazemos um paralelo ao início da Introdução da *Crítica da razão pura* onde Kant mostra que todo o conhecimento científico tem o seu início no tempo, na experiência, mas a sua origem a priori, na razão pura.

racionais. Não somos nós (humanos) os autores da lei moral. Somos os legisladores. É a razão pura que nos fornece a lei por si mesma, autonomamente (cf. GMS, BA 74 - 77). Caso não fosse assim, o ser humano poderia mudá-la, manipulá-la e ela seria contingente. A lei moral só é lei, se ela nos for dada, de alguma forma revelada. E em relação às máximas morais, é ela que determina, manda qual deve ser seguida e qual excluída na determinação do nosso agir moral. O dever moral, a boa vontade se mantém por si mesma, à base da autonomia da razão pura, enquanto númeno pensado. Ela não depende de nada empírico. Nem da sua efetividade, nem de exemplos ou experiências. Como o próprio Kant nos diz: ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor (cf. GMS, BA 4). A moral é a afirmação positiva da independência e da autonomia da Razão<sup>30</sup> em relação aos objetos dos conhecimentos, o mundo fenomênico. A autonomia da razão, enquanto princípio moral, é a origem da dignidade da lei moral, de acordo com o que já havia sido anunciada na *Crítica da razão pura*, onde Kant afirma que esse campo do saber (o metafísico) é mais significativo e sublime do que o do conhecimento científico. E que esse se mantém, mesmo que todo o resto, o conhecimento das ciências, desapareça (cf. KrV, B 7).

Dessa forma, Kant alcançou à segunda proposição da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (GMS, BA 13). De acordo com as conclusões da *Crítica da razão pura*, Kant compreende que o caráter incondicional de uma ação não pode ter a sua origem no propósito visado, pois esse sempre é condicionado à nossa avaliação epistemológica, à realidade fenomênica. Portanto, a origem do valor moral de uma ação, “[...] não pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por tal ação;[...]

(GMS, BA 14). Disso se conclui, que a vontade deve ser determinada pelo princípio racional a priori, pela forma da lei e não pelo seu conteúdo. Para o autor essa é a única alternativa para podermos pensar uma vontade boa em si mesma, ou o que é o mesmo: objetiva e necessariamente boa. E assim aparece uma das teses principais da moral kantiana: a de que a vontade, para ter valor, mérito moral, deve ser determinada imediatamente pelo princípio formal da razão. E

---

<sup>30</sup> Esta ideia de uma razão pura prática maiúscula aparece também no prefácio a *Crítica da Razão Prática*: “[...] uma Razão pura prática [...]” (KpV, A 3).

este princípio exclui, por si mesmo, qualquer outro princípio material ou empírico. Mas o caráter imediato da determinação da vontade pela razão pura exclui a possibilidade de alternativas morais. A boa vontade quer o formalmente necessário.

Se o valor moral de uma ação provém do princípio do querer, então se deve perguntar; o que é o dever que determina o querer moral? E com isso Kant chega à terceira proposição, que diz: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, BA 14). Com esse passo o autor identifica, mostra que o dever está ligado à minha vontade como princípio, como aquilo que domina a minha vontade e exclui imediatamente do cálculo a minha inclinação. O dever é a simples lei por si mesma, que obriga, domina minha vontade e que manda incondicionalmente o dever-ser. É só nessa vontade, determinada por dever, ou quer dizer, por respeito à lei “[...] que se pode encontrar o bem supremo e incondicional” (GMS, BA 15).

Depois de Kant já ter identificado na primeira proposição da *Fundamentação da metafísica dos costumes* a boa vontade como única originária de todo valor moral da ação; na segunda, o princípio do querer como a origem do valor moral das ações por dever; pôde estabelecer o respeito (cf. GMS, BA 15), como a base da determinação objetiva do querer subjetivo. Para ele, o respeito torna subjetivamente necessário, o que é objetivamente necessário, quer dizer bom (cf. GMS, BA 36). Com isso mostrou que uma boa vontade é necessariamente determinada por dever, pois respeita imediatamente a lei. É a lei que determina, domina a vontade, não exteriormente, mas de forma imanente, como princípio da vontade, uma vez que lhe foi retirado todo o princípio material. A pessoa aceita a determinação do seu querer por dever, por respeito à lei moral. O respeito é um sentimento que se produz por si mesmo, através de um conceito da razão. Ele não é recebido por influência. É uma determinação imediata e imanente da vontade pela lei (cf. GMS, BA 16, nota).

Essa mesma questão Kant retoma na *Crítica da razão prática* – capítulo III, sob o título *os motivos*<sup>31</sup> *da razão pura prática*. Acentua inicialmente que “[...] o essencial de todo valor moral das ações depende de que a lei moral determina imediatamente a vontade”

---

<sup>31</sup> Queremos destacar a diferença entre as duas obras em relação ao uso desses termos. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant identifica móbil, como princípio subjetivo do agir e motivo, como “[...] o princípio objetivo do querer (...) válidos para todo ser racional” (GMS, BA 64). Na *Crítica da razão prática*,

(KpV, A 127) e que isso é possível, tornando a lei moral um móbil para toda vontade racional, um objeto de respeito. “O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente a priori e cuja necessidade podemos discernir” (KpV, A 130). Para o autor, o respeito é o único móbil, o princípio objetivo de determinação moral da vontade subjetiva. Mas, mais radicalmente ainda, afirma que “[...] o respeito (...) é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, ao recusar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, conferindo autoridade à lei, que é a única a ter agora influência” (KpV, A 134).

A argumentação kantiana a favor do motivo ou do móbil como princípio objetivo de determinação moral da vontade subjetiva revela a sua preocupação com a autonomia, buscando apresentar razões (objetivas) para todo ser humano (subjetivamente) determinar de forma imediata a sua vontade por dever. E a esta perspectiva de argumentação pode-se também somar a segunda (do homem como fim em si mesmo) e a terceira (da autonomia) formulação do imperativo categórico. Kant teve como objetivo principal da filosofia moral determinar o princípio supremo da moralidade. Mas não se pode deixar de registrar a centralidade da autonomia, a tese de que todo ser racional deve determinar de forma autônoma, imanente, o seu querer. Deve, acima de tudo, se autodeterminar.

Esta mesma argumentação é reforçada na *Crítica da razão prática*, sob a tese de que “A liberdade e a lei prática incondicional referem-se, pois, uma à outra” (KpV, A 52). Segundo Kant, nós só podemos conhecer a ideia positiva da liberdade a partir da lei prática incondicional, pois sem essa só poderíamos ter uma ideia negativa de liberdade, e por sua vez, essa lei prática só é pensável à base da ideia da liberdade (cf. KpV, A 5 nota). A lei moral, que se apresenta como um “fato da razão”, tem como essência a autonomia, pressupondo, necessariamente, a ideia objetiva da liberdade. A moral kantiana só pode ser compreendida como autônoma sob a pressuposição dessa ideia, como real para todo ser racional.

Com essa perspectiva de argumentação Kant busca evidenciar que só a vontade determinada pela razão pura, como razão autônoma, pode ser a origem do valor moral das

---

ele inverte: caracterizando o motivo como fim subjetivo e o móbil com princípio objetivo do querer (KpV, A 127).

nossas ações. A boa vontade é a vontade determinada só pela razão pura autônoma, excluindo toda determinação heterônoma à própria vontade racional. E assim, quase como que de presente<sup>32</sup>, Kant descobre a lei de determinação da vontade moral, como o que sobra, depois de ter despojado a boa vontade de todos os estímulos para a obediência de qualquer lei. Ele *se dá conta*<sup>33</sup> que “[...] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade,[...]” (GMS, BA 17). Esta lei expressa simplesmente a fórmula do dever que determina a vontade boa em si mesma. “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se transforme em lei universal” (GMS, BA 17). Foi através da análise do conhecimento da moralidade da razão humana vulgar, do senso comum, que Kant *descobriu* o seu princípio, que muitas vezes nem por ela era claramente concebido, mas que mantém *firme*<sup>34</sup> como padrão dos seus juízos morais. Esse critério, que lhe aparece como uma bússola, que se lhe apresenta objetivamente, mesmo que ele, subjetivamente, não queira (cf. GMS, BA 21). De alguma forma esse critério sempre já se encontra no senso comum.

### 1.3 – O PRINCÍPIO FORMAL DA MORAL DE KANT

Se o senso comum sempre já sabe o dever-ser, a questão que nos aparece é sobre o papel da filosofia em relação a lei moral e o princípio objetivo do valor moral de toda ação. Pois, se o saber vulgar, o senso comum, sempre já sabe o que deve fazer, então o papel da filosofia não pode se reduzir à simples apresentação desse princípio. Mas, se é esse o caso, não seria melhor deixar esse campo do saber nesse estado “perfeito”, de inocência? Pois, o que se percebe, é que a lei moral, o seu princípio, não precisa ser ensinada (cf. GMS, BA 21). O entendimento humano vulgar sempre já sabe o que deve fazer, mesmo sem ter

---

<sup>32</sup> Quero lembrar que a passagem da matemática e da física do tatear para a ciência foi súbita (cf. KrV, B XI - XIV).

<sup>33</sup> Devemos nos recordar de que para Kant a matemática e a física também se *deram conta* de que deviam construir o seu objeto, para conhecê-lo de forma a priori (cf. KrV, B X - XIV).

<sup>34</sup> Mas, para o senso comum essa *firmeza* não provém da constância da vontade subjetiva, mas da razão pura incondicional, desde a qual o dever brilha como um diamante.

desenvolvido o conhecimento científico e filosófico. No entanto, Kant também se dá conta que “a inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir” (GMS, BA 22). E é por isso que também a moral precisa de ciência, de filosofia. “[...] não para aprender dela, mas para *assegurar*<sup>35</sup> às suas prescrições entrada nas almas e para lhe dar estabilidade” (GMS, BA 22/23).

Pois, o saber que o senso comum tem do que deve fazer, acaba muito facilmente seduzido pelas promessas da felicidade empírica, aparentemente fácil de serem alcançadas, impossibilitando a lei moral. Assim, mesmo sabendo o que deve ser, nunca o faz, usando de justificativas contínuas para não o fazer imediatamente.

Daqui nasce uma dialética natural, quer dizer uma tendência para opor arrazoados e sutilezas às leis severas do dever, para por em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para fazê-las mais conforme, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar (GMS, BA 23).

O motivo pelo qual se deve fazer uma metafísica dos costumes é também para desenvolver a consciência da lei moral e da sua dignidade. Em última instância, para esclarecer o que realmente está em jogo na moral, para que assim saibamos escolher a determinação imediata da razão pura, a determinação moral. Para que saibamos agir por dever, seguindo o que a lei moral imediatamente estabelece.

Dessa forma, para poder alcançar o princípio metafísico da moral, Kant se ocupa da diferença na forma de determinação entre os imperativos e verifica que os imperativos hipotéticos ordenam condicionalmente a vontade subjetiva e os categóricos, incondicionalmente. “No caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra ação, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, [...] então o imperativo é categórico” (GMS, BA 40). A vontade boa em si mesma não pode ser a vontade determinada hipoteticamente, em vista de um fim, baseada em meios; mas categoricamente, estabelecendo a necessidade objetiva da ação. O imperativo moral deve ordenar imediatamente este comportamento, independente de qualquer finalidade. Esse vale como princípio apodítico. Para Kant, só o imperativo categórico, que manda imediatamente

---

<sup>35</sup> O grifo é nosso.

um determinado comportamento, não em vista do fim, mas à base da forma, pode chamar-se de imperativo da moralidade.

Para que Kant possa expor, filosoficamente, o princípio do imperativo moral, busca responder a questão: “como são possíveis todos estes imperativos?” (GMS, BA 44). E descobre que a estrutura dos imperativos hipotéticos sempre é analítica. Onde a necessidade das ações em vista do fim, é extraída do querer ou não esses fins (cf. GMS, BA 48). Dos imperativos categóricos devemos buscar a origem da obrigação de forma totalmente a priori, pois este é em si mesmo uma lei prática. Uma lei que ordena imediata, incondicional e objetivamente a vontade moral, possibilitando à vontade subjetiva<sup>36</sup> de escolher a sua determinação moral (cf. GMS, BA 50). Para o autor – Kant - este imperativo não é uma proposição analítica, mas sintético-prática a priori<sup>37</sup>. Portanto, aqui nem a experiência e muito menos exemplos podem auxiliar. E por isso ele só pode estabelecer a fórmula dessa obrigação, do mandamento absoluto, partindo simplesmente do conceito desse imperativo (cf. GMS, BA 51). Refletindo sobre o que se entende por imperativo categórico, que é só um único (cf. GMS, BA 52), descobre a sua fórmula: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS, BA 52).

Depois de ter mostrado este único imperativo, Kant começa a “[...] indicar o que pensamos sob esse princípio e o que é que este conceito quer dizer” (GMS, BA 52). Mas antes de continuar mostrando o que ele entende sob esse conceito, deve-se considerar que: 1 – Se a apresentação filosófica da fórmula desse único imperativo categórico é a preocupação central da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como podemos compreender o desdobramento desse único imperativo nas diferentes fórmulas? 2 – Talvez a preocupação da *Fundamentação da metafísica dos costumes* não seja única e exclusivamente determinar e fixar “[...] a ideia e os princípios duma possível vontade pura” (GMS, BA XII), mas também “[...] assegurar às suas prescrições entrada na alma e para lhe dar estabilidade” (GMS, BA 22). Dessa forma, Kant teria um segundo objetivo com essa obra, que é apresentado no final da primeira seção, que consiste em convencer as pessoas de que vale a pena viver o imperativo categórico, mostrando que tem

---

<sup>36</sup> A vontade sempre já está determinada moralmente. A vontade subjetiva pode escolher agir ou não de acordo com o dever moral.

<sup>37</sup> Nessa obra, Hegel demonstra que os imperativos morais kantianos são analíticos, tautológicos (cf. ÜwbN, p. 460).

razões mais significativas para sermos morais do que para sermos egoístas. O que não quer dizer que o autor abandone a preocupação inicial da obra, a busca e fixação de um princípio supremo de moralidade (cf. GMS, BA XII). 3 – Se essa segunda consideração for correta e pode-se considerar que seja, então Kant teve que mostrar o que ele compreende sob esse conceito, sob esse um único imperativo categórico, para que as pessoas tenham consciência moral.

A explicação do que ele compreende sob a fórmula do imperativo categórico, se fará no texto de Kant em três momentos ou formulações, mas que o próprio autor já desdobrou em mais uma ou duas formulações (cf. Paton, p. 129). O objetivo do desdobramento desse único imperativo, não é para descobrir outros princípios, mas para nos conscientizar da importância de determinarmos a nossa vontade de forma autônoma.

A primeira formulação acentua o aspecto universal da lei moral, mostrando que esse único imperativo podia também ser apresentado assim: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS, BA 52). Cada um, mediante a determinação da sua vontade, institui uma natureza moral, onde as leis naturais servem de modelo para sabermos das leis morais<sup>38</sup>. Este imperativo nos encoraja para estabelecermos a lei moral, que podemos constituir, construir à base do único princípio, semelhante à lei natural. Com esse desdobramento da única fórmula, Kant pode mostrar, destacar que a partir do imperativo categórico o conceito de dever tem um significado e que podemos apresentar uma verdadeira legislação para as nossas ações, o que nunca seria possível a partir de um imperativo hipotético (cf. GMS, BA 54 - 60).

Ainda de acordo com esse objetivo Kant apresenta os exemplos, os deveres, não para demonstrar a validade do único princípio moral, mas para mostrar como podemos derivar deveres do princípio, do imperativo categórico. O autor busca mostrar que do critério formal de moralidade, que todos nós, já no senso comum reconhecemos: “temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal” (GMS, BA 57), podemos derivar a determinação moral da (boa) ação. A pretensão de Kant é mostrar que o imperativo categórico, assim compreendido, possibilita o juízo moral a

---

<sup>38</sup> Esta mesma relação aparece sob o enunciado: *Da típica da pura faculdade de julgar prática*. (KpV, A 120).

priori, o agir moral. Esta suficiência ou não do critério formal da moral kantiana é o que propriamente investigamos nessa tese, em vista da suficiência do critério moral<sup>39</sup>.

A partir dessa apresentação, do que se compreende sob esta fórmula do imperativo da moralidade e de como se pode derivar deveres morais dele, Kant também consegue identificar melhor a própria fórmula do único imperativo, à base da qual se estabelecem os deveres. No entanto, esta explicitação só é possível às avessas: refletindo sobre a experiência que fazemos subjetivamente, sempre que transgredimos qualquer dever. E não é difícil compreendermos por que Kant precisou identificar o interior da subjetividade transcendental como o lugar em que se verifica a moralidade e/ou a imoralidade da vontade. Pois, exteriormente, não temos nenhum critério para discernir, diferenciar de forma evidente, uma ação egoísta de uma moral. É só do ponto de vista da razão, de forma imanente a razão, que a moralidade e o dever moral são identificados e têm sentido, mas não exteriormente, ontologicamente<sup>40</sup>. É nessa interioridade, no pensamento, que se percebe o que se passa conosco sempre que transgredimos qualquer dever e compreendendo que nessa situação

[...] não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, pois isso nos é impossível; o contrário dela deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só para essa vez) em favor da nossa inclinação (GMS, BA 57 - 8).

Sempre que agimos de forma imoral, contradizemos, na nossa escolha subjetiva, na nossa interioridade, o que racionalmente queremos e reconhecemos como lei moral objetiva, o que deve ser. Reconhecemos uma contradição na nossa própria vontade. Pois, segundo Kant, o sujeito moral quer que a lei (moral) objetiva valha e continue valendo para todos os seres racionais, mas que naquele momento e só para ele, a lei não valha ou, que se abra uma exceção.

[...] se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções (GMS, BA 58).

---

<sup>39</sup> Sabemos que a suficiência implica em perguntarmos; suficiente para que? E nesse caso, só iremos discutir essa questão em vista da responsabilidade, em diálogo com Hegel.

<sup>40</sup> Somente sob o ponto de vista do idealismo transcendental é possível identificar, a priori, a moralidade da máxima.

Mas mesmo neste esclarecimento sobre o que acontece, ou como nós nos percebemos sempre que transgredimos um dever, é fundamental verificar que até nesses momentos se afirma e reconhece, mesmo que indiretamente, a objetividade da lei moral<sup>41</sup>.

Com essa primeira explicitação do imperativo categórico, os exemplos e a reflexão sobre o que percebemos sempre que transgredimos um dever moral, Kant compreende ter mostrado que o dever tem um significado e que ele contém uma verdadeira (objetiva) legislação para as nossas ações. Mas com isso se impõe a pergunta sobre as provas da existência de tal imperativo, de uma lei que ordene absolutamente e se a obediência a essa lei é um dever para a vontade subjetiva. Ou afinal, qual o argumento para poder dizer que há um dever que seja uma necessidade prática-incondicional da nossa ação, que valha para todos os seres racionais e só por isso seja lei também para a vontade humana? É em vista desse argumento que o autor apresenta a segunda explicação do imperativo categórico.

Uma primeira observação é que a filosofia para essa tarefa não pode recorrer à fundamentação em Deus, na perspectiva do realismo transcendente<sup>42</sup>, nem ao inatismo e nem à ciência ou a disposição natural da humanidade. Mas a razão deverá estabelecer, reconhecer, essa base a partir de si mesma. Essa prova, que deve ser a priori, só pode ser fornecida pela razão. “Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis” (GMS, BA 60). E este aspecto é importante, pois o principal objetivo de Kant é mostrar a sublimidade e a dignidade do mandamento, para que as pessoas optem pela determinação moral da sua vontade, abandonando a tendência de postergar o que deve ser em vista do que pode ser. O autor define a questão da seguinte forma: “É ou não é uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?” (GMS, BA 62). O imperativo categórico é ou não um mandamento incondicional, que se impõe absoluta e imediatamente à vontade contingente de todo ser racional, à vontade humana?

Antes de iniciar a resposta, Kant indica que a questão mesma consiste em mostrar que é a vontade, que deve se relacionar consigo mesma, enquanto ela se determina só pela

---

<sup>41</sup> Está uma das formas para mostrarmos a objetividade da lei moral. Para Kant ela simplesmente é uma realidade para os seres racionais. E sua objetividade é incondicional, não sendo afetada pelas contingências do comportamento desse ou daquele ser racional. É a razão pura e não o arbítrio dos indivíduos a base absoluta do princípio e da lei moral.

<sup>42</sup> Historicamente identificada com a Metafísica tradicional, Realista, compreendida como teologia do transcendente. (cf. Luft, 2001, p. 77-79).

razão. Ela deve ser autodeterminação. Deve-se mostrar que a vontade, ao se determinar só pela razão, pelo puro dever-ser, só faz o que ela sempre já é. Escolhe o que ela sempre já sabia que deveria fazer, se determina como ser racional, autônomo. E o autor ressalta que esta demonstração deve ser propriamente metafísica dos costumes e não filosofia especulativa, ocupando-se com o que deve acontecer e não mais com o que é<sup>43</sup>. Trata-se pois, da lei objetiva prática.

A argumentação que Kant aqui faz não é em vista da fundamentação do único imperativo categórico, mas para mostrar que é absolutamente necessário, para nós, seres racionais, humanos, determinarmos imediata e incondicionalmente a nossa vontade pela razão pura. Com isso, fica evidente, que Kant está perseguindo o objetivo da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, superar a inocência ingênua. Ele busca demonstrar, não o que é real para o senso comum, mas o que deve ser para todo ser racional, inclusive para o ser humano. E a demonstração do que deve ser, consiste nos seguintes passos: 1 – que a vontade, que é concebida como faculdade de agir em conformidade com a representação de certas leis, só pode se encontrar nos seres racionais; 2 – que aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim, que se é dado pela só razão, tem de valer para todos os seres racionais; 3 – que os princípios práticos são formais e excluem, por si, todos os elementos materiais, empíricos e subjetivos; 4 – que se admitirmos algo cuja existência, em si mesma, tenha valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, só nessa coisa estará a base de uma lei prática; 5 – eu (Kant) digo que o homem ou todo ser racional existe como fim em si mesmo ( cf. GMS, BA 64).

Em relação a essa pretensa demonstração devemos nos perguntar: como Kant pode pensar o ser humano e/ou o ser racional *existindo* como fim em si mesmo? Ele não estaria simplesmente afirmando algo em contradição com tudo o que foi dito até aqui? Ou a distinção feita anteriormente entre filosofia especulativa e metafísica dos costumes autoriza essas afirmações? Deve-se ressaltar que o ser humano ou o ser racional *deve ser* só pensado, como númeno. Pois, não podemos conhecer um ser humano em si mesmo e como tal, não poderíamos saber da sua existência ou não. Mas isso não está em contradição com a

---

<sup>43</sup> Essa observação é de acordo com (GMS, BA 62), onde parece que Kant acentua que a questão não é mais apresentar o princípio, mas os fundamentos do dever-ser.

*Crítica da razão pura*, que limita o conhecimento aos fenômenos, enquanto só está pensando o homem como existindo em si mesmo, como númeno. O que o autor faz é admitindo, ao nível numênico (cf. GMS, BA 64), o ser racional como existente, como realidade objetiva em si mesma, não demonstrada segundo as exigências do conhecimento científico, mas pensado independente daquelas exigências.

Com a afirmação da realidade numênica dos seres racionais, como seres existentes em si mesmos, é possível mostrar a objetividade a priori das leis práticas. Pois, sob este pressuposto, há algo que imediatamente se impõe como fim em si mesmo para a vontade humana, dentro do mar dos fins contingentes e condicionados em que nos encontramos. Pois, “[...] se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão” (GMS, BA 66). Essa é uma tese central para o objetivo da segunda seção dessa *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A questão de que o imperativo categórico é objetivamente necessário para todos os seres racionais. É a partir dessa compreensão, que é racional esperar que todos reconheçam e aceitem a obrigação que a legislação universal impõe a cada um de nós, como promotora do valor supremo de todo ser racional. Ele mesmo, cada um, sabe que é o fim último de todo dever moral. É dessa forma que o ser humano, enquanto ser moral, se compreende como autônomo e digno; propriamente livre, quando autodeterminado pelo dever moral. Ele é autônomo ao determinar, imediatamente<sup>44</sup>, a vontade subjetiva, segundo o princípio objetivo, o princípio da autonomia. É dessa forma que Kant pode demonstrar a objetividade da lei moral, para uma subjetividade, que a partir de si mesma, da realidade fenomênica, é incapaz de fazer o que sabe que deve fazer. Só há a possibilidade da vontade moralmente determinada, da lei moral, à base de imperativo categórico.

Depois dessas considerações podemos observar que o princípio que tem por fundamento a natureza racional, existente como fim em si, é um princípio objetivo das ações humanas e de qualquer ser racional, mas que é ao mesmo tempo subjetivo, real para o ser humano. É por isso que ele é objetivamente necessário para o ser humano e qualquer ser racional. Todos representam a sua existência racional (subjetiva) como fim em si mesmo,

---

<sup>44</sup> A partir do próximo capítulo iremos mostrar que essa autodeterminação imediata é a origem da insuficiência da determinação formal da vontade, pois impossibilita a avaliação do contexto no qual a minha ação, o meu agir está inserido.

sob o imperativo categórico. É a partir dessa metafísica dos costumes que Kant pode apresentar a segunda formulação do conceito do único imperativo categórico, que é “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, BA 66).

Com essa segunda explicação do conceito do imperativo categórico Kant pretende mostrar que a legislação universal, que se estabelece como uma segunda natureza, é na realidade a afirmação do fim subjetivo do sujeito moral e a realização de cada um como sempre já se representa, como fim em si mesmo. Ele busca mostrar que o imperativo categórico é realmente objetivo para os seres racionais, enquanto tornado efetivo nas ações morais. Este imperativo manda agir, efetivar, o que nós racionalmente já somos. Mas, por que inda não temos consciência disso, muitas vezes não o realizamos. Poderíamos dizer com Kant, que o imperativo categórico nos diz: somos seres racionais, fins em si mesmos e devemos viver essa natureza, caso queiramos ser verdadeiramente racionais e autônomos<sup>45</sup>.

Da apresentação desses dois esclarecimentos – formulações do imperativo categórico - em relação ao conceito do imperativo categórico, aparece espontaneamente o terceiro: “[...] a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (GMS, BA 70). É a legislação universal da vontade que se mostra como único princípio moral, já excluindo, de imediato, todas as máximas que não possam valer universalmente. Com essa terceira fórmula, explicação do imperativo categórico, fica excluído, já de princípio, todo o interesse individual do querer por dever. O imperativo categórico se mostra independente de todo interesse condicionado, por causa da ideia da legislação universal autônoma, que ordena imediata e incondicionalmente.

Com esses desdobramentos do único imperativo categórico, Kant conseguiu atender à questão que originou essa metafísica dos costumes. No entanto, ele ainda busca apresentar as vantagens que decorrem dessa filosofia moral em relação às demais, identificando essa como autônoma e as demais como heterônomas. “Chamarei, pois, a este princípio, princípio da autonomia da vontade, em oposição a qualquer outro, que por isso, atribuo à heteronomia” (GMS, BA 74). E a partir desse conceito, o autor apresenta o do

---

<sup>45</sup> A questão que aqui se coloca é o da transcendência imanente. Se a partir do interior da razão pura podemos transcender o espaço da razão é determinar o caráter moral das ações que se realizam no mundo fenomênico, sem dialogar, sem pressupor o conhecimento dessa realidade.

*possível reino dos fins*. Ao assumirmos o imperativo categórico, princípio da autonomia, como única bússola para orientar o nosso agir moral, para a determinação da nossa boa vontade, constituímos uma nova forma de relações humanas. Uma comunidade de relações humanas, não de egoísmos e nem de santos. Pois, segundo Kant, para eles (os santos) o dever não faz nenhum sentido<sup>46</sup>. Pois, podemos dizer a partir do autor, que as leis morais, segundo o tempo, iniciam nas máximas, nos interesses subjetivos. Mas se originam da fórmula do imperativo categórico, de forma a priori, da razão pura autônoma<sup>47</sup>. Assim, é possível um reino moral, onde possamos conviver de forma racional (como somos), harmoniosa e digna.

O possível reino dos fins é caracterizado por relações horizontais e constituído por sujeitos autônomos. Para Kant, “por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns (...), um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos” (GMS, BA 74). Aí não há mais lugar para maiores e/ou menores, pois se abstrai das diferenças pessoais, impossibilitando a arbitrariedade (cf. GMS, BA 74). É o que Kant chama de moralidade, onde cada um é, simultaneamente membro e chefe (cf. GMS, BA 75), onde cada um persegue o seu interesse pessoal, mas só e enquanto ele puder ser seguido e efetivado por todos os seres racionais<sup>48</sup>. Nesse contexto aparece como que uma quarta ou quinta fórmula do único imperativo categórico “[...] Age segundo a máxima de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (GMS, BA 84). Mas com essa forma de pensar o possível reino dos fins, a lei moral estabelece a legislação universal, que o ser humano, enquanto racional, pode estabelecer de forma autônoma, baseada na obrigação prática, no dever que pertence a cada membro e a todos em igual medida (cf. GMS, BA 76).

Esta aproximação da filosofia moral – *Fundamentação da metafísica dos costumes e Crítica da razão prática*, com a filosofia teórica – *Crítica da razão pura*, que é realizada

---

<sup>46</sup> Os imperativos, a representação da obrigação só faz sentido para uma subjetividade que, pela sua constituição não faz espontaneamente o que deve (cf. GMS, BA 39).

<sup>47</sup> Aqui fazemos alusão ao primeiro parágrafo da *Crítica da razão pura* onde Kant mostra que todo o conhecimento científico tem o seu início no tempo, na experiência, mas a sua origem a priori, na razão pura.

<sup>48</sup> Segundo Rawls, este é o cerne da doutrina moral de Kant, que reside na sua visão da razão construtiva livre e na ideia de associação que a acompanha (Rawls, 2005, p. 314).

mediante uma analogia entre os dois reinos, nos leva a suspeita de que Kant buscou conduzir a moral para o terreno seguro da ciência<sup>49</sup>.

Um reino dos fins só é portanto possível por analogia como um reino da natureza; aquele porém só segundo máximas, quer dizer regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. Não obstante dá-se também ao conjunto da natureza, se bem que seja considerado como máquina, o nome de reino da natureza, enquanto se relaciona com os seres racionais como seus fins. Tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas (GMS, BA 84).

O que verificamos é que a proposta realizada na primeira e segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na compreensão do autor conseguiu, efetivamente, conduzir a moral ao solo seguro, mostrando o seu princípio metafísico – sintético prático a priori, que só precisou ser explicado, estabelecendo a fórmula (cf. KpV A 14 nota). Elevou-se assim, o juízo moral, ao mesmo rigor metodológico e controle das ciências empíricas, contanto que esse se restrinja aos númenos.

Segundo Kant, essa nova fórmula tem o mesmo significado das fórmulas estabelecidas pela matemática, possibilitando saber com exatidão o que se deve fazer.

Mas quem sabe o que para um matemático significa uma *fórmula*, que determina muito exatamente o que importa fazer para tratar uma questão e não a deixa falhar, não considerará como insignificante e dispensável uma fórmula, que faz o mesmo relativamente a todo o dever em geral (KpV, A 14 nota<sup>50</sup>).

Esta aproximação do imperativo categórico, enquanto fórmula, com a fórmula matemática, também podemos verificar em outros autores.

Assim como uma função matemática, o procedimento do imperativo categórico é aplicado a algo (como uma função é aplicada a um número) para se obter uma outra coisa (um número correspondente), e não pode, a rigor, produzir o seu objeto a partir de si mesmo (Rawls, 2005, p. 289).

Além dessa aproximação, podemos também verificar que Kant conduz a exposição da filosofia moral, como crítica da razão prática<sup>51</sup>, em direção da mesma questão central que orientou a *Crítica da razão pura*, só que agora prática: “como é que é possível uma tal

<sup>49</sup> Segundo Rawls, há uma identificação entre ciência e Fmc. Pois isso fica claro ao lermos: “O ponto central é que a ciência, isto é a metafísica dos costumes [...]” (Rawls, 2005, p. 308).

<sup>50</sup> Ver nota de rodapé.

<sup>51</sup> Ver a passagem da segunda para a terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura.

proposição prática sintética a priori?<sup>52</sup>” (GMS, BA 95). Pois, como já identificamos anteriormente, o imperativo da moralidade - o imperativo categórico -, é uma proposição sintética prática a priori (cf. GMS, BA 50).

Com esse problema assim apresentado, o autor justifica a necessidade de ultrapassar a abordagem metafísica dos costumes, que segundo ele é analítica nas duas primeiras seções (cf. GMS, BA 95 - 6), em direção a uma investigação tipicamente transcendental, que possa expor, criticamente, o direito do princípio supremo da moralidade – o princípio da autonomia, que, segundo ele, é sintético prático a priori. E conclui dizendo: “[...] é preciso admitir um possível uso sintético da razão pura prática, o que não podemos arriscar sem fazer preceder de uma *crítica*<sup>53</sup> desta faculdade da razão” (GMS, BA 96). Mas o que observamos é que a pretensão dessa terceira seção - *Transição da metafísica dos costumes para a Crítica da razão prática pura* era fundamentar a autonomia moral. Mas, o que Kant pode fazer, foi referir o conceito determinado de moralidade à ideia de liberdade, percebendo que:

[...] não pudemos demonstrar esta (a liberdade) como algo real nem sequer em nós mesmo e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de vontade, [...] (GMS, BA 101 - 102).

Se sob uma determinada perspectiva essa terceira seção parece frustrada, sob outra, ela se mostra essencial, ao determinar os conceitos de ser racional, moral e liberdade, e a sua relação interna necessária. Também aqui, o autor mostrou que a estrutura argumentativa são proposições condicionais, onde: se há vontade prática, autonomia, então deve haver liberdade. Logo, a questão central que se impõe é demonstrar que existe uma razão pura prática.

E é a partir dessa compreensão que entendemos o objeto da *Crítica da razão prática*, como aparece no seu prefácio:

[O tratado] deve apenas demonstrar que *existe uma Razão pura prática* e crítica com esta intenção toda a sua *faculdade prática*. Se conseguir isso, já não precisa de crítica a própria faculdade pura a fim de ver se a razão não se ultrapassa, ao presumir simplesmente uma faculdade desse gênero (KpV, A 3).

<sup>52</sup> Parece-nos que não é tão tranqüila em Kant a tese de que o princípio da moral seja sintético prático a priori. Pois, segundo Kant “Uma lei prática, que eu reconheço como tal (...) é uma proposição idêntica e, portanto, clara por si mesma” (KpV A 49).

<sup>53</sup> O grifo é nosso.

Com essa delimitação do tema, Kant não apresentará mais uma *crítica* à faculdade da razão pura prática, mas se restringirá a mostrar a consciência da lei moral, que é uma ideia da razão, como um “fato da razão<sup>54</sup>” ou um “fato para a razão”, explicitando as condições de possibilidade dessa lei. Mostra a formalidade do princípio moral, que por si mesmo, já crítica a faculdade prática ao excluir qualquer outro princípio da determinação da vontade moral.

Para finalizarmos a abordagem do nosso objeto, a formalidade do princípio da autonomia moral, do critério da moral de Kant, se compreende ser relevante destacar, que para o autor, não há critério (positivo) imanente à razão pura teórica que possibilita afirmar a realidade objetiva da razão prática, mas só a sua possibilidade, mediante um argumento negativo. “Para esta última exigência, basta que do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna” (KpV, A 6). Por isso, o objetivo da segunda crítica é demonstrar a facticidade da lei moral<sup>55</sup>, como um fato mesmo, assim como a matemática e a física o fizeram. Pois, “[...] se ela, como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade (*Realität*) e a dos seus conceitos pelo fato mesmo e é vão sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (KpV, A 3). Se a lei moral é de alguma forma um fato, objetivamente (necessário e universal) dado para todo ser racional, isso já prova que ela é possível, mesmo sem termos o discernimento teórico desse fato, pois nisso Kant se mantém totalmente coerente com a primeira crítica. Uma vez que, “[...] a razão prática, por si mesma (...) confere realidade a um objeto (...) supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, à liberdade (...), aquilo que além podia simplesmente ser pensado, é confirmado como um fato (*faktum*)” (KpV, A 9). Mas a facticidade que Kant busca demonstrar, é diferente daquela da primeira crítica. Ela consiste na objetividade da *consciência* da lei moral para todo ser racional<sup>56</sup>.

No entanto, devemos ressaltar que esse “fato”, sempre deve ser compreendido como pensado, como uma realidade numênica, que revela por si mesmo a sua regra e crítica.

---

<sup>54</sup> Ver sobre fato da razão LOPARIC, Zeliko. **O fato da razão**. In: Rev. Analítica, vol. 4, nº 1, 1999.

<sup>55</sup> Para Kant “[...] enquanto não se tinha conceito algum determinado de moralidade e de liberdade, não se podia adivinhar o que, por um lado, se queria estabelecer como númeno na base do pretenso fenômeno e, por outro, se era mesmo perfeitamente possível fazer-se dele um conceito, quando anteriormente, se tinha votado todos os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, já de modo exclusivo aos simples fenômenos” (KpV, A 10 -11).

[...] temos de elaborar uma crítica, não da razão pura prática, mas da razão prática em geral. Pois, a razão pura, quando primordialmente se tiver provado que existe uma assim, não precisa de crítica alguma. É ela própria que contém a regra para a crítica de todo o seu uso. A crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade. O uso da razão pura, se está estabelecido que exista uma assim, é apenas imanente [...] (KpV, A 30 - 31).

Com isso podemos ver que a obra *Crítica da razão prática* se diferencia em relação à terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Naquele contexto, essa crítica deveria expor como é possível um juízo sintético prático a priori. Nessa segunda crítica, além do já exposto, o autor apresenta na introdução como questão: “[...] se a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada” (KpV, A 30). E, segundo Kant, nessa hipótese intervém um conceito de causalidade já justificado na primeira crítica, mas não relativo à representação empírica, o da liberdade (cf. KpV, A 30).

Essa segunda crítica tem, portanto um primeiro objeto – demonstrar que existe uma razão pura prática e crítica. Mas de uma forma mais delimitado, a partir da introdução, a questão específica é se a moral é autônoma ou não. Nesse sentido podemos verificar que na primeira parte dessa obra – capítulo I – Dos princípios da razão pura prática, Kant apresentou no §1 - a definição, mostrando o caráter a priori da lei moral e a necessidade da razão pura determinar a boa vontade. Por isso a razão deve determinar categoricamente a vontade, pois só assim é possível a lei moral. A partir dessa definição verificamos que os dois primeiros teoremas (teorema I (cf. KpV, A 30 - 40) e II (cf. KpV, A 40 - 49)) são negativos, pois mostram a impossibilidade de extrairmos de princípios empíricos, de materiais, a determinação da vontade moral. E os dois últimos teoremas (teorema III (cf. KpV, A 49 - 59) e IV (cf. KpV A 59 - 72)) são positivos. Mostrando no teorema III a necessidade da determinação da vontade moral ser unicamente segundo a forma, excluindo por si, qualquer outro princípio. No teorema IV o autor afirma que “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes [...]” (KpV, A 58), excluindo as determinação heterônomas.

---

<sup>56</sup> Aceitamos aqui a delimitação realizada por Rawls (2005, p. 297), mostrando uma possível redução das diferentes definições do “fato da razão”, àquele apresenta como sendo a primeira, a nossa consciência da lei moral.

No terceiro teorema, onde Kant se ocupou mais diretamente com a questão formal da lei, enquanto critério único da moral, também é o lugar onde ele foi mais criticado, relativo à sua suficiência. E a principal acusação é de Hegel, apontando a insuficiência crítica desse critério, ao mostrar que na realidade é o conteúdo histórico cultural, que determina a vontade, quando o princípio é formal, indeterminado<sup>57</sup>. Mas para Kant, a forma é critério suficiente para determinar, desde a imanência do pensamento, a objetividade do agir moral.

O entendimento mais vulgar pode discernir, sem instrução, qual a forma que, na máxima, se presta à legislação universal, e qual a que não. Tomei, por exemplo, como máxima aumentar a minha fortuna por todos os meios seguro. Ora, tenho em minhas mãos um depósito cujo proprietário morreu e não deixou a seu respeito nada escrito. Eis naturalmente o caso que corresponde à minha máxima. Desejo agora saber apenas se aquela máxima pode valer igualmente como lei prática universal. Aplico-a, pois, ao caso presente e interrogo-me se ela poderia assumir a forma de uma lei, por conseguinte, se eu poderia realmente, em virtude da minha máxima, pôr tal lei, a saber, que cada qual pode negar um depósito cujo desaparecimento ninguém lhe pode provar. Caio logo na conta de que tal princípio, enquanto lei, se destruiria a si mesmo, porque faria com que não houvesse mais depósito (KpV, A 49).

O que percebemos com o exemplo é que Kant busca derivar a obrigatoriedade ou não do depósito da vontade pura, só formalmente determinada, como se esse já estivesse necessariamente implicado na autonomia da vontade. De acordo com a pressuposição de Kant, deve-se necessariamente devolver o depósito. E essa necessidade moral deriva exclusivamente da obrigatoriedade do princípio moral formal – imperativo categórico – fundamentado no princípio de não-contradição, abstraindo totalmente de qualquer conteúdo histórico, social e cultural. É a pura forma da lei que determina imediatamente a minha vontade. E essa é também a condição da autonomia, que é o tema central do teorema IV. O que percebemos é que, no contexto da argumentação kantiana, negar a suficiência da pureza da forma da lei moral implica em negar a autonomia da moral.

A forma numêmica<sup>58</sup> da máxima<sup>59</sup>, como princípio da lei moral, é a condição incondicional de possibilidade da moral, da autonomia. A exclusividade da forma da máxima como princípio, critério moral é a condição de possibilidade da autonomia como princípio moral. “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos

<sup>57</sup> Aqui só faço a indicação da crítica, que será exposta mais adiante.

<sup>58</sup> Numêmico no sentido que Kant assumiu dos gregos, significando a ideia ou princípio que não teve início e nem origem na experiência, mas no pensamento.

deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a heteronomia do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e a moralidade da vontade” (KpV A 58). Kant insiste nessa necessária implicação entre o princípio ser unicamente formal e a autonomia da lei. “Se, pois, a matéria do querer (...) penetra na lei prática como sua condição de possibilidade, resulta daí uma heteronomia do livre arbítrio [...] (KpV, A 59). Veremos no segundo capítulo e mais especificamente no terceiro, que para Hegel, é a própria formalidade do critério moral que possibilita efetivamente a heteronomia.

A questão relativa à suficiência do princípio formal para a determinação a priori do objeto moral não é demonstrada diretamente por Kant, mas só indiretamente. Na primeira crítica, a razão pura autônoma se mostrou originária dos princípios sintéticos a priori de todos os objetos possíveis do conhecimento científico e na segunda crítica, ela deveria se mostrar originária dos princípios sintéticos a priori de todos os sujeitos morais possíveis, da vontade pura<sup>60</sup>. Para isso, se esperaria nessa uma dedução transcendental, assim como Kant o fez na primeira crítica, buscando demonstrar o direito de atribuirmos à razão pura a capacidade de fornecer os princípios sintéticos práticos a priori. No entanto, verificamos que:

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independente de todo elemento empírico – e mostra isso mediante um fato (*Faktum*) em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por esse meio a vontade à ação. – Revela ao mesmo tempo em que este fato está indissolúvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela (KpV, A 72).

Dessa forma, o único problema que se mantém é: “[...] como a razão pode determinar as máximas da vontade [...]” (KpV, A 78). E a resposta de Kant é que a crítica “[...] põe-lhe como fundamento o conceito da sua existência no mundo inteligível, a saber, o conceito de liberdade” (KpV, A 79). Ou quer dizer que “[...] essas leis são possíveis unicamente em relação à liberdade da vontade, mas não necessárias sob o pressuposto dela mesma, ou, inversamente, a liberdade é necessária, porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessários” (KpV, A 79). E a partir disso o próprio autor conclui, em relação à dedução: “Ora, não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis

---

<sup>59</sup> Aqui Kant deixa claro que a “forma legisladora está contida na máxima, que pode se constituir um fundamento de determinação da vontade” (KpV A 52).

<sup>60</sup> Cf. KpV Amn 21, 22..

morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (KpV, A 79 - 80).

A partir disso, em paralelo com a primeira crítica, podemos dizer que: “a lei moral também nos é dada, de certo modo, como um fato (*Faktum*) da razão pura, de que somos conscientes a priori e que é apoditicamente certo [...]” (KpV, A 81). Mas que “[...] a sua possibilidade, por nada pode ser concebida, mas tão pouco pode ser arbitrariamente inventada e assumida” (KpV, A 81).

Com essa dedução Kant compreende ter fornecido uma “[...] espécie de carta de crédito da lei moral (...) inteiramente suficiente, sem outra justificação a priori” (KpV, A 83). A razão teórica teve que admitir a possibilidade lei moral e a razão prática, a sua realidade, a facticidade. Mas a suficiência da demonstração kantiana do princípio formal da moral para a determinação do objeto moral é o que ainda desenvolveremos nos próximos capítulos, sob outros pontos de vista. Principalmente a partir da filosofia de Hegel.

## 2 - A UNIDADE DA RAZÃO EM HEGEL

“O que o homem faz, isto ele é” (Hegel, 1995/1, p. 26)<sup>61</sup>.

A filosofia de Hegel pode ser apresentada sob diversos aspectos. Mas, segundo o nosso entendimento, ela deve ser compreendida desde o seu contexto teórico. E mais especificamente, a partir do idealismo alemão, da filosofia de Kant. Pois, “a filosofia de Hegel representa o ápice do trabalho de uma geração inteira de pensadores cuja meta era a fundação de uma nova metafísica. O pai dessa geração é, sem dúvida, Kant, queiramos ou não enquadrá-lo no esquema assim chamado Idealismo Alemão” (Luft, 2001, p. 76-7). Esta posição pode ser reforçada a partir da própria filosofia do Hegel maduro, que, seguindo Kant, assume a crítica como exigência do filosofar e rejeita a intuição intelectual, como modo de estabelecer o princípio da filosofia, assumindo a razão pública enquanto meio de sua legitimação. “A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos” (PhG, p. 20)<sup>62</sup>.

Mesmo que os dois autores – Kant e Hegel - destaquem a crítica como exigência primeira do filosofar, podemos dizer que Hegel ultrapassa criticamente a filosofia de Kant, desde a sua imanência, ao reforçar suas teses, mostrando a sua insuficiência. Kant assume como ponto de partida da filosofia teórica – na *Crítica da razão pura* – o conhecimento científico como realidade dada (cf. KrV, B 20) e na filosofia prática – *Fundamentação da metafísica dos costumes* – “a ideia comum do dever e das leis morais” (cf. GMS, BA 8) e na *Crítica da razão prática*, o “fato da razão” (cf. KpV, A 3). Hegel, em contraposição, pretende um início absoluto para a ciência filosófica. Nele percebemos uma exigência radical de demonstrar a gênese de tudo, onde nada pode ser simplesmente pressuposto. Pois “[...] vemos (...) que o absoluto, o conhecer, etc., são palavras que pressupõe uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-las primeiro [...]” (PhG, p. 70). Por isso, para Hegel, a tarefa da filosofia é radical, sem sempre já afirmar e pressupor o que deve ser

---

<sup>61</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: em compêndio Vol. I, II e III (1830). São Paulo: Loyola, 1995.

<sup>62</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Vol. I e II. Tradução Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

demonstrado. Segundo ele, em filosofia, não nos devemos “[...] esquivar à tarefa principal que é fornecer esses conceitos” (PhG, p. 71). Por causa disso, “[...] o começo tem que ser absoluto [...]” (WL, I, p. 68)<sup>63</sup>, alcançando a posição do idealismo absoluto, onde não há a “coisa em si mesma”, pressuposta, mas incognoscível.

## 2.1 – A MANEIRA DE ARGUMENTAR E A SUPERAÇÃO DOS DUALISMOS

A filosofia de Hegel, enquanto radicalmente crítica, deve poder enfrentar o problema de como iniciar o seu fazer, sabendo que essa não é uma questão qualquer, já de antemão resolvida e que pode ser abandonada<sup>64</sup>. A maneira de iniciar, já implica na aceitação de pressupostos, geralmente desconsiderados, mas quando apresentados, já não permitem mais que aquele seja o ponto de partida, na sua forma abstrata em que aparece. Hegel parte de uma posição intermediária, nem somente do imediato e nem do mediato, negando ambos enquanto abstratos e isolados, mas conservando e elevando-os à sua verdadeira unidade e inseparabilidade, mesmo que este conhecimento só possa ser alcançado no próprio processo do saber (cf. WL, I, p. 65 - 70). Pois, “[...] nada há no céu, na natureza, no espírito ou onde for, que não contenha, ao mesmo tempo, a imediatez e a mediação, assim, estas duas determinações sempre já se apresentam como unidas e inseparáveis [...]” (WL, I, p. 66). Como podemos ver, por exemplo, no início da *Fenomenologia do Espírito*, onde se afirma que “[...] a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência (...). Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela” (PhG, p. 71). E é assim, que nessa obra, o autor mostra a ciência filosófica, que não é possível como produto dado, mas como “[...] caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (PhG p. 72). E nesse sentido, o filosofar pode se entregar espontaneamente (imediatamente) à ciência (cf PhG, P.

---

<sup>63</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com a obra já traduzida: HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica**. Tradução Augusta e Rodolfo Mondolfo. 3 ed. Buenos Aires, Solar S.A./Hachette S.A., 1974

<sup>64</sup> Hegel é um dos primeiros autores a se colocar esse problema com toda radicalidade, mesmo que esta questão aparece com toda sua força no início da *Ciência da lógica*. Ver HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

79), fazendo ou permitindo o caminho negativo da crítica (da mediação), para mostrar a verdade mediata da aparência imediata da ciência<sup>65</sup>.

Esse caminho negativo, que busca explicar<sup>66</sup> os momentos racionais pressupostos na imediatez, se constitui na superação dos dualismos e do argumentar a partir de critérios externos e arbitrários, como válidos por si mesmo. E esta é a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*. Pois, segundo o próprio Hegel, “na *Fenomenologia do Espírito* (...) tenho representado a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata a respeito do objeto, até o saber absoluto” (WL, I, p. 42). E é por isso que ele remete o início dessa obra à dúvida metódica de Descartes<sup>67</sup> ou à posição cética, para assim poder alcançar uma posição radicalmente crítica, sem precisar reclamar, dogmaticamente, uma legitimação prévia.

[...] esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso, esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifeln*] ou, com mais propriedade, o caminho do desespero [*Verzweiflung*] (PhG, p.72).

A perspectiva da argumentação de Hegel para poder alcançar o conceito da ciência filosófica, através da fenomenologia do espírito, ultrapassando o dualismo, o subjetivismo e a arbitrariedade, consiste em introduzir uma desconfiança na própria desconfiança (cf. PhG, p. 69). E para isso, ele busca reforçar o próprio argumento do cético, fazendo-o mostrar o seu limite, ultrapassando a unilateralidade do saber natural, alcançando o caminho efetivo da ciência, expondo as diferentes figuras da consciência, do saber fenomenal. É dessa forma – negativa - que ele busca alcançar o inteligir, o olhar por dentro do saber imediato, aparente, expondo a sua verdade (cf. PhG, p. 72), que é a inverdade, a ilusão do saber aparente. “[...] a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado” (PhG, p. 72).

Com essa exposição “cética” imanente da aparência do saber fenomenal, Hegel alcança a verdade desse saber, mostrando-o como na verdade é, uma ilusão, ultrapassando, por dentro, o próprio ceticismo. A crítica e a superação do ceticismo, consistem na

<sup>65</sup> Em relação a essa questão metodológica ver KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUARJ, 2002.

<sup>66</sup> Ver a importância do explicar, como forma de expor, o trabalho do negativo (cf. Cirne-Lima, 1997, p. 78).

<sup>67</sup> Segundo Hegel, Descartes é o pai da Filosofia Moderna.

apresentação da abstração e da unilateralidade dessa posição, expondo os pressupostos do argumento cético, mostrando que ele supõe mais do que afirma, ultrapassando-se. Ao explicar os pressupostos da própria posição cética, ultrapassa este estágio do conhecimento abstrato e unilateral, em direção ao saber verdadeiro.

Trata-se precisamente do ceticismo, que vê sempre no resultado somente o puro nada, e abstrai de que este nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta. Porém o nada, tomado como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada determinado e tem um conteúdo (PhG, p. 74).

Esta passagem da posição unilateral e abstrata, característica do ceticismo, para a radicalização da sua própria posição, é a ultrapassagem imanente, um passo em direção ao saber, sem inserir um critério externo ao argumento, destronando esse saber, o ceticismo, da sua pretensa absolutidade, afirmando a legitimidade do conhecimento<sup>68</sup>. Pois, “[...] quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação, a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (PhG, p. 74).

É mediante a negação determinada, que nesse momento é a negação do próprio ceticismo, portanto negação da negação, que se abre para Hegel a perspectiva propriamente filosófica, onde

[...] estes pré-juízos se convertem nos erros, cuja refutação, praticada por todas as partes do universo espiritual e natural, é a filosofia; ou melhor dito, os erros que, por obstruírem o acesso à filosofia, tem que ser abandonado na entrada dela mesma (WL, I, p. 37 - 8).

É através dessa estrutura argumentativa, onde o processo e a meta se constituem e realizam reciprocamente, que Hegel alcança o saber verdadeiro (cf. PhG, p. 74). Disso resulta que a verdade não poderá mais encontrar descanso, indicando o modo e a necessidade do processo, à base e em vista da remoção das contradições, que são constitutivas do saber, um determinado relacionar-se – o ser de algo para uma consciência. Ao refletirmos sobre o saber, ele se mostra como não sendo, imediatamente, a verdade do ser e nem da consciência.

Mas a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece em si mesma,

---

<sup>68</sup> Ver sobre essa questão HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si, consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita, incide na consciência. (PhG, p. 77).

Dessa forma, Hegel conseguiu indicar a perspectiva de superação do dualismo, subjetivismo e arbitrariedade, mostrando que “[...] não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois os deixando de lado é que conseguimos considerar a Coisa como é em si e para si” (PhG, p. 77). E desta forma, o saber, o fazer filosofia, descobre que “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (PhG, p. 78). Com essa descoberta, o autor pode situar o filosofar imanente ao próprio movimento do saber, no seu todo, que é o movimento dialético, onde o verdadeiro se mostra na experiência da consciência do necessário, como referência para o saber verdadeiro, ultrapassando a mera crítica à faculdade pura da razão, característica e ápice da filosofia de Kant. Pois, “é a sua situação que conduz à série completa das figuras da consciência em sua necessidade” (PhG, p. 80).

Assim, Hegel pode mostrar que o conhecimento dado, imediato, não pode ser, por si mesmo, nem verdadeiro e nem falso, pois ainda não se tem um critério validado, que só pode ser conquistado pela e na mediação. Mas, ao mesmo tempo, pode legitimar a imanência da nossa consciência, do saber mesmo, como o lugar da experiência da consciência do saber, da necessidade objetiva dos momentos expostos, sem precisar recorrer a critérios previamente aceitos, dados. Assim, ele supera, de certa forma, já no início da *Fenomenologia do espírito*, o empirismo cético de Hume e o formalismo de Kant, mostrando que “é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo e, portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência” (PhG, p. 80). Isso se impõe a todos nós, que pretendemos argumentar de forma séria, pois caso contrário, teríamos que fazer uma legitimação do método, sem fazer ciência ou uma legitimação da ciência, sem método<sup>69</sup>.

O ponto de partida, o acesso à ciência da consciência é a exposição de todas as suas aparências, alcançando assim o conceito. Pois, “[...] a *fenomenologia do espírito* é a ciência da consciência, que tem por fim expor, que a consciência tem por resultado final, o conceito de ciência, quer dizer, o puro saber” (WL, I, p. 67). Mas para ele, é a *Ciência da lógica* que exige que se coloca a necessidade radical de determinar o começo absoluto dessa ciência,

mesmo que ainda de forma indeterminada. “Na Lógica, mais do que em nenhuma outra ciência, se sente a necessidade de começar pelo objeto mesmo, sem reflexões preliminares” (WL, I, p. 35). E esta absolutidade do começo se impõe. Pois, “[...] o começo tem que ser absoluto, ou o que aqui significa o mesmo, um começo abstrato; não deve pressupor nada, não deve ser mediado por nada, nem ter um fundamento, mas deve ser ele mesmo o fundamento de toda a ciência” (WL, I, p. 68 - 9). Qualquer reflexão, regra ou lei que pudesse ser pressuposta, constituiria o seu próprio conteúdo e deveria ser fundamentado criticamente pela própria ciência da lógica.

Mas, para isso, Hegel compreendeu que a lógica não pode mais ser entendida como a ciência do pensamento em geral, da pura forma do conhecimento, abstraindo do conteúdo. E isso ele aprendeu com o próprio Kant, que na *Crítica da razão pura* já apontou a insuficiência da lógica formal aristotélica para determinar a verdade ou a falsidade dos conhecimentos, quando ela mesma consiste em um critério universal, indiferente a todos os objetos, abstraído e separado de todo conteúdo. Um critério (do conhecimento e/ou da moral) puramente universal, formal, é vazio, indeterminado e totalmente insuficiente, efetivando o contrário do que afirma: a heteronomia do livre arbítrio, em vez da autonomia moral.

Quando Kant reconhece que um critério universal da verdade seria aquele que teria validade para todos os conhecimentos, sem diferença entre seus objetos, mas que está claro que, pelo fato de que se faz, neste caso, abstrações de todo conteúdo de conhecimento, enquanto a verdade concerne diretamente a esse conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo indagar-se sobre a marca da verdade deste conteúdo dos conhecimentos, enquanto a marca não deve, ao mesmo tempo, concernir ao conteúdo dos conhecimentos, - assim ele pronuncia precisamente o julgamento sobre o princípio do dever e do direito, que é estabelecido pela razão prática. Pois ela é a abstração absoluta de toda matéria da vontade, e por conteúdo é posta uma heteronomia do livre arbítrio; ora, este é precisamente o interesse de saber isto que é bem um direito e um dever (ÜwbN, p 461).

Hegel demonstrou através das próprias armas de Kant a insuficiência crítica da sua filosofia especulativa e por meio dela, da filosofia moral, pois a determinação formal do princípio moral não exclui a arbitrariedade e o subjetivismo, que Kant pretendia evitar ao optar pelo critério formal da moral e nem assegura a autonomia moral da vontade pura. Dessa forma, para Hegel, a moral de Kant é analítica, tendo por base a lógica formal clássica, que possibilita explicar o que um sujeito compreende como dever, mas não

---

<sup>69</sup> Em relação a essa dificuldade podemos verificar que Descartes opta pela intuição e Kant pelo dualismo.

determinar, objetivamente, o caráter moral da ação particular, devido ao seu universalismo abstrato. No entanto, Hegel reconhece a importância da perspectiva especulativa idealista inaugurada por Kant, acentuando a nova metafísica, tanto da natureza quanto dos costumes (Cf. GMS, BA VII), mas exige a exposição crítica dessa própria perspectiva, expondo o verdadeiro idealismo, que não consiste mais na falsa metafísica, à base da má-infinitude, mas expõe os limites objetivos da própria finitude, revelando sua substância espiritual, afirmando a verdadeira filosofia idealista (Cf. WL I, p. 44).

Para Hegel, a lógica deve ir além das condições formais do conhecimento e do critério moral, da apresentação estática das leis do pensamento, como fizeram Aristóteles, Descartes e Kant. Ela deve ser simultaneamente, o caminho, a ciência e a verdade. E não por causa de uma exigência externa, mas devido o desdobramento do próprio saber, do conhecimento. Pois, “Hegel considerava que o único postulado metódico importante (...) era o entregar-se livremente a imanente consequência do assunto e articulá-la completamente” (Henrich, 1975, p. 101). Para ele, o conteúdo é um dos elementos essenciais da verdade, que não pode ficar fora do conhecimento. O autor mostra que a separação pressuposta pelo conceito tradicional da lógica é só aparente, o resultado de um processo de abstração. E que cabe à ciência filosófica expor a verdade dessa própria separação, mostrando que essa só pode aparecer para o pensamento, revelando sua unidade pressuposta.

[...] o pensamento, quando apreende e forma a matéria, não sai fora de si mesmo; seu ato de apreender e moldar-se a ela não é senão uma modificação dele mesmo, sem que por isso ele se torne outro, diferente de si mesmo; e a determinação autoconsciente pertence, não obstante, só a ele. De modo que, ainda em sua relação com o objeto, o pensamento não sai fora de si mesmo [...] (WL, I, p. 37).

Para a filosofia hegeliana, o pensamento e o ser sempre já são idênticos na sua diferença, possibilitando a afirmação da unidade fundamental entre pensar e ser, inicialmente indeterminada, mas mediatemente exposta pela própria razão, como pressuposto necessário de qualquer processo de abstração e separação. É através da exposição imanente, da superação dos dualismos, que a lógica de Hegel é, simultaneamente, teoria do conhecimento, metafísica e ontologia, recuperando um conceito de filosofia da antiga metafísica (cf. WL, I, p. 38), que partia da premissa de que: “[...] o que conhecemos pelo pensamento das coisas e concernente às coisas, constitui o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro [...]” (WL, I, p. 38). Segundo o autor, essa metafísica já

supunha que o pensamento e as determinações do pensamento, que constituem a essência do objeto, coincidem em si e por si. “[...] que o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas, constitui um só e mesmo conteúdo” (WL, I, p. 38).

O passo decisivo para a conquista do conceito da filosofia, que pode ser verificado na modernidade, se deu quando o entendimento reflexivo se apoderou dela, a partir de Descartes. Esse entendimento pode ser apresentado em três momentos: 1 - o entendimento reflexivo, compreendido no sentido geral, como o que abstrai, separa e insiste na separação; 2 - em contraste com a razão comum, que faz prevalecer a ideia de que a verdade tem por base a realidade empírica e que as ideias não seriam mais do que ideias, onde a razão por si e em si só cria quimeras. Dessa forma, o saber voltaria a ser só opinião; 3 – e que o conhecimento pode ser buscado na necessária contradição das determinações do intelecto consigo mesmo (cf. WL, I, p.38).

[...] a mencionada reflexão consiste no seguinte: superar o concreto imediato, determiná-lo e dirigi-lo. Mas tal reflexão deve também superar suas determinações, divisórias e acima de tudo, tem que relacioná-las mutuamente. Mas, desde o ponto de vista dessa mútua relação, surge a contradição. Esta relação da reflexão pertence em si à razão; elevar-se sobre aquelas determinações, até conhecer o contraste contido nelas, é o grande passo negativo até o verdadeiro conceito de razão (WL, I, p. 39).

Alcançar este conceito de razão fez com que a filosofia hegeliana pudesse se apresentar como a verdadeira crítica em relação às posições anteriormente expostas, mostrando-se de forma especulativa. Em Kant, a contradição aparece como a mais elevada sabedoria, que só pode ser resolvida, fazendo-se as devidas distinções entre os termos, limitando o conhecimento às aparências, aos fenômenos e negando-o às coisas em si mesmas (cf. WL, I, p. 39). Para Hegel, a contradição sempre já é a razão, deixá-la de lado implica em abrir-mão do verdadeiro, do racional e, por isso, a conduz para além das limitações do intelecto; negando, conservando e superando-as no momento da própria contradição. Para ele, a posição kantiana cai no absurdo de querer legitimar como verdadeiras as determinações do pensamento, negando-lhes conhecer a coisa em si mesma. “[...] é um absurdo, um verdadeiro conhecimento, que não conhece o objeto tal qual é em si mesmo” (WL, I, p. 39). Disso Hegel conclui que as formas a priori, que não tem aplicação alguma às coisas em si, não podem ser consideradas verdadeiras. Pois, na filosofia de Kant

[...] a crítica não efetuou nenhuma modificação nelas mesmas, e as deixa valendo para o sujeito, com a mesma configuração com que antes valiam para o objeto. Mas, se são insuficientes para a coisa em si, o intelecto, a que deveriam pertencer, teria que considerá-las menos satisfatórias e se negar a se acomodar a elas (WL, I, p. 40).

Com isso, Hegel demonstra a insuficiência da crítica da razão especulativa kantiana. Ele mostra o absurdo da posição kantiana, que não soube criticar também os seus próprios pressupostos, os critérios do conhecimento e da moral, aceitando as formas puras do entendimento e as ideias transcendentais da razão como dadas e sempre já válidas, como um cânon ou uma bússola. Mas nessa questão específica, a crítica de Hegel se restringe à filosofia transcendental de Kant, pois parece que Fichte já se deu conta dessa insuficiência.

O idealismo transcendental, desenvolvido conseqüentemente, reconheceu a nulidade deste espectro da coisa em si, que a filosofia crítica deixou subsistir; reconheceu a inconsistência desta sombra abstrata, separada de todo conteúdo, e se propôs a sua destruição completa. Esta filosofia começou também por permitir à razão que expusesse suas determinações, deduzindo-as de si mesma. Mas a posição subjetiva de tal tentativa não lhe permitiu cumprir seu propósito. Logo, esta posição, e com ela também todo começo e elaboração da ciência pura, foram abandonados (WL, I, p. 41).

Daqui pode-se compreender a posição afirmativa de Hegel em relação ao idealismo transcendental, por demonstrar a razão enquanto autodeterminação, mas sem deixar de apontar e criticar o seu caráter subjetivo e dogmático, como a origem da sua insuficiência. E para superar essa unilateralidade, Hegel reconduziu a lógica à metafísica, à ontologia, ao substancial, à unidade espiritual e vivente do todo.

A carência de conteúdo das formas lógicas se encontra melhor na maneira de considerá-las e tratá-las. Quando são consideradas como determinações fixas e por isso desligadas, e não reunidas em uma unidade orgânica. São formas mortas, onde já não reside o espírito, que constitui sua concreta unidade vivente. Por isso carecem de conteúdo sólido, - de uma matéria, que seria em si mesma um conteúdo válido. (...). Mas a própria razão lógica é o substancial ou o efetivo (*Realle*), que contem em si reunidas todas as abstratas determinações, que é sua unidade sólida, absolutamente concreta (WL, I, p. 41 - 2).

A exposição da lógica, abstraída de todo conteúdo, separada do verdadeiro, não pode ser verdadeira ela mesma, a exposição está equivocada. Por isso, para Hegel a *Ciência da lógica* trata igualmente do que está sempre pressuposto, do ser, da essência e do conceito, demonstrando a sua unidade, absolutamente concreta. A única forma de vivificar, mediante o espírito, o esqueleto morto da lógica, é não separá-lo da substância e do conteúdo, mediante um método capaz de captar o movimento vivo do próprio conhecimento, expondo-o desde a sua própria imanência (cf. WL, I, p. 48). Devemos

destacar, que a *Ciência da lógica* assim compreendida, é verdadeiramente o início do sistema, a exposição crítica e reflexiva de tudo o que já está pressuposto, enquanto posto pela razão, em qualquer posição<sup>70</sup>. É desde ela mesma que toda posição encontra sua suficiente pressuposição. Todas as determinações são desde ela mesma, superando todas as formas de dualismo.

A ciência pura (...) contém o pensamento, enquanto este é também a coisa em si mesma, ou a coisa em si, enquanto esta é também o pensamento puro. Como ciência, a verdade é a pura consciência de si mesma que se desenvolve, e tem a forma de si mesma, quer dizer, que o existente em si e por si é conceito consciente, mas que o conceito como tal é o existente em si e por si (WL, I, p. 43).

Dessa forma, o autor apresenta a crítica e a superação da razão subjetiva (formal), que insiste em separar, pondo e mostrando a unidade verdadeira. Pois, “a ciência pura pressupõe (...) a liberação com respeito à oposição da consciência” (WL, I, p. 43). Hegel demonstra que as oposições abstratas entre ser e pensar, conceito e existente, subjetivo e objetivo, sempre já pressupõem uma unidade originária, como sua própria condição de possibilidade. É a superação da separação entre ciência e objeto, forma e matéria, conteúdo. Para ele, “este pensamento objetivo constitui (...) o conteúdo da ciência pura. (...) uma matéria cuja forma não é algo exterior, porque a dita matéria é o pensamento puro e, portanto, a forma absoluta mesma” (WL, I, p. 43 - 4). Com isso, a oposição kantiana entre pensamento, forma e conteúdo, matéria está totalmente superado, mostrando que o conteúdo também é pensamento, não podendo ser compreendido separado deste. Quer dizer, “de acordo com isto, a lógica deve ser concebida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade tal como está em si e para si mesma, sem envoltura” (WL, I, p. 44). Pode-se afirmar que este conteúdo é a representação de Deus antes da criação da natureza e do espírito finito, é a ideia verdadeira em si e para si mesma.

Com a *Ciência da lógica*, a filosofia alcançou o seu verdadeiro método, que põe e acompanha o automovimento do conteúdo, superando o modelo matemático, exterior, que a

---

<sup>70</sup> Parafraçando Kant, podemos dizer que o começo metodológico do sistema de Hegel é a *Fenomenologia do espírito*, uma vez que, ela conduz a filosofia ao seu conceito da ciência, mas a origem lógica é a *Ciência da lógica*, que expõe os pressupostos de toda e qualquer posição filosófica. Em relação a esta questão: HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. FULDA, H. F. **Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling**. Paris: Vrin, 1990.

filosofia moderna (kantiana) pegara emprestado dessa ciência (cf. WL, I, p. 48). Pois, para Hegel, “[...] o método é a consciência relativa à forma do automovimento interior de seu conteúdo” (WL, I, p. 49). Essa mudança metodológica, que consiste em demonstrar a superação imanente de todos os dualismos, expondo a sua contradição originária, afirmando o idealismo absoluto como verdadeira filosofia, fornece a condição para promover o progresso científico, pois reconhece a contradição, como constitutiva do real, impulsionando a razão à efetividade.

A única maneira de conseguir o progresso científico (...) é o reconhecimento da proposição lógica, que afirma que o negativo é por sua vez positivo, ou que o contradizer-se (*sich Widersprechende*) não se resolve no zero, em um nada abstrato, mas essencialmente, só na negação de seu conteúdo particular; ou, que tal negação não é qualquer negação, mas a negação daquela coisa determinada, que se resolve e, por isso, é uma negação determinada (WL, I, p. 49).

Podemos dizer que a diferença da argumentação hegeliana em relação à kantiana consiste na afirmação da negação determinada, que apresenta os pressupostos da primeira negação, tipicamente kantiana, negando-a, pondo a sua verdade, expondo de forma imanente, um novo conceito superior. A negação determinada se opõe à negação abstrata, que consiste em “fazer as devidas distinções” para “driblar” a contradição, abandonando a verdade das coisas em si mesma. A negação determinada, por sua vez, põe e expõe a verdade da negação abstrata, penetrando nela mesma, revelando seu conteúdo, superando-a por dentro, de forma imanente, trabalhando a própria contradição.

[...] uma negação determinada tem um conteúdo. É um novo conceito, mas um conceito superior, mais rico do que o precedente; porque se enriqueceu com a negação do conteúdo precedente, ou seja, com o contrário; em consequência o contem, mas contém algo a mais do que ele, é a unidade de si mesmo e de seu contrário. Por esse procedimento há de formar-se, em geral, o sistema dos conceitos e completar-se por um curso incessante, puro, sem introduzir nada do exterior (WL, I, p. 49).

A negação determinada tem duas funções essenciais, a de pôr o limite (*die Grenze*) do momento negado e a de superar, de forma imanente, esse próprio limite, mostrando a sua insuficiência, enquanto unilateral e abstrato, pondo o momento seguinte, como constitutivo da sua verdade, o de apresentar o limite determinado, a barreira (*die Schranke*). O limite abstrato (*Grenze*) põe a divisa do particular limitado como absoluta, pois não expõe a sua verdade, o seu pressuposto, que é o contexto no qual ela pode ser uma divisa, que é o limite determinado (*Schranke*), que afirma, simultaneamente a sua ultrapassagem,

mostrando que o verdadeiro limitado é enquanto parte do todo, somente podendo ser verdadeiro no todo.

O método que Hegel segue na *Ciência da lógica* não requer uma legitimação, anterior, posterior ou em separado, característico das filosofias do método da modernidade, como verificamos em Descartes, Hume e Kant, para os quais, ocupar-se com o método, ainda não é conhecimento. Por isso, o método hegeliano é o único legítimo, verdadeiro em si e por si, fornecendo a crítica dos demais, legitimando-se desde ele mesmo, ao trabalhar as próprias contradições de forma imanente. “[...] que o método (...) que este sistema segue, seja o único verdadeiro, sabe-se imediatamente, (...). Isto é evidente por si mesmo, porque este método não é nada distinto do seu objeto e conteúdo; - ele é o conteúdo em si, a dialética, que ele contém em si mesmo e que o impulsiona para frente” (WL, I, p. 50). Só este método pode ser chamado efetivamente de científico, pois o método dialético é o único que segue o curso da coisa mesma.

Na filosofia de Hegel, a negação determinada tem um papel fundamental, constitutivo do próprio método, possibilitando expor o movimento da coisa mesma em sua verdade. Ela apresenta uma “[...] prova indireta da absolutidade da ideia absoluta e da filosofia absoluta dentro do espírito absoluto” (Höele, 2007, p. 217). O curso desse método é o da coisa mesma. É por meio do negativo, do elemento propriamente dialético, que o conceito progride por si mesmo. “Aquilo pelo qual o conceito se impulsiona por si mesmo, é o negativo (...), que constitui em si; este é o verdadeiro elemento dialético” (WL, I, p. 51).

Segundo Hegel, foi com Kant que a dialética apareceu como uma operação necessária da razão, negando e desautorizando todo caráter arbitrário, como racional. “Kant elevou muito mais a dialética (...) ao lhe negar toda aparência de ato arbitrário (...), apresentando-a como uma operação necessária da razão” (WL, I, p. 52). Nisso Kant discorda da abordagem geral, onde a dialética aparecia como a arte de criar ilusões, escondendo a fraude da falsidade do jogo. Kant tem o mérito de “[...] afirmar a objetividade da aparência e a necessidade da contradição (*Widerspruchs*), como pertencentes à natureza das determinações do pensamento” (WL, I, p. 52). No entanto, quando Kant se deparou com a objetividade da contradição, preferiu “fazer as devidas distinções”, resolvendo de forma abstrata e subjetiva a questão, deixando a contradição efetiva de lado, em vez de trabalhá-la em sua verdade, restringiu-se a formalidade subjetiva, “do pensamento”. Em

consequência disso, teve que “abrir-mão” do verdadeiro, do conhecimento da coisa em si mesma, buscando garantir a possibilidade da objetividade da moral, à base da não-contradição formal, pressupondo a teoria dos dois mundos, afirmando a absoluta incondicionalidade do princípio moral, desde a ideia da liberdade formal. No entanto, Kant manteve-se somente no lado negativo, no momento abstrato da razão, que Hegel, mediante a negação determinada, pode negar, apresentando sua dimensão positiva, no processo de exposição do todo. “Este resultado, compreendido em seu lado positivo, não é mais do que a negatividade interior daquelas determinações e representa sua alma, que se move por si mesma e constitui em geral o princípio de toda vitalidade natural e espiritual” (WL, I, p. 52).

A conquista de Kant, em relação à dialética, mesmo que importante do ponto de vista da história da filosofia, ainda é totalmente insuficiente para o conhecimento da coisa em si mesma. Ele só realizou o específico do entendimento (*Verständigung*), que consiste em separar, estabelecer os conceitos à base da contraposição, mas incapaz de expor sua verdadeira realidade, a unidade, tendo que deixar de lado a coisa mesma. Por isso, segundo Hegel, a conquista kantiana da objetividade da razão (*Vernunft*), mesmo que só de forma abstrata, é importante, mas insuficiente, pois incapaz de determinar e conhecer o racional, o em si mesmo.

[...] ao manter-se só no lado abstrato e negativo do dialético, assim, o resultado é somente a afirmação conhecida, de que a razão é incapaz de reconhecer o infinito; - estranho resultado; uma vez que, o infinito é o racional, e se disse, que a razão é incapaz de reconhecer o racional (WL, I, p. 52).

No entanto, a insuficiência da razão abstrata kantiana já é, mediatamente, a revelação da unidade do que foi contraposto. A descoberta dessa verdade resulta da exposição processual do pressuposto da oposição entre o fenômeno, o finito e o númeno, a coisa em si mesma, o infinito, demonstrando que toda separação é resultante de um processo de abstração, de uma unidade originária. Hegel identifica essa unidade como o especulativo, o positivo do negativo, (cf. WL, I, p. 109), o infinito do finito, alcançando o racional em si e por si. O especulativo é a exposição da unidade vivente, da alma, do espírito; o que a lógica formal pressupõe, mas é incapaz de captar.

## 2.2 – O ESPECULATIVO E A SUPERAÇÃO DO FORMALISMO

A afirmação kantiana da objetividade da razão é a afirmação da posição hegeliana, mas sem tematizar, reflexivamente, os seus próprios pressupostos. Podemos dizer que a pretensão de Kant de apresentar o racional como o que não pode ser deslegitimado racionalmente é reconhecido como válido, mas insuficiente por Hegel. Segundo ele, o erro de Kant consiste em manter-se na separação, na abstração da razão, sem expor o pressuposto da própria separação, sendo obrigado a excluir todo conteúdo, e com ele o conhecido cientificamente, do critério moral, ficando este totalmente vazio, formal e indeterminado. Para Hegel, a razão especulativa, exposta absolutamente, possibilita conhecer cientificamente, o que Kant proibia conhecer: a liberdade, e a partir dessa, a própria cultura. O próprio Hegel nos fornece um exemplo da diferença de conhecer algo só formalmente, exteriormente, de um conhecimento segundo o seu método, que se ocupa do verdadeiro, ao comentar a experiência que fazemos ao traduzir uma obra. “Quando alguém domina um idioma e ao mesmo tempo sabe compará-lo com outros, só então pode sentir, na gramática de seu idioma, o espírito e a cultura de um povo; as mesmas regras e formas adquirem agora um valor completo e vivificante” (WL, I, p. 53). O que podemos perceber é que a mudança promovida pela teoria hegeliana não consiste só em uma mudança de método, mas também de compreensão, possibilitando que a filosofia exponha cientificamente o todo vivente, desde ele mesmo.

A filosofia forma um círculo. Ela tem um primeiro, imediato, posto que deve começar: um elemento não demonstrado, que não é resultado. Mas aquele com que a filosofia começa, é imediatamente relativo, já que pode aparecer, em outro ponto final, como resultado. É uma sucessão, que não pende no ar de um começo imediato, mas que gira sobre si mesmo (Rph, § 2 Zus)<sup>71</sup>.

Para Luft, as mudanças metodológicas observadas no idealismo alemão, desde Kant até Hegel, não se reduzem ao que cartesianamente se identifica por método, mas apresentam uma nova metafísica. Pois,

---

<sup>71</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com as obras já traduzidas: HEGEL, G. W. F. **Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencias Políticas**. Trad. Juan Luis Verma. Buenos Aires: ed. Sudamericana, 1975 e HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciências do estado em compêndio**. Trad. Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo, RS: ed. Unisinos, 2010.

[...] se a metafísica tradicional estava ancorada sobretudo em uma teoria do ser considerado como autônomo com relação ao sujeito cognoscente – uma metafísica realista, portanto -, a Nova Metafísica tem na subjetividade sua base última e no Idealismo a posição filosófica correspondente (Luft, 2001, 77).

A perspectiva dessa mudança já pode ser encontrada na filosofia de outros autores da modernidade, mesmo que ainda não suficientemente tematizada, como em Descartes, onde lemos: “[...] o espírito que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista” (Descartes, 1987-1988, p. 11). Como também em Kant, que apresenta a razão pura, como essencialmente livre, enquanto fundamento de todo o sistema da razão pura (cf. Capítulo 1). Igualmente em Hume, que mostra a impossibilidade do conhecimento à base da pressuposição do realismo ingênuo. Mas, essas indicações se mantinham na abstração dessas posições, pois os seus métodos eram inadequados, conduzindo-os ao seu próprio pressuposto não tematizado, o dualismo entre o pensar e o ser, que Hegel superou, pondo e expondo a sua unidade originária.

Desde os primeiros capítulos da *Ciência da lógica*, Hegel mostra que a verdade só aparece no devir, no todo, mediante a reflexão. Para ele, na forma imediata em que o ser puro e o nada puro são postos pelo pensar, não há verdade (*Wahrheit*) e nem falsidade (*Falscheit*), mas só certeza (*Gewissheit*). Os dois conceitos – ser e nada - surgem absolutamente separados, imediatamente idênticos consigo mesmos, sem nenhuma diferença de um em relação ao outro. Mas dessa forma eles só aparecem para a intuição e para o pensar igualmente abstrato. Mas a sua verdade aparece e só pode aparecer no devir, onde a reflexão, o espírito surge como o seu fundamento, onde os dois momentos são determinados como verdadeiramente são, momentos finitos de um todo, unidos e inseparáveis.

O que constitui a verdade não é nem o ser e nem o nada, mas aquilo que transpassa, mas não é transpassado, quer dizer, o ser [transpassado] no nada e o nada [transpassado] no ser. Mas ao mesmo tempo, a verdade não é a sua não distinção, mas que eles não são o mesmo, mas que são absolutamente diferentes. Mas são, por sua vez, não separados e inseparáveis, cada um desaparece imediatamente no seu oposto. Sua verdade, pois, consiste nesse movimento do imediato desaparecer de um no outro: o devir [...] (WL, I, p. 83).

O ser puro e o nada puro aparecem separados, mas na verdade eles sempre já são postos inseparáveis, enquanto momento do devir (cf. WL, I, p. 84). E para Hegel, esta unidade assim compreendida é a base da primeira verdade e constitui o essencial de todos

os momentos seguintes; do existente, da qualidade e em geral de todo os conceitos da filosofia. Já aqui, nessa primeira tríade lógica – ser, nada, devir –, o autor dialoga com Kant para acentuar a diferença entre a razão formal (kantiana) e a existência determinada, como síntese, a verdade desse primeiro momento. Enquanto Kant busca acentuar a incapacidade da razão pura de determinar o existente, desde ela mesma – o que podemos verificar no argumento ontológico das provas da existência de Deus -, exigindo a eliminação da contradição através das devidas distinções, mantendo-se no abstrato, Hegel mostra que a separação, a abstração realizada por Kant, esconde a sua verdade conceitual, posta como pressuposta: a inseparabilidade entre ser e nada, pensar e ser, conteúdo e forma, fenômeno e coisa em si. Para Hegel, o conceito cem táleres usado por Kant, é um pseudo-conceito; pois é empírico e não é só identidade, mas inclui também a diferença (cf. WL, I, p. 88). Mais uma vez, a dificuldade da argumentação kantiana consiste na sua abstração, indeterminação, esquecendo o seu próprio pressuposto. Pois, para Hegel, “[...] por meio da existência, essencialmente enquanto algo representa uma existência determinada, se encontra esse algo em conexão com outros, e entre os outros, também com um sujeito que percebe” (WL, I, p. 90).

A filosofia crítica de Kant, que consistia em separa e contrapor, apresenta as condições do conhecimento científico, excluindo as coisas em si mesmas, e o critério moral, à base da exclusão de todo conteúdo, mantendo ambos em sua insuficiência. Hegel, ao expor o pressuposto do próprio limitado, demonstra que a verdade de cada momento é a sua unidade originária, que em última instância aparece na afirmação de que a substância é sujeito, onde a unidade última é o espiritual (cf. Dieter, 1975, p. 95).

O devir, como a primeira verdade, também é o primeiro aparecer da reflexão, do especulativo, que põe e afirma a identidade, mas exige e expõe a unidade, enquanto inseparabilidade entre ser e nada, conservando e pondo a diferença. Ele constitui a síntese imanente do ser e do nada (cf, WL, I, p. 100). Mas o devir tem diversas formas empíricas, que especulativamente são “[...] formas da reflexão, por cujo meio deve ser fixada a separação dos inseparáveis” (WL, I, p. 97). A reflexão é a determinação que contém em si e por si o seu oposto, mas que imediatamente ainda permanece oculto, não tematizado.

Na pura reflexão do começo, como se efetua nessa lógica com o ser enquanto tal, a ultrapassagem ainda está todavia oculta, pois o ser está posto só de modo imediato e o nada irrompe nele só de modo imediato. Mas todas as determinações seguintes, como imediatamente o existentes, são concretas; neste ser determinado

está posto, o que contém e engendra a contradição, entre aquelas abstrações e, portanto, o que seu transpassar contém e apresenta (WL, I, p. 104).

O devir, enquanto conceito sintético, é o emergir da contradição, que só pode ter lugar no determinado, mas que sempre já estava lá, mas não exposto (cf. Cirne-Lima, 1997, p. 140). É o momento da reflexão que revela, constitui e sustenta a unidade da identidade e da diferença em sua reciprocidade, expõe o movimento dialético, que, por sua vez, possibilita a unidade na diferença. É a dialética, que é o princípio motor do conceito, que produz e acompanha todas as determinações do sistema (cf. Weber, 1993, p. 15). Pois,

[...] chamamos dialética ao movimento racional superior, no qual tais termos, que parecem absolutamente separados, passam por si mesmos, um ao outro, por meio do que eles são; e assim, a pressuposição, do seu estar separado, se nega e supera (*sich aufhebt*). É a própria natureza dialética imanente do ser e do nada, que a sua unidade, o devir, mostra como a sua verdade (WL, I, p. 111).

Hegel apresenta este conceito de dialética na nota 4 do primeiro capítulo da primeira seção, referente ao ponto c – Devir, acentuando a diferença entre a sofística e a dialética<sup>72</sup>. Com isso, ele busca demonstrar a vantagem da sua filosofia, destacando a insuficiência da justificação à base da pressuposição da separação entre ser e nada, indicando a superioridade crítica e reflexiva da dialética, para demonstrar o fundamento verdadeiro desses dois momentos: ser e nada no devir. Para Hegel, o devir é a verdade de ser e nada, expondo o que na separação estava pressuposto, mas não tematizado, a sua inseparabilidade originária. “Eles existem (...) nesta unidade, mas como desaparecendo, isto é, só como negados (*Aufgehobene*). Eles caem da sua imaginada primeira independência, à situação de momentos, ainda diferenciados, mas ao mesmo tempo negados e superados (*aufgehobenen*)<sup>73</sup>” (WL, I, p 112).

A contradição aparece na filosofia de Hegel somente no terceiro momento da tríade (afirmação, negação e negação da negação), nesse caso, no devir, na existência. Pois, “não pode haver contradição onde nada é determinado” (Weber, 1999, p. 87), e os dois primeiros momentos, ser e nada, são imediatamente abstratos, universais e indeterminados. Por isso, “O vir-a-ser é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; ao contrário, ser e nada são abstrações vazias” (Enz, § 88 Zus). No primeiro momento, ainda

---

<sup>72</sup> Devemos acentuar a proximidade dessa argumentação de Hegel, com aquela que encontramos na Obra: *O Sofista*, de Platão.

abstrato, não conhecemos a verdade, pois não há determinação, por mais que tenhamos certeza da necessidade desses dois momentos – ser e nada – serem os primeiros (cf. CIRNE-LIMA, 1997, p. 132). “O vir-a-ser, enquanto primeira determinação do pensamento concreto, é ao mesmo tempo, a primeira verdade” (Enz, § 88 Zus).

Nessa exposição, o próprio Hegel se aproxima muito da filosofia crítica de Kant, que, segundo ele, compreendeu muito bem a impossibilidade do conhecimento verdadeiro à base da simples forma do saber, com exclusão de todo conteúdo, uma vez que a

[...] abstração de todo conteúdo do conhecimento, enquanto a verdade concerne diretamente a esse conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo indagar-se sobre a marca da verdade deste conteúdo dos conhecimentos, enquanto a marca não deve, ao mesmo tempo, concernir ao conteúdo dos conhecimentos, [...] (ÜwbN, p 461<sup>74</sup>).

Foi para superar a impossibilidade do conhecimento à base das simples formas do pensamento – lógica formal -, que Kant organizou a lógica transcendental, possibilitando a constituição do próprio objeto do conhecimento, onde forma e conteúdo sempre já estão unidos. Mas para Hegel, Kant apontou para a insuficiência do formalismo puro na filosofia teórica, mas o aceitou na filosofia prática, reconhecendo o imperativo categórico, enquanto princípio formal, como critério suficiente para determinar moralmente a vontade particular.

Na *Ciência da lógica*, Hegel parte da oposição, pois para o pensamento, ser e nada aparecem imediatamente separados e opostos, mas mostra serem somente nessa relação de negação de um em relação ao outro. Onde, para explicar o ser, apontamos para o nada (não-ser) e para mostrarmos o nada (não-ser), falamos necessariamente do ser. Esse tipo de tematização, que consiste em contrapor pensamentos e ideias, é o do entendimento, onde a identificação de um – do ser – somente é possível a partir da negação do outro - do nada e vice-versa, mantendo-nos na certeza abstrata, à base do dualismo, “abrindo-mão” do conhecer, da coisa em si mesma. No entanto, nessa imediatez, sempre já falamos do todo,

---

<sup>73</sup> Hegel destaca a palavra *Aufheben*, ou *Aufgehobene*. Chamando a atenção para sua importância e centralidade para a filosofia (WL, I, 113 nota). Neste trabalho acadêmico, assumirei que: “[...] a *Aufhebung* hegeliana inclui os momentos anteriores como negados, superados e guardados na síntese” (Weber, 1993, p. 33).

<sup>74</sup> As citações dessa obra são traduzidas do texto na língua original – alemão –, em diálogo com as obras já traduzidas HEGEL, G W, F. **Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural**. Tradução Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1979 e HEGEL, G W, F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tradução e apresentação: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

mesmo que presos a uma ou a outra perspectiva, sem conhecermos o ser e nem o nada, como verdadeiramente são, momentos do devir.

O devir é a ultrapassagem reflexiva do ser no nada e do nada no ser, desde eles mesmos<sup>75</sup>. Na reflexão, ser e nada sempre já estão reciprocamente relacionados, possibilitando a determinação de algo. Pois, “[...] em nenhum lugar, nem no céu e nem na terra, há algo que não contenha em si ambos, o ser e o nada” (WL, I, p. 68). Esta unidade na diferença, base da primeira verdade, constitui todos os demais momentos do sistema, as determinações lógicas, a existência, a qualidade e todos os conceitos filosóficos (cf. WL, I, p. 86). No devir, tudo é finito, é um ser que é, se referindo a outro, é um conteúdo que está em relação de necessidade com outro, com o todo. É com a reflexão que se revela a interdependência universal da parte com o todo, expondo-o a partir dele mesmo, do impulso imanente de determinação do todo, pondo todos os seus momentos. Um dos aprendizados dessa primeira tríade – ser, nada e devir – é que o imediato é, em si mesmo, indeterminado e abstrato, revelando mediante a reflexão, que explicita as condições desse próprio imediato, o que ele realmente é; um finito e determinado, que verdadeiramente é, na relação com tudo o que ele não é.

O especulativo, o propriamente filosófico, aparece nesse passo reflexivo do ser e nada no devir. Com essa passagem se conquista o ponto de vista imanente do algo determinado, do finito, com um critério também imanente a esse próprio algo determinado. O devir é o meio, a mediação na qual ser e nada se mostram como verdadeiramente são (cf. WL, I, p. 116), afirmando a exposição dialética, como exposição da verdade desse universal concreto, mediante a negação da negação, na síntese, em vez de se manter na abstrata atividade de somente fazer as devidas distinções (cf. CIRNE-LIMA, 1997, p. 139).

Em relação à dimensão especulativa da filosofia hegeliana compreendemos ser importante destacar que: 1 – este é o momento propriamente dialético, onde se alcança a síntese, enquanto superação (*Aufhebung*) (cf. WL, I, p. 111), 2 – essa é a atividade propriamente filosófica, onde se ultrapassa a contraposição de conceitos, pondo e expondo o verdadeiro, o espiritual, o substancial<sup>76</sup>, 3 – ela é a posição, a conquista da crítica

---

<sup>75</sup> Convém observar que a argumentação hegeliana é absolutamente imanente, onde ser e nada são tudo, mas indeterminados. É a coisa mesma que se desenvolve. O ser é nada e o nada é ser, são vir-a-ser.

<sup>76</sup> Podemos destacar que a principal diferença da filosofia hegeliana, dentro do projeto da filosofia moderna de alcançar um estatuto científico, é a compreensão de que a realidade contém a contradição em si mesma. E

imane a cada momento do sistema filosófico, exigindo a coerência interna, pondo, expondo e contrapondo as diferentes aparências, ultrapassando-as, alcançando a substancialidade livre<sup>77</sup>.

Pode-se dizer que todo o sistema filosófico de Hegel consiste em apresentar as determinações do devir, enquanto primeiro conceito sintético da primeira contradição, ser e nada. Idealmente, o devir resulta da reflexão do ser puro e do nada puro, mostrando a sua verdade, mas também podemos dizer que do devir nasce o ser determinado, o existente (cf. WL, I, p. 118). Mas esse existente nasce de forma inquieta, enquanto devir, que tem por essência a contradição radical em si mesma<sup>78</sup>.

Para o propósito dessa tese, deve-se acentuar que existência, significa um ser determinado, uma qualidade, por meio da qual algo está frente a um outro. É mudável, concreta e finita, determinada, não somente em relação a um outro, mas em si mesma de forma negativa. O finito é em si mesmo um não-finito.

A existência é imediatamente o ser determinado, o ser-uno de ser e nada, o existente de forma unilateral, que enquanto ser, no existir concreto, surge sob múltiplas determinações. Pois, “a raiz da imediatez em que o ser e o nada são um só, no ser determinado, não passa de um ao outro” (WL, I, p. 117).

A qualidade, considerada de modo que valha distintamente como existente, é a realidade (*Realität*); e enquanto afetada por uma negação, é uma negação em geral, quer dizer, igualmente uma qualidade, mas a qual vale no sentido de uma falta e se determina ulteriormente como limite (*Grenze*) ou um limite determinado (*Schranke*) (WL, I, p. 118).

A qualidade, que é inicialmente nenhum ser determinado, é, no entanto, a possibilidade de estabelecer o limite (*Grenze*), aparecendo como uma propriedade. “Sob o nome de propriedades (...) se entende determinações que não só são próprias em geral de algo (*etwas*), mas que precisamente, por meio delas, este algo se mantém em relação com o outro, de uma maneira particular, [...]” (WL, I, p. 122). É enquanto qualidade que algo se põe e contrapõe ao seu outro e se mantém em sua própria inquietude. A qualidade em geral,

---

que fazer filosofia não é eliminá-la, mas expô-la e ultrapassá-la de forma imanente, radical e crítica (cf. Luft, 2001, p. 133).

<sup>77</sup> É a conquista do conceito. O momento do devir é o aparecer do conceitual, do normativo para o real. O conceito apresenta o como deve ser.

<sup>78</sup> Para Hegel a filosofia começa com Parmênides, que expõe ser e nada puro e separados, mas a verdade aparece com Heráclito, ao dizer que tudo flui, que tudo é devir, pois o ser existe tão pouco quanto o nada (cf. WL, I, p. 84).

não é separada da existência, que é só um ser determinado e qualitativo, e dessa forma a diferença não pode ser deixada de lado, pois ela existe (cf. WL, I, p. 122 - 123). O ser determinado é um existente, um algo, que se mantém em sua referência a si mesmo. O algo só é existente enquanto negação da negação. Pois, “o algo é a mediação de si consigo mesmo” (WL, I, p. 123). Ele é a superação do ser e nada abstratos compreendidos na unidade, superando as formas abstratas de filosofia, que compreendem ter algo bem determinado ao apresentarem o ser puro e o nada puro separados (cf. WL, I, p. 123).

Hegel parte do ser e nada enquanto imediatos, abstratos, totalmente indeterminados e ao buscar justificá-los reflexivamente, como princípios universais válidos em si mesmos, expõe sua determinação enquanto algo, que é a mediação consigo mesmo, como a primeira negação da negação, um existente em si e por si, um eu e o outro, surgindo assim a variedade (cf. WL, I, p. 123). “O negativo do negativo, enquanto algo, é só o começo do sujeito” (WL, I, p. 123). Essas categorias ser, nada, algo e outro são categorias gerais, que, enquanto tais, devem ser aplicadas também a elas mesmas e dessa forma se auto-põe<sup>79</sup>. O “[...] seu princípio, a ideia absoluta, deve a sua própria absolutidade à sua iniludibilidade; com efeito, enquanto ideia que se pensa a si mesma” (Hösle, 2007, p. 95). Esse princípio é de tal natureza que ao ser posto em questão, se confirma (cf. Cirne-Lima, 1997, p. 134).

Quem põe em dúvida o Ser, o algo, o outro, para citar categorias da lógica hegeliana do Ser, enreda-se igualmente em contradições, pois isso mesmo que ele diz é, enquanto ato de pensamento, um Ser – um algo que contesta um outro (Hösle, 2007, p. 96).

Para Hegel, a estrutura da argumentação é de tal natureza que ela se afirma desde ela mesma, a razão se autopõe, mas sem excluir o conteúdo, fazendo com que o ser se negue enquanto nada e negando essa própria negação, se põe como ser determinado, existente, no devir. Dessa forma, surge o algo, como ser determinado, que por sua vez se põe, pondo o outro, como a sua negação, que enquanto negação da negação se afirma como o outro do outro e de si mesmo. “Algo é existente quando é negação da negação; pois esta constitui o restabelecer-se da simples relação consigo mesmo; mas, por isso, algo é a mediação de si, consigo mesmo” (WL, I, p. 124). Com essa definição de que o algo é, existe desde ele mesmo, que ele é um ser determinado, que também é em si mesmo o devir,

---

<sup>79</sup> Como já destacamos no capítulo anterior, Kant, na *Crítica da razão prática*, p. 12, faz uma argumentação parecida ao mostrar a auto-posição da razão objetiva por si mesma, no entanto para Hegel é o ser determinado que por a absolutidade.

que já não é mais o ser ou o nada, mas o devir concreto; surge a finitude. O finito é o ser puro e o ser nada em devir, determinando o existente, o algo, que enquanto algo, consiste em estabelecer sua identidade mediante a diferença com outro, estabelecendo o limite (*Grenze*) entre ambos. O finito é a determinação do momento imediato, ao expor a sua mediação. Pois, “ser-para-outro e ser-em-si constituem os dois momentos do algo” (WL, I, p. 128). Dessa forma, Hegel mostra que o algo é a unidade e a mesmidade do ser-em-si e do ser-para-outro, que estão, inseparáveis nele. O algo é a automeadiação consigo mesmo, é a afirmação da unidade imanente entre ser e nada, superando já nos primeiros momentos da *Ciência da lógica* o dualismo, como também a forma externa de argumentar.

Com isso pode-se perceber a insuficiência da filosofia kantiana na tentativa de estabelecer um critério moral, à base da eliminação de toda determinação condicional da vontade, da razão. A incondicionalidade absoluta da vontade, que é condição de possibilidade da autonomia moral kantiana e a causa da dignidade, é, segundo a filosofia hegeliana, totalmente vazia, indeterminada e insuficiente, podendo ser determinada, desavisadamente, por qualquer outro princípio particular e arbitrário. Segundo Hegel, a coisa em si, que aparece sob o dualismo kantiano como uma abstração muito simples, já é, efetivamente, algo em seu conceito (cf. WL, I, p. 129 - 130), mas que, sob a perspectiva do entendimento (kantiana), se mantém na contraposição entre fenômeno e coisa em si, sensível e supra-sensível, não compreendendo que “o supra-sensível é, (...) o fenômeno como fenômeno” (PhG, p. 118), afirmando-o como a coisa em si mesma incognoscível. Pois, para ele “[...] o interior é ainda um puro além, enquanto nele não encontra ainda a si mesmo; é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente, o universal simples” (PhG, p. 117).

A diferença da filosofia hegeliana em relação à kantiana, consiste na afirmação da mediação como condição de possibilidade da verdade<sup>80</sup>, mostrando que essa não pode ser alcançada por processos de abstração, mas pela exposição do que está posto, enquanto pressuposto nas próprias posições abstratas e formais, expondo suas inter-relações. Pois, o verdadeiro não é o limitado, fechado em si mesmo, o fenômeno, e nem a coisa em si, incognoscível, enquanto infinito transcendente e separado, mas “o verdadeiro é o todo” (PhG, p. 24).

---

<sup>80</sup> Da suficiência do argumento.

Para Hegel, cabe à filosofia expor o verdadeiro, mostrando que a parte, enquanto parte, não pode ser o verdadeiro, mas que a sua verdade é o todo. Com isso Hegel já apresenta o equívoco da posição kantiana que estabelece o fenômeno, o finito como o verdadeiro, o dado, sem criticá-lo. Hegel aceita e reconhece a posição de Kant, de que é a razão quem possibilita estabelecer o limite do conhecimento finito, revelando ser ela mesma infinita, autodeterminação. Mas pelo fato de Kant excluir da razão, do numênico, todo o conteúdo, lhe tira também toda a possibilidade de determinar, mantendo-se vazia e indeterminada, contraditória em si mesma. Ela aparece como objetiva autodeterminação indeterminada, que efetivamente acaba sendo um infinito, finitizado desavisadamente.

Para Hegel a filosofia deve ir além da apresentação da contradição, ela deve expô-la e trabalhá-la, demonstrando a sua verdade, mostrando o que nela está pressuposto, através da apresentação das necessárias mediações dos momentos abstratos e separados. Ou quer dizer, a filosofia deve ser especulativa, apreendendo o conceito em sua concretude, cuidando para distinguir o que é em si e o que está posto. Esta é uma das diferenças fundamentais do conceito de filosofia de Hegel, em relação às formas tradicionais de fazer metafísica, que era por abstração, refugiando-se em lugares inatingíveis, em vez de expor o argumento, mostrando a totalidade dos pressupostos. “É esta uma distinção que pertence só ao desenvolvimento dialético e que o filosofar metafísico, a cuja esfera pertence também o filosofar crítico, não conhece” (Hegel, 1974, p. 110),<sup>81</sup>.

O desenvolvimento dialético consiste em expor o próprio movimento do conceito, mostrando as suas determinações e compreendendo que a verdade de cada momento só pode ser alcançada com a apresentação das suas relações com o todo.

Na esfera do ser, o ser determinado surge só a partir do devir, ou seja, com o algo se encontra posto um outro, com o finito, o infinito é posto (*gesetzt*), mas o finito não produz o infinito, não o põe. Nessa esfera do ser, o determinar-se a si mesmo do próprio conceito, está só em si mesmo, e deste modo significa um transpassar (*Übergehen*). Também as determinações reflexivas do ser, como algo e outro, ou o finito e infinito, assinalam igual e essencialmente, uma para a outra, ou seja, existem como um ser-para-outro, valem como determinações qualitativas que subsistem por si [...] (WL, I, p. 130 - 131).

Segundo Hegel, o argumento consiste em afirmar que o algo põe o outro e é posto por ele, assim como acontece com o finito e o infinito, a causa e o efeito, o positivo e o

---

<sup>81</sup> Hegel deixa muito claro que a sua filosofia é um levar a filosofia Kantiana às últimas consequências, ultrapassando-a desde ela mesma, mostrando sua insuficiência.

negativo, o fenômeno e a coisa em si, são independente-dependentes (cf. PhG, p. 152). Eles subsistem somente desde esta interdependência, onde um não pode ser isolado totalmente do outro e nem reduzido a ele, pois este também não tem sentido sem aquele, eles são reciprocamente, são interdependência reflexiva. A determinação refletiva do algo em si mesmo, enquanto ser para outro, é idêntica com o seu em si e desta forma, a sua determinação (*Bestimmtheit*) constitui a sua própria destinação (*Bestimmung*), o seu dever-ser. “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante” (Enz, § 93). Dessa forma, o dever-ser é estabelecido, reflexivamente, desde o próprio algo, pondo e expondo a unidade originária entre ser e dever-ser, mostrando a verdade especulativa, filosófica e científica do dever-ser, superando dialeticamente, a maneira dualista e externa kantiana de estabelecer o dever-ser.

A determinação do dever-ser não é mais definida como um além incognoscível, mas desde o existente mesmo, do ser determinado em si mesmo, que se põe como determinação, como destinação (cf. WL, I, p. 131). A destinação de algo se constitui pela sua determinação refletida. “O ser-para-outro, na unidade do algo consigo mesmo, é idêntico com seu em si; o ser-para-outro se encontra deste modo no algo” (WL, I, p. 131). Pois, o que o algo é em si e está também nele, se encontra afetado pelo ser-para-outro.

A destinação (*Bestimmung*) é a determinação (*Bestimmtheit*) afirmativa enquanto ser-em-si, o qual permanece conforme o algo em sua existência frente a sua implicação com o outro, pelo qual seria determinado, e se mantém em sua igualdade consigo mesmo, e fazendo-a valer em seu ser-para-outro. O algo completa a sua destinação, na medida em que a determinação ulterior (...) se converte em sua plenitude. A destinação contém o seguinte: que o que o algo é em si, está também nele (WL, I, p. 132).

A determinação reflexiva do algo constitui a sua destinação, estabelecendo o seu dever-ser. Pois, “a destinação contém o seguinte; que o que o algo é em si, está também nele” (WL, I, p. 132). O dever-ser é posto desde o ser mesmo, desde a sua determinação, sendo igualmente determinado por ele. Dessa forma, “[...] a destinação (...) se encontra como tal aberta à relação com outro” (WL, I, p. 134). O algo é finito, que contém em si mesmo o infinito, como autotranscendência imanente<sup>82</sup>. Com isso, Hegel mostra que o algo, em si mesmo, já se encontra superado, onde a identidade e a diferença aparecem na mútua reciprocidade e a negação é imanente ao ser determinado, como ser desenvolvido dentro de

---

<sup>82</sup> Este momento é importante para a superação imanente do formalismo da moral kantiana, ultrapassando o dualismo e mostrando a unidade entre ser e dever-ser, posto pela própria razão.

si mesmo. Algo e outro se referem a si mesmos pela mediação da negação do seu-ser-outro, que na destinação se encontram refletidos no ser-em-si. “O algo mesmo se encontra ulteriormente determinado, e a negação se encontra posta nele como imanente, como seu desenvolvido ser-dentro-de-si” (WL, I, p. 134). Com isso, Hegel pode afirmar que “[...] cada um se refere a si mesmo mediante a negação, superação (*Aufhebung*) do ser-outro, que na destinação (*bestimmung*) se encontra refletido no ser-em-si” (WL, I, p. 135).

O que se descobre através da exposição desse conceito, é que o algo só é nessa sua conexão com o outro, onde nenhum deles ocupa uma posição fixa, mas ambos são somente nela mesma, desde si mesmos.

[...] o seu ser determinado se converteu em ser outro, o algo em outro, e o algo, não menos que o outro, é um outro. (...) o algo mesmo é a negação, o cessar (*aufhören*) de um outro nele; ele se encontra contraposto, como se comportando de maneira negativa contra aquele e conservando-se deste modo (WL, I, p. 135)

O algo, que põe o outro como negação simples de si mesmo, nega essa própria negação, como outro de si mesmo, afirmando a verdade do algo e do outro, que é a sua unidade, que o algo é o outro em-si-mesmo. A posição e exposição dessa unidade originária do algo e do outro, desde eles mesmos, torna-se possível devido à negação da negação abstrata e simples, apresentando a unidade na diferença.

Este outro, o ser-dentro-de-si do algo como negação da negação, é o seu ser em si e, é ao mesmo tempo, a superação (*Aufheben*) da simples negação nele, quer dizer, como sua negação do outro algo, exterior a ele. É uma só determinação deles, que ainda é idêntica com o ser dentro de si do algo, enquanto negação da negação, também (...), os encadeia juntamente por eles mesmos, e outra vez os separa um do outro, porque cada um nega ao outro, quer dizer, é o limite (*Grenze*) (WL, I, p. 135).

Essa comunidade originária, que é posta como ser-por-outro, é inicialmente unidade indeterminada de algo com seu outro, que no limite (*Grenze*) destaca o não-ser-por-outro. “Este conceito desenvolvido, se mostra, antes como uma enrotação (*Verwicklung*) e contradição. (...) o limite (*Grenze*), enquanto negação refletida em si do algo, contém idealmente nele os momentos do algo e do outro” (WL, I, p. 136). No momento da reflexão, onde o limite se revela na sua idealidade, o algo se mostra como verdadeiramente é, contradição em si, consigo mesmo e com o outro. O limite (*Grenze*) é o médio entre os dois, em que eles se limitam (*Begrenzene*), ultrapassando-se. Dessa forma, eles têm o existir de um, além do outro e além do seu fim. O limite (*Grenze*), enquanto é o não-ser de

cada um, é o outro de ambos. Com esta dupla identidade deles, o existir e o limite (*Grenze*), fazem com que o algo somente tenha a sua existência no resultado.

O algo, enquanto se encontra fora do limite (*Grenze*), ou com o limite abstrato, é indefinido, indeterminado e sem distinção do seu outro, tendo a mesma destinação que seu outro. É mediante a determinação do limite que cada um é o que é, quer dizer, distinto um do outro. “[...] o limite (*die Grenze*) é, por sua vez, comum diversidade, a unidade e a diversidade deles, tal como o existir (...) uma destinação consiste em que o algo é o que é só em seu limite” (WL, I, p. 137). Mas o algo é igualmente determinado como inquietude no seu limite. Onde ele “consiste em ser a contradição que o impulsiona além dele” (WL, I, p. 138). O algo é um limitado que se nega a si mesmo de si, ultrapassando a si mesmo, de forma imanente, desde si. Pois, “tudo isto se encontra no conceito de limite (*Grenze*) imanente no algo” (WL, I, p. 138). Com a compreensão de que conceito de limite é imanente ao algo, podemos afirmá-lo como um finito. “O algo posto em seu fim imanente como a contradição de si mesmo, por cujo meio se encontra dirigido e impulsionado além de si mesmo, é o finito” (WL, I, p. 139). As coisas finitas são e existem, mas a sua relação consigo mesmo consiste em que elas se referem a si mesmas, como negativas, o não-ser constitui sua natureza e o seu ser, e nisso se transcendem para além de si, de seu ser. “Existem, mas a verdade do seu existir é o seu fim. O finito (...) perece. O ser das coisas finitas consiste em ter o germe do perecer como seu ser-dentro-de-si: a hora do seu nascimento é a hora de sua morte” (WL, I, p. 139 - 140).

O finito não é o absoluto, mas o limitado, o que perece. “[...] a finitude é a negação como fixada-em-si e, portanto, está erigida asperamente contra o seu afirmativo. (...) é a recusa de deixar-se levar, de maneira afirmativa, até o seu afirmativo, até o infinito e vincular-se com ele” (WL, I, p. 140). Desta forma, “[...] o finito é só o finito” (WL, I, p. 141). E nisso o infinito surge como o oposto ao finito, onde o infinito é ser e o finito é mantido como o seu negativo, o que não é infinito. No entanto, imediatamente, fica ainda impossível unificar finito e infinito, pois, ao nível do entendimento, o intelecto os mantém abstratos e separados. No finito aparece a contradição através do seu limite, sendo que desde o finito não pode haver unidade com o infinito. A sua contradição consiste na afirmação de que o algo é finito, que ele existe por si.

Isto tem que ser levado à consciência; e o desenvolvimento do finito mostra que, por ser em si a contradição, o finito perece em si, mas que se resolve aí

efetivamente a contradição, e que não se trata só de que ele seja só aquele que perece, mas que o perecer, o nada, não é o último, mas perece (WL, I, p. 142).

Mas, como já foi demonstrado acima, não estamos mais naquela primeira posição abstrata e pode-se compreender que o finito é um momento imanente ao próprio infinito, que se reflete em si e se desenvolve dentro-de-si. O finito, assim como o algo, tem o limite (*Grenze*) como seu imanente, constituindo a sua essência, tornando a exterioridade do outro a sua própria interioridade. Assim, “o ser-dentro-de-si, idêntico consigo, se refere, deste modo, a si mesmo como a seu próprio não-ser, mas o faz como negação da negação, como o que nega este mesmo que conserva, por sua vez, no seu existir, porque é a qualidade de seu ser-dentro-de-si” (WL, I, p. 142). O finito, que como o algo, tem o limite (*Grenze*) imanente como sua essência, nega esse próprio limite, mostrando que ele é um limite determinado, uma barreira (*Schranke*), afirmando o seu dever-ser. “O próprio limite (*Grenze*) do algo, posto assim por ele como um negativo, que por sua vez é essencial, não é só um limite (*Grenze*) como tal, mas um limite determinado, uma barreira (*Schranke*)” (WL, I, p. 142 - 143). O limite determinado tem aqui um duplo sentido: primeiro, onde o limite só aparece como negação, como em Kant; segundo, a negação da negação. “[...] enquanto, o posto por ela como negado é o limite, este precisamente é em geral o comum do algo e do outro, e também determinação (*Bestimmtheit*) do ser-em-si da destinação (*Bestimmung*) como tal” (WL, I, p. 143). Com a exposição da determinação imanente do algo, do finito como essencialmente limitado (*Gegrenz*), este se revela negativo em relação a si mesmo, pondo a sua destinação, seu dever-ser. “[...] este ser-em-si, como negação negativa com seu limite (*Grenze*) distinto dele, é relação com ele mesmo como limite determinado (*Schranke*), isto é, como dever-ser (*Sollen*)” (WL, I, p. 143).

Se considerarmos agora, mais de perto, o que temos no limite (*Grenze*), veremos como contém em si uma contradição (*Widerspruch*), e se mostra assim como dialético. É que o limite, de um lado, constitui a realidade do ser-aí; e de outro lado, a sua negação. Ora, além disso, o limite, enquanto é a negação do Algo, não é um nada abstrato geral, mas um nada essente, ou seja, aquilo que chamamos um outro. Junto com o Algo, logo nos ocorre o Outro, e sabemos que não há somente Algo, mas que também há ainda Outro (Enz, § 92 Zus).

Assim, o limite refletido, determinado (*Schranke*) revela o todo no qual o algo se mostra como verdadeiramente é, contradição. Ele é e não é ao mesmo tempo, ele é dever-ser. O limite (*die Grenze*) só pode ser compreendido como limite determinado (*Schranke*), quando esse o supera em si mesmo e se refere, em si mesmo, a ele como a um não-

existente, como um dever-ser. O limite, que em geral aparece de forma abstrata, revela sua própria negação, mostrando-se como não absoluto, como não sendo. Dessa forma compreendemos que tanto o limite (*Grenze*), quanto o dever-ser (*Sollen*), são momentos do finito, sendo finitos eles mesmos, onde o algo e o finito se superam a si mesmo, desde eles mesmos (cf. WL, I, p. 143). Dessa forma, no limite determinado (*Schranke*), que é o comum do ser-em-si e do outro, o ser determinado (*Bestimmtheit*), mostra-se como destinação (*Bestimmung*).

O que deve ser, é e ao mesmo tempo não-é. Se foi, então realmente não deveria só ser. Portanto, o dever-ser tem essencialmente um limite determinado (*Schranke*). Este limite determinado não é algo estranho, o que só deve ser, é a destinação (*Bestimmung*), que agora está posta, como de fato é, quer dizer, ao mesmo tempo só como uma determinação (*Bestimmtheit*) (WL, I, p. 143 - 144).

É o próprio algo, como essencialmente determinado (*Bestimmtheit*) desde o seu essencial limite (*Grenze*) imanente, que se revela, mediante o limite determinado (*Schranke*), em sua destinação (*Bestimmung*), como dever-ser (*Sollen*), negando, por sua vez, o próprio limite determinado, já indicando que o finito é verdadeiramente só um momento do verdadeiro infinito.

Como dever-ser, o algo se encontra elevado por cima do seu limite determinado (*Schranke*), mas ao contrário, só enquanto dever-ser tem seu limite determinado. Os dois são inseparáveis. Algo tem um limite determinado, enquanto ela tem, é em sua destinação (*Bestimmung*) a negação, e a destinação é também a sua superação (*aufgehobensein*) do limite determinado (WL, I, p. 144).

Ser e dever-ser são essencialmente inseparáveis. A determinação do limite (*Grenze*), enquanto destinação, sempre já inclui a necessidade de estar além dele. Pois, o outro de um limite é precisamente o mais além deste, desde onde o próprio limite é determinado (cf. Enz, § 94 Zus). Portanto, o algo, o finito, que desde ele mesmo é e ao mesmo tempo não é, já está negado e superado desde ele mesmo, na unidade de ser e dever-ser, posta e pressuposta pelo ser finito<sup>83</sup>. É dessa forma que Hegel supera o dualismo kantiano, superando, simultaneamente todo o formalismo, mostrando-se como verdadeiro. Pois, “[...] se uma existência contém o conceito (...), como totalidade existente por si, como impulso, como vida, sensação, representação, etc, então cumpre ela mesma, por si, esta condição de estar mais além do limite determinado (*Schranke*) e de superá-lo” (WL, I, 146). E este ir

---

<sup>83</sup> Se Kant só pode abrir espaço para a razão à base da clara distinção e separação entre fenômeno e coisa em si, finito e infinito, Hegel também faz uma clara distinção, mas expõem a verdade da separação, que é a inseparabilidade.

além de todo particular, finito, o superar o limite determinado de forma imanente, faz aparecer a razão, que é o universal concreto. “O dever-ser (...) é o superar o limite determinado (*Schranke*), mas um superar que por si mesmo é somente finito” (Hegel, 1974, p. 120). Não há, portanto, verdadeiramente, um dever-ser universal abstrato<sup>84</sup>, mas somente como universal concreto e determinado (cf. Enz, § 94 Zus).

Segundo Hegel, a expressão kantiana, “Tu podes, porque tu deves” (WL, I, p. 144), que deveria significar muito, está totalmente vazia, pois está abstraída no conceito de dever-ser, além do limite determinado (*Schranke*), onde o limite (*Grenze*) se encontra negado (*aufgehoben*) nele. Dessa forma, o ser-em-si do dever-ser, é simples relação de identidade consigo mesmo, uma tautologia, logo, a abstração do poder. E, por isso, “[...] ao contrário, é igualmente exato o dizer: tu não podes, precisamente porque tu deves” (WL, I, p. 144 - 145). O dever-ser formal é indeterminado, e por ser indeterminado não pode determinar moralmente uma vontade particular. Da formalidade do dever decorre a sua impossibilidade de efetivar. O dever-ser, assim apresentado, é o princípio formal da moral kantiana – o imperativo categórico -, que contém o limite determinado (*Schranke*), como limite determinado (*Schranke*), mas oculto, mantendo-se indeterminado. É assim que o formalismo é possível, na contradição, onde se encontra a sua própria impossibilidade (cf. WL, I, p. 144 - 145).

O erro de Kant, em considerar o dever-ser formal e abstrato como poder de determinação moral da vontade particular, consiste em: 1 – afirmar o limite do conhecimento, do pensamento e da razão abstrata de forma absoluta, como impossível de ser ultrapassado. Nisso Kant mostrou uma insuficiência crítica, pois não compreendeu que pelo fato mesmo de algo estar determinado como limite (*Schranke*), já por isso se encontra superado (*Aufgehoben*). Pois, “[...] o outro de um limite é precisamente o mais além deste” (WL, I, p. 145), e não o vazio indeterminado. 2 – não perceber que o próprio ir além do limite (*Grenze*), mesmo que de forma abstrata, já é uma negação do momento anterior. Pois, “[...] a indicação relativa ao infinito em geral, já é suficiente contra a asseveração kantiana de que não se pode ir além do finito” (WL, I, p. 146). Ou quer dizer, o próprio Kant já forneceu argumentos contra a sua própria tese, possibilitando mostrarmos, desde a

---

<sup>84</sup> Para Hegel, o dever-ser separado do ser, são somente momentos abstrato, unilaterais e, portanto, que revelam que a sua verdade é a ilusão, sendo que serão verdadeiramente, enquanto universal concreto.

sua própria filosofia, que o finito não é absoluto, mas um limitado (*Gegrenzte*), sendo a sua verdade, o todo. Para Hegel, o erro consiste em “a filosofia kantiana e fichteana declarar, como o ponto mais elevado da resolução das contradições próprias da razão, o dever-ser; no entanto, é antes de tudo, o ponto de vista de se preservar na finitude e, portanto, na contradição” (WL, I, p. 148).

A contradição, na qual eles se mantêm, é a da finitude, que é a contradição de si, dentro de si, onde o limite está determinado (*Schranke*) como o negativo do dever-ser, e o dever-ser igualmente como o negativo do limite (*Grenze*). O limite determinado (*Schranke*) nega e indica além dele mesmo, para o outro, pondo o dever-ser. Mas o dever-ser, nessa forma abstrata, também é um finito, onde o outro, o além de si, coincide com ele, mantendo-se na contradição.

A questão assim colocada, desde Kant, repousa na pressuposição de uma oposição fixa do finito e do infinito, onde o outro do finito é o infinito. Nessa posição, o finito deve ser o limitado, marcado com o sinal negativo e o infinito aparece como um não-finito, o ilimitado, que deveria ser afirmado como um infinito positivo. No entanto, o finito continua sendo o positivo e o infinito, aparece somente como falsa infinitude, pois está efetivamente determinado desde o finito, que se mantém como absoluto. “Nesse dever-ser reside sempre a impotência<sup>85</sup>, [...] em que algo é reconhecido como justificado, contudo não pode fazer-se valer” (Enz, § 94 Zus). A filosofia de Kant manteve-se nessa posição, no que diz respeito ao critério moral, tendo por “mérito”<sup>86</sup> e consequência<sup>87</sup> o formalismo moral. Segundo Hegel, essa pressuposição é falsa. Quando exprimimos que o finito é o não-finito, já exprimimos o verdadeiro, porque o não-finito é o negativo da negação idêntica a si mesma; e, por conseguinte, também a verdadeira afirmação (cf. Enz, § 95). Assim, o infinito pode ser considerado uma nova definição do absoluto, pois sua determinação é a negação da negação do finito, afirmando o verdadeiro infinito, inseparável do finito (cf. WL, I, p. 148).

---

<sup>85</sup> Na moral kantiana, nisso consiste a insuficiência do princípio moral formal.

<sup>86</sup> Para Kant o formalismo é a origem do mérito moral, condição de possibilidade da autonomia, fundamento da dignidade e da imortalidade da alma.

<sup>87</sup> A partir da filosofia hegeliana o formalismo é uma consequência da separação e oposição abstrata entre finito e infinito

O infinito, posto desde o finito, como o seu outro, o não-finito, aparece simplesmente em oposição, como um não-limitado<sup>88</sup>. Com isso, segundo Hegel, “[...] o problema fundamental consiste em distinguir o verdadeiro conceito do infinito, em relação a falsa (má) infinitude; quer dizer, o infinito da razão, com respeito ao infinito do intelecto” (WL, I, p. 149). O infinito do intelecto estabelece a falsa infinitude, pois ele é, efetivamente, um limitado, colocado e mantido na oposição abstrata e fixa com o finito, finitizando-o<sup>89</sup>.

Mas, antes de mais nada, devemos destacar que “[...] o superar-se a si mesmo, negar sua própria negação e converter-se em infinito, constitui a natureza mesma do finito” (WL, I, p. 150). Essa verdade do finito, que põe o seu outro – o infinito –, como a sua verdade, mostra a sua ultrapassagem, negação da negação imanente, ultrapassando também a contraposição, característica do intelecto, elevando a nós e o próprio absoluto, para além do temporal, realizando o próprio finito. O finito que é essencialmente negativo, no seu ser-outro, nega a negação e afirma o infinito como verdadeiro. “Deste modo, o finito desapareceu no infinito, e o que existe efetivamente, é somente o infinito” (WL, I, p. 150). Essa superação não é só a passagem de uma faculdade do conhecimento para outra, como verificamos em Kant<sup>90</sup>, mas é a posição ontológica-formal objetiva da ultrapassagem do ser finito para o ser infinito. A passagem é lógica, mas sobretudo, ontológica<sup>91</sup>.

O infinito é a negação da negação, o afirmativo, o ser que voltou a se estabelecer novamente a partir da limitação (*Beschränktheit*). O infinito é, e existe em um sentido mais intenso do que o ser primeiro e imediato; ele é o ser verdadeiro, a elevação por cima do limite determinado (*Schranke*) (WL, I, p. 150).

É a própria contradição constitutiva do ser finito, que de forma imanente, põe o ser infinito como o verdadeiro existente em si mesmo. Pois, “do nome infinito sai sua luz (*Licht*) para o sentimento e para o espírito, pois no infinito o espírito não se encontra só abstratamente em si, mas se eleva a si mesmo, até a luz do seu pensamento, de sua universalidade, de sua liberdade”. (WL, I, p. 150). O infinito, que aparece inicialmente de

---

<sup>88</sup> Esta é a forma como Kant põe o infinito, o incondicionado. O finito, o fenômeno é considerado como firme, seguro e que não precisa ser colocado em dúvida, mas só mostrado a sua possibilidade. Lembrem-se do ponto de partida da *Crítica da razão pura*. À base deste “dado” se põe o seu contraditório, o infinito, alcançando o ponto de vista da razão, em oposição ao entendimento. E se resolve a contradição, de forma tradicional, distinguindo os seus aspectos: colocando de um lado os fenômenos e de outro os númenos. E supõe-se que essa solução abstrata, faz desaparecer, ontologicamente, o seu ser verdadeiro, a contradição.

<sup>89</sup> Para Hegel, Kant e Fichte se mantiveram nessa abstração.

<sup>90</sup> Devemos lembrar que para Kant, uma das tarefas da filosofia era a crítica às faculdades puras, sem se mover pela coisa mesma.

<sup>91</sup> Segundo a convicção de Hegel, a exposição é da coisa mesma.

forma abstrata, em oposição ao finito, se revela agora, mediado pela negação da negação, como o verdadeiro, desde onde todo o finito aparece em sua verdade. Onde a liberdade aparece em sua verdade, como necessidade, pois o finito se mostra como um momento determinado do verdadeiro infinito. Assim, finito e infinito não são mais determinados somente em oposição, mas reciprocamente, onde o finito e o infinito, que aparecem um contra o outro, são verdadeiramente no infinito, que é o existente, efetividade.

O infinito é, inicialmente, um mais além do finito, um abstrato, vazio e indeterminado, que não tem o seu ser em si, mas em seu outro, em uma existência determinada. Este é para Hegel o falso infinito, o infinito do intelecto, assumido muitas vezes (Kant) como a mais elevada ou absoluta verdade e sabedoria. É o infinito que se põe como ser em si, mas que só pode ser justificado desde a afirmação do finito como existente, mantendo-se na sua contradição, e em sua “verdadeira” referência.

Mas a “sabedoria”, que consiste em “fazer as devidas distinções”, mantendo-se na contraposição dos conceitos por separação abstrata, típica do entendimento, esconde a própria realidade na sua forma mais concreta, a contradição objetiva, onde o finito permanece como o existente, frente ao infinito, que é como não-existente, finitizando o próprio infinito, surgindo assim, aparentemente, dois mundos; o finito e o infinito. Pois, o infinito, que surge como um indeterminado é, efetivamente, um determinado às ocultas, sendo verdadeiramente, um finito (cf. WL, I, p. 153). Nessa forma aparente, o finito se mantém em si e por si mesmo, separado e contraposto ao seu não-ser, o infinito, que é tido como a coisa em si mesma, mas não existindo. O mundo finito se mantém como o aquém, o conhecido e o firme, enquanto o infinito, é posto como o mais acima dele, o além, o totalmente separado do finito, o incognoscível.

Ambos se encontram situados em lugares separados: o finito como a existência de cá, e o infinito, em troca, se encontra como o em si do finito, (...) como um além, situado a uma distância turva, inalcançável, fora da qual se encontra e permanece aquele finito (WL, I, p. 153).

Mas essa abstração é só o momento do intelecto. A própria contradição do finito exige, de acordo com a dialética, o desenvolvimento do conceito, pondo e revelando sua unidade essencial. É a separação exposta que mostra sua unidade pressuposta, ainda oculta. Pois, “[...] o finito põe seu não-ser neste infinito, e este põe de igual modo o finito” (WL, I, p. 153). No entanto, o limite (*Grenze*) essencial imanente ao finito, determina a própria

finitude ao por o seu outro, o infinito, que por ser desde o finito, é igualmente limitado (*begrenzte*). “[...] cada um tem o limite (*Grenze*) nele mesmo por si, em sua separação do outro. (...) e assim encontram-se ambos limitados (*gegrenzte*), finitos em si mesmo” (WL, I, p. 153). A negação que os separa de forma abstrata, também os põe em relação, os relaciona reflexivamente um com o outro, mas esta unidade ainda não foi exposta, mas sempre já é. Ela aparece como contradição, pois o finito e o infinito

[...] são inseparáveis, enquanto, cada um, nele mesmo e por sua própria destinação, significa o pôr de seu outro. Mas esta unidade deles se encontra oculta no ser-outro qualitativo deles; é a unidade interior, que está somente no fundo (WL, I, p. 154).

Essa relação de interdependência reflexiva do finito e infinito, que aparece inicialmente como progresso ao infinito, ainda não consegue se libertar do finito, mas sempre o confirma, afirmando a falsa infinitude. Onde “[...] o infinito existe só como o ir além do finito, um não-finito. Do mesmo modo, o finito existe só como aquele do qual se deve ir além, é essa negação de si, nele mesmo, que é a infinitude” (WL, I, p. 157). Com isso, Hegel pode concluir que: “quando se diz que o infinito é, quer dizer, a negação do finito, então está expresso igualmente o finito mesmo; que não pode passar dele para a determinação do infinito. Só precisamos saber o que se disse, para encontrar a determinação do finito no infinito” (WL, I, p. 157). O verdadeiro infinito é a unidade, que estava posta de forma oculta ao entendimento e que pode ser exposta de forma reflexiva pela razão, mostrando que ela compreende em si mesmo a finitude. Essa unidade, que já é o interior da relação recíproca, na qual cada um só aparecia exteriormente, revela o que verdadeiramente cada um é, ultrapassando os diferentes pontos de vista<sup>92</sup>. Dessa forma Hegel expõe a verdade da unidade, a síntese, na qual o finito aparece como momento do infinito, que se revela como o existente, o universal concreto, o efetivo.

No progresso ao infinito, finito e infinito são momentos, portanto finitos e externos, um em relação aos outros, ou quer dizer, é a má ou falsa infinitude. Nesta concepção abstrata, imóvel e fixa da unidade do finito e infinito, a sua verdade aparece exteriormente,

---

<sup>92</sup> Devemos lembrar que para Kant a imoralidade consiste em querer, simultaneamente, os dois pontos de vista, o da máxima (subjetivo) e o da lei moral, da razão (objetivo). Ou quer dizer, na moral Kant já supõe a unidade do finito e infinito, supondo que o infinito é válido em si e por si e que o finito (subjetivo), deve aceitar sua determinação.

que só se revela verdadeiramente na reflexão<sup>93</sup>. Nela, o verdadeiro infinito, que é o ser determinado, que contém a negação da negação em si e por si, é o existente (cf. WL, I, p. 163 -164). Este infinito, que supera a divisão kantiana em dois mundos, superando de forma imanente a sua abstração, põe e apresenta a unidade originária do ser e nada, do algo e do outro e, agora, do finito e infinito no devir, no verdadeiro infinito. Supera assim, também a incognoscibilidade da coisa em si. O verdadeiro infinito é determinado, é o espírito existente, o racional concreto. “Este infinito (...) é também existente, pois contém a negação em geral, e portanto, a determinação. Existe e existe aqui, presente, atual. Só a má infinitude é o mais além, porque é só a negação do finito posto como real” (WL, I, p. 164). A condição da inalcançabilidade do incondicionado kantiano, que para Kant é a origem do mérito moral, é nada de nobre para Hegel, pois é, verdadeiramente, um finito. “O não verdadeiro é o inalcançável; e é possível ver que tal infinito é o não verdadeiro” (WL, I, p. 164). Em contraposição a Kant, podemos afirmar que a verdadeira infinitude é existência, a efetividade, o universal concreto. Onde a liberdade é objetiva e a responsabilidade efetiva, pois o dever-ser determinado é conhecido em sua concretude. Essa demonstração do verdadeiro infinito, possibilita afirmar a tese do idealismo filosófico, segundo o qual, “O finito não é o efetivo, mas o infinito o é” (WL, I, p. 164).

Esta determinação do verdadeiro infinito (...), enquanto é seus dois momentos, está essencialmente só como devir. (...) Este devir tem, antes de tudo, o ser e o nada abstratos por sua determinação; como mudança existente, o algo e o outro; e agora, como infinito, tem o finito e o infinito, eles mesmos como em devir (WL, I, p. 163 - 164).

Com essa demonstração do verdadeiro infinito a filosofia aparece como idealismo, enquanto negação da finitude como essente em si e para si, afirmando o infinito como verdadeiro existente, como universal concreto, compreendido como ideia. O verdadeiro infinito é o ser em si e para si, que

[...] não se comporta simplesmente como um ácido (*Säure*) unilateral, mas se conserva. A negação da negação não é uma neutralização: o infinito é o afirmativo, e só o finito é o superado (*Aufgehobene*). No ser-para-si é introduzida a determinação da idealidade. (...); assim a finitude, de início também está na determinação da efetividade. Mas a verdade do finito é, antes, sua idealidade (Enz, § 95 Zus).

---

<sup>93</sup> A reflexão é tematizada mais especificamente na filosofia da essência, que expõe a verdade dessa aparência. Ver HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968; THEUNISSEN, M. **Sein und Schein**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980

A idealidade é a superação da contradição imanente do progresso ao infinito, mostrando que o finito se supera no verdadeiro infinito, que se mostra como a sua verdade e ser originário, como o absoluto (cf. WL, I, p. 168). A idealidade consiste em compreender os momentos opostos, onde o conceito do verdadeiro infinito se determina nas variadas formas finitas, determinando-se mediante a negação da negação, uma vez que o infinito, já é o finito e o infinito. O finito e o infinito, enquanto contrapostos são ideais, e o verdadeiro infinito é o efetivo. Para Hegel, a idealidade do finito é a proposição central da filosofia, e por isso, a verdadeira filosofia é o idealismo (cf. Enz, § 95). O universal concreto, o existente verdadeiro, é um único todo concreto, do qual são inseparáveis os finitos momentos (cf. WL, I, p. 173). O infinito é ser-em-si, um imediato existente-para-si, um uno, no qual se põe as determinações futuras, como a reciprocidade, passando da qualidade para a quantidade.

A partir dessa demonstração do verdadeiro infinito, onde o infinito é o uno que contém em si o múltiplo, não na abstração do ser, mas na verdade do devir, podemos agora, além de criticar as filosofias anteriores (kantiana), apresentar o conceito como normativo. Pois, com a idealidade alcançou-se o ponto de vista da unidade da razão, desde onde a verdadeira efetividade são as suas determinações, compreendidas desde a sua contradição interna, enquanto vida, espírito e ideia (cf. Enz, § 142). Isso nos possibilita compreender a afirmação de Hegel, no início da *Filosofia do Direito*, que “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação” (Rph, § 1).

### 2.3 - FILOSOFIA DO ESPÍRITO: a verdade da liberdade

O conhecimento filosófico do espírito, que na tradição metafísica é apresentado como o do mais abstrato, é o conhecimento do mais concreto, mas do mais alto e é o mais difícil. Ele impõe o desafio do autoconhecimento, do espírito se compreender a si mesmo, não só enquanto absoluto, mas também como infinito concreto. Esse saber de si do espírito exige um determinar-se, um pôr-se finito, como espírito subjetivo e objetivo, para se elevar ao saber absoluto.

A consideração do espírito só é verdadeiramente filosófica, quando reconhece o conceito do espírito em seu desenvolvimento e em sua efetivação viva, isto é, precisamente quando reconhece o espírito como uma imagem da ideia eterna. Mas, reconhecer o seu conceito, pertence à natureza do espírito (Enz, § 377 Zus).

A filosofia do espírito tem por objeto a ideia da liberdade, enquanto sua essência. E esta exposição só é filosófica quando apresenta as determinações necessárias do conceito de espírito, em seu desenvolvimento dialético. Expor estas leis necessárias do pensar e do ser<sup>94</sup>, é o objeto da lógica, que apresenta a forma universal da racionalidade. Segundo Hegel, “a lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente racional; c) e o especulativo ou positivamente racional” (Enz, § 79). Não se trata de três partes da lógica, mas de três lados, que constituem o todo. O primeiro, o do entendimento, apresenta uma visão geral e abstrata, que se caracteriza pela contraposição dos conceitos (cf. Enz, § 79 e 80). O segundo, o dialético, acentua a particularidade, a diferença de cada determinação, já revelando o negativamente racional (cf. Enz, § 81). O terceiro, o especulativo, que nega, conserva e eleva os dois momentos anteriores, expõe a totalidade orgânica, restabelecendo a visão de conjunto, conservando a identidade na diferença (cf. Enz, § 82).

Podemos afirmar que a *Ciência da lógica* é o momento imediato do sistema como um todo, que expõe o racional em si mesmo (cf. Enz, § 85 Zus), para posteriormente mostrar como ele se exterioriza na *Filosofia da natureza* e se conscientiza na *Filosofia do espírito*. Por isso, para fazer ciência do espírito, é necessário que mostre, mesmo que de forma abreviada, a estrutura da *Ciência da lógica*. Pois, “[...] provar significa, em filosofia, o mesmo que mostrar como o objeto se faz, por si e de si mesmo, o que ele é” (Enz, § 83 Zus). Dessa forma, para fazer ciência do espírito, precisa-se mostrar como a ideia da liberdade se autodetermina sob o conceito de espírito. É necessário demonstrar o desdobramento imanente do próprio conceito de espírito, as suas necessárias determinações, apresentando as condições sob as quais a ideia da liberdade pode se efetivar universalmente.

A *Ciência da lógica* se estrutura em três partes: a doutrina do ser, da essência e do conceito. Na primeira, Hegel trata do problema do ser, que imediatamente aparece de forma

---

<sup>94</sup> A ciência da lógica de Hegel deve ser compreendida em contraposição a lógica de Aristóteles, que se ocupava só com as leis do pensamento puro; mas também da kantiana, onde a teoria do juízo e do conceito só expõe a forma vazia, sem fazer ciência. Para Hegel a lógica deixa de ser um "instrumento" para já ser ciência.

indeterminada, abstrata e vazia. Onde o ser é nada, revelando a contradição interna da ontologia tradicional, que consistia em manter ser e nada separados, mostrando que a verdade aparece no movimento da reflexão. Na lógica do ser o autor mostra os seus momentos pressupostos como a qualidade, a quantidade e a mediada, que já indicam que a questão central é a reflexão, onde aparece a essência (cf. Enz, § 85 Zus). A demonstração de como o ser se faz, buscando prová-lo, conduz à segunda parte da *Ciência da lógica*, à doutrina da essência, onde aparece o que, sob o ponto de vista do ser, ainda não pode ser tematizado, a interioridade, a essência do ser. Em vista disso, aparecem os problemas específicos da tradição filosófica metafísica, como a relação entre essência e aparência, identidade e diferença, fenômeno e númeno, sensível e supra-sensível, finito e infinito.

Podemos dizer que Hegel aproxima a lógica do ser com a ontologia tradicional, que teve seu início com os eleatas, e mais especificamente com Parmênides, que tinha a pretensão de mostrar o ser como ele é, com a exclusão do nada (cf. Enz, § 86 Zus); e a lógica da essência, que aparece com Kant, que teve a pretensão de fornecer o critério, a medida do conhecimento desde a interioridade da razão pura, da reflexão crítica, da consciência, desde a lei do entendimento abstrato (cf. Enz, § 115). No entanto, para Hegel, a lógica da essência significa o adentramento do ser em sua interioridade pela conquista da reflexividade própria, para além da simples identidade. A categoria da essência adquiriu o significado de interioridade reflexiva, caracterizado pelo momento da razão, que se volta sobre si mesma, expondo a estrutura das coisas mesmas, na sua diferença, mostrando o fundamento do aparente, que por sua vez, é a aparência da essência.

Dessa segunda parte da *Ciência da lógica* acentua-se a questão do princípio lógico de não-contradição, desde o qual o substancial é o idêntico, à base da exclusão da diferença, que em Aristóteles é representada por  $A = A$ , onde a identidade expressa a igualdade abstrata consigo mesmo, excluindo todo o externo, o diferente, estabelecendo que o verdadeiro supõe o isolamento e a separação dos seres, dos diferentes (cf. Enz, § 115 Zus). Sob essa pressuposição o conceito de substância exclui e separa de si o de sujeito autônomo e ativo da modernidade, que exclui e separa de si o conceito de substância. Para Hegel, a identidade supõe a diferença, e a diferença a identidade, mostrando que há uma interdependência mútua, onde a verdade de qualquer ser só é, na relação com o seu não-ser.

Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência. Por isso, o existente não é abstratamente para si, mas só em um outro;

mas nesse outro ele é a referência a si mesmo; e essa relação é a unidade da referência a si e da referência ao outro (Enz, § 135 Zus).

O verdadeiro é a relação e essa é o critério de verdade, que não é mais externo, abstrato e separado, mas interno, concreto e imante ao todo. A relação é verdadeira na medida em que o conceito e o seu objeto correspondem um ao outro, sendo que o não-verdadeiro não significa um não existente, o que deve ser jogado fora, mas o que ainda não corresponde do conceito ao seu objeto ou do objeto ao seu conceito, tendo que ser desenvolvido dialeticamente, trabalhando a contradição (cf. Enz, § 115 Zus).

Podemos dizer que esse é um dos momentos principais da crítica e superação de Hegel em relação à filosofia de Kant, que se mantém na identidade, que na moral é a formalidade, a determinação indeterminada (cf. Enz, § 140). Para Hegel, a identidade supera a sua indeterminação abstrata ao interiorizar, reflexivamente, a diferença, como constitutiva da verdadeira identidade. O momento sintético é a negação das oposições, conservando e elevando cada um dos momentos na síntese, na reciprocidade, onde temos a unidade refletida da identidade diferenciada da identidade e da diferença identificada da diferença (cf. Enz, § 137). Com isso, as separações e os isolamentos da identidade e da diferença, do subjetivo e objetivo, à base do princípio de não-contradição tradicional, são expostos à circularidade aberta do movimento de diferenciação da identidade e da diferença, demonstrando que a separação é um momento abstrato, logicamente secundário, pois pressupõe uma unidade originária posta (cf. Enz, § 140 Zus). Dessa forma, o autor expõe a lógica da universalização da subjetividade, na objetividade universal da dialética, encaminhando a lógica do conceito, como a terceira parte da ciência da lógica. “A efetividade é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, do interior e do exterior” (Enz, § 142). A efetividade, opera essa passagem, por ser a forma da aparência mais qualificada, sendo a síntese entre essência e aparência. É o momento dialético, o negativamente racional, e por isso, o anúncio da lógica do conceito, do especulativo, do positivamente racional (cf. Enz, § 142).

A lógica do conceito é a síntese entre a universalidade do ser e a reflexividade da essência, superando as suas unilateralidades no conceito. “O conceito é o livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo (*das Ganze*) que ele mesmo é, (...) unidade inseparável, (...) na sua identidade consigo,

o conceito é o determinado em si e por si” (Enz, § 160). Ele nega, conserva e supera os momentos do ser e da essência, de forma circular.

O progredir do conceito não é mais o ultrapassar, nem o aparecer em outro, mas é desenvolvimento, no diferenciar imediatamente posto, ao mesmo tempo que o idêntico, um com o outro e com o todo; é a determinação como um livre ser do conceito. (Enz, § 160 Zus) .

No conceito as determinações são internas a ele mesmo no seu todo, onde a multiplicidade dos seres externos relacionados entre si, dá lugar à interioridade diferenciada. E a sua determinação é como um ser verdadeiro e livre. O conceito é o horizonte filosófico desde o qual a racionalidade se desenvolve, articulando a identidade e a diferença, mostrando que a liberdade do conceito, é a liberdade determinada, mediante as escolhas, de acordo com cada cultura, onde a necessidade se revela como a sua verdade. Do ponto de vista da terceira parte, podemos ainda destacar que: 1 - a universalidade do conceito acentua a inteligibilidade de todo o ser, 2 - a particularidade do conceito acentua a determinação particular, a multiplicidade, 3 – e a singularidade, que nega, conserva e eleva os dois momentos anteriores, a universalidade na particularidade, é a concretização efetiva, o universal concreto. O conceito de espírito concretizado, efetivado é a liberdade realizada, pois o singular é o universal realizado mediante e no particular, como também, o particular totalmente efetivado (cf. Enz, § 163).

Da lógica do conceito pretende-se ainda destacar a passagem da necessidade para a liberdade, onde o conceito é uma substância enquanto autopensamento e liberdade, onde as autodeterminações do pensar, a sua necessidade e da liberdade aparecem como idênticas na sua diferença (cf. Enz, § 163 Zus). É uma articulação dialética, no centro da obra, da subjetividade, como o lugar da liberdade e da inteligibilidade do todo, possibilitando que as determinações do conceito, mediadas pela vontade subjetiva, apresentem a verdadeira liberdade. No entanto, essas determinações, somente são a verdadeira liberdade, enquanto reconhecidas como determinações objetivas da vontade livre. A responsabilidade individual e subjetiva decorre do seu reconhecimento nas determinações objetivas do conceito de espírito, que na *Filosofia de direito*, se efetiva como conceito de direito<sup>95</sup>.

A *Filosofia do espírito*, que aparece no sistema hegeliano como negação da negação, como conceito sintético em relação à *Ciência da lógica* e *Filosofia da natureza*, é

simultaneamente a negação, conservação e elevação daqueles dois momentos. “O espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu princípio absolutamente primeiro” (Enz, § 381). Para o espírito já não existe mais absolutamente nada que lhe seja totalmente outro, pois “[...] o conceito só é essa idealidade enquanto é o retornar da natureza” (Enz, § 381). A identificação, por contraposição, que é característico dos dois primeiros momentos do sistema – *Ciência da lógica e Filosofia da natureza* -, mostraram ser, verdadeiramente, espírito. Pois, “[...] o espírito é a ideia efetiva que se sabe a si mesma” (Enz, § 377 Zus). A ciência filosófica do espírito consiste em expor as determinações da ideia de espírito, já não mais sob a contraposição absoluta, mas, onde conhecer e agir se identificam, e nesse sentido é autoconhecimento, onde o reconhecimento aprece como mediação importante e necessária. Pois, “[...] todo agir do espírito é só um compreender de si mesmo e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo, em tudo que há no céu e na terra” (Enz, § 377 Zus). Pois, para o espírito, não há absolutamente nada que lhe seja totalmente outro.

A necessidade de tratar cientificamente a unidade viva do espírito é devido à fragmentação em que ela aparece, mostrando-se insuficiente. O espírito, que inicialmente aparece de forma abstrata, põe também o seu outro, mas em si mesmo. As oposições, que aparecem imediatamente como exteriores à liberdade do espírito e do ser-determinado do mesmo, como entre alma e corpo, espírito teórico e prático, espírito subjetivo e objetivo, exigem a demonstração da efetividade do conceito de espírito, como unidade viva. A filosofia do espírito, enquanto filosofia especulativa, é ciência filosófica do espírito, que consiste em demonstrar o seu desenvolvimento em sua absoluta necessidade. Pois, “[...] o pensamento especulativo, ao contrário [da ciência empírica], deve mostrar cada objeto seu, e o desenvolvimento deles em sua absoluta necessidade. Essa diferença, acontece a cada conceito particular derivado do conceito universal, que se produz e se efetiva a si mesmo, ou seja, como derivado da ideia lógica” (Enz, § 379 Zus). A filosofia compreende o espírito como um desenvolvimento histórico da ideia eterna, que se efetiva, considerando as diferenças culturais de cada povo. A filosofia do espírito deve expor as partes especiais da efetivação da ideia, a partir do conceito.

---

<sup>95</sup> Ver Rosenfield, 2010, **Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel**. IN: Hegel, G. W. F. **Filosofia do Direito**, 2010.

Assim como no ser vivo em geral, tudo já está, de maneira ideal, contido no gérmen e produzido por este mesmo, não por uma potência estranha, assim também devem, todas as formas particulares do espírito vivo, se desenvolver de seu conceito, como de seu gérmen. Nosso pensar, movido pelo conceito, permanece, nesse caso, por completo, imanente ao objeto, também movido pelo conceito; assistimos apenas, por assim dizer, ao desenvolvimento próprio do objeto; não o modificamos pela ingerência de nossas representações e ideias subjetivas (Enz, § 379 Zus).

A ciência filosófica se caracteriza por expor o conceito e o seu objeto, tal como eles são e se desenvolvem em si, por si e para si. O conceito não precisa e nem deve, para sua efetivação, ser movido ou estimulado do exterior, mas desde ele mesmo (cf. Rph, § 31). Sua natureza encerra em si a contradição da simples identidade e da diferença múltipla, e por isso é inquieta, pondo o seu dever-ser desde ele mesmo. A contradição, como o princípio motor da exposição imanente do conceito põe, de forma imanente, enquanto autodeterminação dele mesmo, os momentos necessários e contingentes para a sua efetivação (Cf. Weber, 1993, p. 56). Nesse sentido, o espírito se mostra como verdadeiramente é, livre. É a razão que se sabe como autodeterminação, na efetividade do mundo existente, na cultura. O racional é a determinação do conceito, enquanto superação da sua contradição imanente, mediante sua efetivação em uma cultura particular. Pois, “o princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de dialética” (Rph, § 31).

O espírito, que é essencialmente livre, é conhecido em sua verdade, quando consideramos o processo da sua auto-efetivação, do seu conceito, que é o propriamente livre, mediante sua objetivação e reconhecimento. Em seu momento imediato, o espírito ainda não se tornou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o imediato em algo posto por ele e reconhecido como seu. Ainda não organizou a sua efetividade conforme o conceito de espírito.

O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que o seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade, e as assim chamadas, potências da alma, não tem outro sentido, que o de serem os degraus dessa elevação. Por essa autodiferenciação, por esse transformar-se, e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico e sistemático; e só pelo conhecimento dessa sua natureza, é que a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática (Enz, § 379 Zus).

A única maneira de fazer ciência filosófica do espírito é considerar a unidade entre método e conteúdo, conceito e objeto, compreender que as determinações do conceito são no conceito. O que ainda não é possível na psicologia racional e nem na empírica, assim

como tradicionalmente são compreendidas. A primeira faz do racional uma essência morta e a segunda mata o espírito vivo, separando-o em potências autônomas e isoladas (cf. Enz, § 381 Zus). A dialética, e mais especificamente, a forma especulativa de tratar a questão, é a condição de possibilidade de tratar o espírito como ele verdadeiramente é: vivo, orgânico e sistemático. Ela expõe o espírito na sua dinâmica própria, como ele é em si mesmo, expondo a unidade diferenciada entre conceito e objeto.

O conceito de espírito tem como pressuposição a *ideia lógica* interior e também a *natureza* exterior. Pois, “[...] a filosofia da natureza – e a lógica, [...] devem ter a prova da necessidade do conceito do espírito” (Enz, § 381Zus). Dessa forma, podemos considerar aqui esse conceito, o de espírito, como dado. No entanto, não podemos pensar que nisso Hegel esteja imitando Kant. Ele, Hegel, demonstrou, não só a possibilidade, mas também a efetividade do idealismo como filosofia verdadeira, do espírito na *Filosofia da natureza*. Demonstrou que ele é a verdade da natureza, a idealidade, que a verdade da ideia não se encontra no além da natureza e em oposição a ela, mas pelo contrário, ela sempre já é a verdade da natureza, sendo esta a exteriorização (aparente) da ideia lógica, reconduzindo a ideia ao espírito, enquanto ideia efetiva, que se sabe a si mesmo. “A passagem da necessidade para a liberdade não é uma passagem simples, mas uma gradação de muitos momentos, cuja exposição a filosofia da natureza constitui” (Enz, § 381Zus). Se para Kant a liberdade era a ideia da coisa em si, abstrata e independente, para Hegel, a ideia lógica sai de si e põe a natureza, o que possibilita o retorno da ideia em si, por si e para-si, para saber-se como espírito efetivo, como essencialmente livre. “No grau mais alto dessa superação (*Aufhebung*) do fora-um-do-outro – na sensação - o espírito essente em si, aprisionado na natureza, chega ao começo do ser-para-si e assim, à liberdade” (Enz, § 381Zus). Para Hegel, o espírito é a ideia efetiva que se sabe a si mesma, é por si e para-si, é livre<sup>96</sup>. Mas isso não significa que a natureza põe o espírito, que ela é o momento imediato dele. Mas, pelo contrário, é a natureza que é posta pelo espírito, que é o absolutamente primeiro.

O espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: ele produz a si mesmo pelas pressuposições que para si mesmo faz – da ideia lógica e da natureza externa, e é a verdade tanto de uma como de outra; quer dizer, a verdadeira figura do espírito essente só em si, e do espírito essente fora de si. A aparência de que o espírito seria mediatizado por um outro é suprasumida (*aufgehoben*) pelo espírito mesmo; pois ele tem a soberana ingratidão – por assim dizer - de suprasumir aquilo pelo qual parece

<sup>96</sup> Por meio do pensar a natureza é impelida para além de si mesma, em direção ao espírito.

mediatizado (*aufzuheben*), de mediatizá-lo (*mediatisiren*), de rebaixá-lo para algo que só subsiste por ele; e de se fazer, desta maneira, perfeitamente autônomo (Enz, § 381Zus).

Para Hegel, a passagem da *Filosofia da natureza* para a *Filosofia do espírito* não é uma passagem para fora, tipicamente kantiana, para um totalmente outro, só abstratamente independente, que se opõe absolutamente contra, mas um vir-a-ser do próprio espírito, que está fora-de-si na natureza. Pois, a natureza, em-si-mesma, sempre já é espírito, enquanto ideia lógica simples que se exteriorizou nela e se tornou saber-de-si como ideia efetiva. O espírito é a verdade dos momentos pressupostos, que inicialmente eram imediatos e abstratos, aparentemente exteriores e separados, mas agora alcançaram a sua verdade, a exposição da unidade originária. Dessa forma, Hegel pode aproximar duas tradições, geralmente contrapostas<sup>97</sup>, afirmando que “a substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um outro, e referir-se a si mesmo” (Enz, § 382 Zus). Disso decorre que o espírito livre é o mais concreto, o substancial, onde é possível tratar cientificamente a sua efetividade e determinar o dever-ser. A filosofia do espírito é conhecimento científico, verdadeiro, do todo substancial livre. No espírito, substância e sujeito são unidade na diferença, onde um se revela como verdadeiramente é, na e mediante a relação recíproca com o seu outro.

A filosofia não deve só fazer a exposição de “como os conhecimentos são possíveis”, mas deve demonstrar os pressupostos absolutos de cada conceito particular existente, mostrando o processo de sua determinação, uma vez que, a separação entre método e conhecimento foi superada. Por isso, “[...] a filosofia do espírito deve verificar esse conceito mediante o seu desenvolvimento e efetivação” (Enz, § 381). Pois, inicialmente, “a essência do espírito é (...) formalmente a liberdade, (...). Essa possibilidade é sua universalidade abstrata, essente para si dentro de si mesma” (Enz, § 382). Mas, que é o conceito efetivado, e nessa unidade, do conceito e da objetividade, consiste, a sua verdade e sua liberdade (cf. Enz, 382 Zus). Para Hegel, a *Filosofia do espírito* também é ciência filosófica e deve ser exposta com o mesmo rigor da *lógica* e da *natureza*, demonstrando que aquelas são a verdade pressuposta dessas. O terceiro momento do sistema filosófico de

---

<sup>97</sup> Refiro-me aqui as tradições substancialistas e das voluntaristas, que desde o período medieval conduziram a filosofia a dualismos, aparentemente intransponíveis. Na modernidade encontramos Espinosa e Kant como expoentes dessa tradição, onde o primeiro afirma a substancialidade e o segundo a liberdade, a vontade (cf. CIRNE-LIMA, 1997).

Hegel, a *Filosofia do espírito*, consiste nisso e se desdobra em: *Espírito subjetivo, objetivo e absoluto*.

O espírito se determina como: 1 - eu, espírito junto de si, é sua infinitude ou idealidade, através da qual toda multiplicidade material recebe um ser-aí espiritual, negando-lhes a subsistência, afirmando o espírito como o único verdadeiramente autônomo. 2 - Dessa forma, o espírito finito se põe como o verdadeiro de toda multiplicidade material, penetrando até a potência infinita única de Deus, que enquanto pensar filosófico leva à cabo a idealização das coisas, “[...] porque conhece o modo determinado pelo qual a ideia eterna, que forma seu princípio comum, nelas se expõe” (Enz, § 381Zus). 3 – Mediante esse conhecimento, a natureza idealista do espírito, que se ativa no espírito finito, chega a sua forma mais concreta. “[...] o espírito faz de si mesmo a ideia efetiva, que se compreende perfeitamente a si mesma, e assim se faz espírito absoluto” (Enz, § 381Zus). Devemos considerar que o espírito finito consiste no espírito subjetivo e objetivo, que somente alcança sua plena efetividade como espírito absoluto (cf. Enz, § 381Zus).

Os dois primeiros momentos do espírito (espírito subjetivo e objetivo) são finitos, sendo o espírito objetivo a efetividade particular do espírito, que é essencialmente infinito. O espírito subjetivo e objetivo são momentos ideais, a realização da essência do espírito, que é formalmente a liberdade, que lhe possibilita abstrair de todo o aparentemente exterior, inclusive de sua própria exterioridade, e “[...] nessa negatividade conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo” (Enz, § 382). O seu ser aí pode suportar a dor infinita, conservar-se afirmativamente nessa negatividade e ser idêntico para si mesmo. “Essa possibilidade é sua universalidade abstrata, essente para si dentro de si mesma” (Enz, § 382). O conceito do espírito, assim compreendido, possibilita unir a verdade e a liberdade. “A verdade (...) faz livre o espírito: a liberdade o faz verdadeiro” (Enz, § 382 Zus). Encontramo-nos aqui totalmente além de Kant, onde a unidade efetiva entre ciência, moral e ética nos põe em outra perspectiva, onde se torna totalmente diferente tratar do dever, da responsabilidade. A unidade entre verdade e liberdade, possibilita conhecermos o dever-ser, ultrapassando a incondicionalidade formal do imperativo moral, em direção ao espiritual, onde podemos conhecer a totalidade do nosso agir. Este reconhecimento da ação, no feito, possibilita responder pelos meus atos, inclusive, justificar possíveis exceções, o que para Kant jamais seria possível (cf. Rph, §127).

A liberdade do espírito não é simples independência do outro, mas no outro. Pois, o espírito chega à efetividade pela vitória sobre o seu outro, a natureza, negando-a, mas suprassumindo-se nela, conservando-a em si. O espírito, que é imediatamente o eu simples, a universalidade abstrata essente em si, sai de si e põe, em si mesmo, uma diferença determinada, um outro do eu. E essa relação é, para o espírito, necessária, pois todos os momentos são no espírito mesmo, possibilitando o seu saber de si e para si, o reconhecer-se.

A liberdade do espírito, (...) não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do Outro, mas no Outro; não chega à efetividade pela fuga perante o Outro, mas pela vitória sobre ele. (...) ele chega mediante o Outro e mediante a suprassunção (*Aufhebung*) deste, a se comprovar como aquilo – e a ser de fato aquilo – que deve ser, segundo o seu conceito, a saber; a idealidade do exterior, a ideia que a si retorna em seu ser-outro, ou, exprimindo de modo mais abstrato, o universal que se diferencia a si mesmo e é junto de si e para si em sua diferença. O Outro, o negativo, a contradição, a cisão pertencem assim à natureza do espírito (Enz, 382 Zus).

A dor e o mal são imanentes ao espírito, eles não vêm de fora. “[...] O mal não é outra coisa que o espírito situando-se no cúmulo de sua singularidade” (Enz, 382 Zus). Onde o espírito entra em contradição consigo mesmo, com a sua natureza ética essente em si, mas ele ainda permanece idêntico a si mesmo e, portanto livre. A substancialidade livre do espírito consiste em ele se conservar, pela sua força, na contradição, na dor. O espírito não exclui a contradição de si, mas a suporta, porque ele sabe que todas as suas determinações são postas por ele mesmo, e que, portanto, pode as superar. “Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito” (Enz, 382 Zus).

Para Hegel, a essência do espírito, que é a liberdade, é imediatamente formal e abstrata (cf. Enz, 382 Zus). A liberdade lhe é somente uma possibilidade, mas ainda não a efetividade. Esta deve ser produzida pela atividade do próprio espírito.

O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre” do espírito, de todas as formas de seu ser-aí, que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito (Enz, 382 Zus).

O espírito para si essente só se revela para nós, que somos idênticos a ele, somos essencialmente livres, ele só é como reconhecido. O espírito se manifesta no ser finito, ser humano, permanecendo junto de si, nessa diferença. Mediante esse ser-para-si no outro, sabe-se como espírito, primeiro como espírito finito e depois como absoluto (cf. Enz, 383).

“O manifestar no conceito é o criar do mundo como ser do espírito, no qual ele se proporciona a afirmação e a verdade de sua liberdade” (Enz, § 384). O espírito é automanifestação do conceito, onde ele mesmo é o seu conteúdo, que é idêntico à sua forma.

Forma e conteúdo são assim, no espírito, idênticos entre si. (...) O verdadeiro conteúdo contém, pois, em si mesmo, a forma; é a verdadeira forma e seu próprio conteúdo. Devemos, contudo, conhecer o espírito como esse verdadeiro conteúdo e como essa verdadeira forma (Enz, 383 Zus ).

“O absoluto é o espírito: esta é a suprema definição do absoluto” (Enz, § 384). Para Hegel, nesse ponto insistiu toda a religião e a ciência, e a partir disso pode-se entender a história mundial. A tarefa da filosofia é apreender o espírito em seu elemento próprio, no conceito, compreender racionalmente o absoluto como espírito e o espírito como absoluto.

O espírito, que é livre por si, deve se efetivar para que seja livre também para si, para que se saiba livre. No seu momento mais imediato, o espírito é a naturalidade, a não-espiritualidade, onde nós já sabemos que é o espírito, mas ele não. “Que o espírito chegue a conhecer o que é, eis o que faz sua realização. O espírito é, essencialmente, somente aquilo que ele sabe de si mesmo” (Enz, § 385 Zus). Inicialmente o espírito é subjetivo, onde ele se relaciona consigo mesmo, como um outro. No entanto, nesse desenvolvimento, ele compreende a si mesmo e se demonstra como idealidade de sua realidade imediata, elevando-se a ser-para-si, demonstrando-se espírito objetivo. O espírito finito, que enquanto subjetivo, ainda é não-livre, pois só é livre em si, mas ainda não para-si, chega ao ser-aí da liberdade como espírito objetivo. Nele o espírito alcança o saber de si como efetividade livre.

O espírito objetivo é pessoa, e tem como tal na propriedade uma realidade de sua liberdade; porque na propriedade a Coisa é posta como o que ela é, a saber, como algo não autônomo, e como algo que essencialmente só tem a significação de ser a realidade da vontade livre de uma pessoa e, por isso, de algo inviolável para qualquer outra pessoa (Enz, § 385 Zus).

O que caracteriza o espírito como objetivo é a subjetividade que se sabe livre, mediante uma realidade, aparentemente exterior a essa liberdade. Assim, o espírito chega ao ser-para-si, mediante o colocar sua vontade em algo. É pela objetivação que ele alcança o seu direito e se sabe como liberdade efetiva. No entanto, a efetivação da liberdade na propriedade ainda é formal e por isso devemos acompanhar, de forma mais detalhada, a determinação do espírito objetivo, onde Hegel demonstra a “[...] *Ciência filosófica do*

*direito*, que tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação ( Rph, § 1).

Antes de iniciarmos a exposição do *espírito objetivo*, devemos compreender que ele ainda é espírito que se efetiva no particular. O espírito, que é essencialmente infinito, está em contradição com a sua efetividade no espírito objetivo. Mas o espírito objetivo, enquanto efetividade finita, que é o aparecer do seu interior como limite, é necessário, para mediante o superar desse limite, tenha e saiba a liberdade como sua essência, sua verdade<sup>98</sup>. Mas, enquanto espírito, a finitude é somente a sua aparência, pois sempre já é superado, uma vez que o espírito é a verdadeira infinitude, que sempre já contém em-si o finito como um momento seu. “O espírito, enquanto espírito, não é finito; ele tem a finitude em si mesmo, mas somente como uma finitude a superar (*aufsuhebende*) e a ser superada (*aufgehobene*)” (Enz, § 386 Zus). Portanto, o finito é uma realidade não-adequada ao conceito do espírito, revelando a contradição e o seu vir-a-ser. Essa contradição no conceito, impulsiona e indica o dever-ser do conceito do direito, em direção ao espírito absoluto. As determinações do espírito objetivo são, portanto, a ideia efetiva, mas ainda insuficientes para se saber como verdade absoluta. No entanto, esse é o espírito efetivo. É a idealidade, mas como unidade ainda não adequada entre conceito e objeto. É a verdadeira infinitude, se pondo de forma finita, exigindo a história universal enquanto tribunal da razão.

O espírito é verdadeiramente livre, enquanto conhece o seu limite, reconhecendo-se na sua objetividade, sabendo-se como verdadeiramente infinito. Mas para isso, ele deve determinar-se, finitizar-se, objetivar-se, mas sempre já saber que não está mais ao nível do entendimento, onde o espírito é finito ou infinito, mas ao nível da razão ética, onde,

A finitude, apreendida de modo verdadeira, está contida na infinitude, como foi dito; o limite, no ilimitado. O Espírito é, por isso, tanto infinito quanto finito, e nem é só um e nem só o Outro: permanece infinito em sua finitização, porque suprassume em si mesmo a finitude; nada nele é algo fixo, algo essente; mas, antes, tudo nele é apenas um ideal, algo que só aparece (Enz, 386 Zus).

O espírito que sabe do seu limite já está além dele, se libertou. No entanto, essa passagem do finito ao verdadeiro infinito não é mediante um absoluto separar, típico do entendimento, como encontramos em Kant, onde o infinito não pode ser posto como

---

<sup>98</sup> Devemos nos lembrar que o saber do limite é a prova do nosso ser-além desse limite, a liberdade (cf. Enz, 386 Zus).

verdadeiro, pois ele só aparece como um não-finito, portanto, finito. Para Hegel, o processo de libertação<sup>99</sup> do espírito da sua finitude, não significa um eliminar da finitude, mas um negar do seu ser aparente, conservando e elevando cada momento em sua verdade, possibilitando conhecermos, objetivamente, a verdade da liberdade na sua efetividade.

A determinação do espírito objetivo, segue do mais imediato ao totalmente mediatizado, onde o espírito se sabe como verdadeiramente é, ele se reconhece como essencialmente livre, infinito. Os graus de determinação do espírito são os graus de sua libertação da sua aparência, do seu limite, em direção a essência, sua verdade, que consiste em:

[...] encontrar aí um mundo como um mundo pressuposto, e engendrá-lo como algo posto pelo espírito, e a libertação do mundo e nesse mundo – eis aí uma verdade: é em direção da forma infinita dessa verdade que a aparência se purifica, como em direção do saber dessa verdade (Enz, § 386).

Com essa exposição podemos agora tratar da *Filosofia do Direito*, que é o espírito objetivo.

---

<sup>99</sup> De modo específico verificamos essa libertação da finitude do espírito nas bases éticas do estado: família e

### 3 – A ETICIDADE DA RAZÃO

A eticidade da razão consiste na efetivação da unidade da razão como espírito de um povo. É o momento em que a substância, em si livre, nega, conserva e supera por si e para si os momentos abstratamente livres: o espírito subjetivo e objetivo, enquanto contrapostos e separados. Pois, “[...] a substância é a unidade absoluta da singularidade e da universalidade da liberdade, é assim a efetividade e a atividade de todo singular, [...]” (Enz, § 515). Este é o momento da efetiva superação do dualismo entre liberdade subjetiva e objetiva, do ser e dever-ser. “A substância que se sabe livre, e que o dever-ser absoluto é igualmente ser, tem efetividade como espírito de um povo” (Enz, § 514). No entanto, a eticidade, enquanto momento sintético efetivo da filosofia do espírito, pressupõe o todo, em cuja conexão existe, como também da disposição dos indivíduos, que, enquanto povo, determinam essa substância espiritual ética, reconhecendo-a como a sua própria verdade. Mas, como em toda filosofia hegeliana, a verdade é igualmente o seu vir-a-ser, em relação ao espírito objetivo, cabe-nos também acompanhar o seu desdobramento, desde os momentos mais imediatos, até a sua absoluta determinação.

#### 3.1 – A FILOSOFIA DO DIREITO

O espírito objetivo, ou a *Filosofia do direito*, tem como dado o seu pressuposto, o conceito do direito, que foi demonstrado nos momentos anteriores da ciência filosófica. “A ciência do direito é uma parte da filosofia. Portanto, deve se desenvolver, a partir do conceito, da ideia, enquanto essa é a razão de um objeto ou, o que é o mesmo, observar o próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma” (Rph, § 2). A ciência filosófica do direito é uma parte do sistema filosófico como um todo e tem o seu ponto de partida, o conceito do direito, enquanto resultado e verdade dos momentos anteriores, já demonstrados. Portanto, a ciência filosófica do direito pode aceitar o conceito do direito

como dado, expondo as suas determinações. A exposição do conceito de direito é necessário para que o espírito se reconheça em sua determinação, de acordo com o espírito do tempo, em uma cultura determinada.

No prefácio dessa obra, o autor acentua que ela é especulativa, compreendendo por “saber especulativo” o que foi desenvolvido detalhadamente na sua *Ciência da lógica*. Por isso ele se autoriza a não reapresentar o método, pois “[...] o fato de que o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico, se destacará por si mesmo” (Rph, p. 12 - 13). Segundo ele, na *Filosofia do direito* trata-se da ciência, onde forma e conteúdo estão essencialmente unidos. A ciência é a exposição imanente do conceito, descobrindo verdades, definições e conceitos adequados, em vez de só fazer rodeios, sendo levada de um lado para o outro. Pois, “[...] o espírito pensante não se satisfaz com o possuir da verdade nessa maneira imediata, enquanto se deve também conceituar a verdade, e pelo conteúdo, já em si mesmo racional, conquistar também a forma racional (...) que ele apareça justificado para o pensamento livre, o qual não permanece no dado [...]” (Rph, p. 14). O pensamento livre deve partir de si mesmo, exigindo saber-se unido no mais íntimo com a verdade. Dessa forma, o espírito livre se sabe essente em tudo, se sabe como essencialmente livre.

O principal problema que nos aparece é como determinar o espírito objetivo. Como estabelecer a substancialidade do direito e do ético como o verdadeiro, sem eliminar, anular a liberdade efetiva das pessoas, individuais e subjetivas, mas negá-las, conservá-las e superá-las, mas jamais eliminá-las. Inicialmente já sabemos que o finito não é um essente em si e por si, transcendente à liberdade das pessoas e, que por isso, anularia toda liberdade. Também não podemos fazer do nosso pensamento unilateral, individual e subjetivo, o fundamento da eticidade, o que a levaria e manteria na injustiça, impossibilitando a cientificidade, pois não haveria a objetividade do conceito, mas só a opinião (cf. Rph, p. 14 - 15). No entanto, para Hegel, os que vivem no Estado, que contemporaneamente são todos, encontram nele sua satisfação para o seu saber e querer, e já o reconhecem como o mais racional, como o ético, pois, inclusive os que discordam dele e querem reclamar seus direitos, encontram aí sua possível justificação ética (cf. Rph, p. 16 - 19).

A *Filosofia do direito*, enquanto ciência filosófica, apresenta as determinações do conceito do direito, a fundamentação do direito, da moralidade e da ética. Esta exposição

repousa sobre o conceito do direito (cf Rph, § 1), já anteriormente demonstrado (cf Rph, § 2), que ao ser determinado em seus momentos necessários, determina a ideia da liberdade. Pois, “[...] a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (Rph, § 4). Dessa forma, a filosofia do espírito se afirma como a ciência por excelência, ao demonstrar as condições efetivas da universalização da ideia da liberdade. Com isso, Hegel recupera o conceito do verdadeiro e da lei ética, legitimados mediante justificação pública. A filosofia não é a investigação do mais além, do não cognoscível, mas do efetivo<sup>100</sup>, do racional, sabendo que “o que é racional, é o efetivo e o que é efetivo, é o racional” (Rph, p. 24). A filosofia é essencialmente o trabalho do conceito, sabendo que esse (o conceito) é o único que possui efetividade, porque dá a necessidade a si mesmo e tudo o que não é posto por ele e nele, é existência passageira, contingente. E a filosofia “[...] podendo abandonando o nome de amor ao saber, para ser saber efetivo” (PhG, p. 16).

A intenção de Hegel com a *Filosofia do direito* é conceber e expor o Estado como ele é, algo<sup>101</sup> em si mesmo racional, fazer ciência do Estado. “A tarefa da filosofia é conceituar o que é, pois o que é, é a razão” (Rph, p. 24). Para ele, assim como cada indivíduo é “filho de seu tempo”, a filosofia também é o “seu tempo aprendido no pensamento” (Rph, p. 24). Portanto, a *Filosofia do direito* é a determinação do conceito do direito de acordo com o seu tempo e a cultura. Mas, mesmo em outros tempos, o conceito do direito impõe o que é necessário para a efetivação do espírito, para sua objetivação, mesmo que alguns dos seus momentos possam ser diferentes, devido às contingências igualmente objetivas.

Na introdução à *Filosofia do direito* o autor determina essa área da ciência filosófica, dizendo que: “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação” (Rph, § 1). Com isso, devem-se destacar duas coisas: 1 – que essa ciência se ocupa com a ideia do direito, quer dizer, com a universalização da

---

<sup>100</sup> Assumo aqui a tradução de “*wirklich*” para efetivo e não para real, seguindo Weber (1993), compreendendo que o efetivo são as determinações racionais do conceito do direito, portanto, o direito objetivamente existindo.

<sup>101</sup> Queremos acentuar que o Estado como algo é a determinação em relação a outro. E a partir disso poderíamos perguntar da possibilidade do conceito do direito se determinar diferentemente da apresentada por Hegel.

ideia da liberdade, que se efetiva nas normas do conceito do direito; 2 – e que para o espírito poder saber efetivamente de si, deve se determinar, observar a exteriorização dessa ideia, mediante as vontades pessoais e nela se saber como efetivamente livre.

A *Filosofia do direito* distingue-se do direito positivo, pois se ocupa em estabelecer as necessárias objetivações da ideia da liberdade, sob o conceito do direito, as determinações necessárias para que a liberdade possa ser efetivada universalmente, alcançando uma justificação válida em e por si, que só pode ser, por meio do conceito (cf. Rph, § 3). Enquanto o direito positivo deve fornecer um código positivo para um Estado real, a ciência filosófica do direito estabelece os princípios do direito, desde a sua verdadeira gênese, o conceito do direito (cf. Rph, § 2). Sua legitimidade consiste na verdadeira validação, que é a justificação universal da coisa mesma, da liberdade (cf. Rph, § 3). A filosofia deve se ocupar em captar o espírito sob o conceito, mostrando a unilateralidade das definições formais e abstratas (cf. Rph, § 3), revelando-o em sua verdade concreta e universal.

Na delimitação do objeto da ciência filosófica do direito, Hegel acentua que “o terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada [...]” (Rph § 4). Portanto, esta ciência não pode atribuir direitos e deveres a seres não-livres. Dessa forma, a exigência da universalização da ideia da liberdade, inclui a necessidade de garantir direitos iguais a todas as pessoas, mediante as condições da responsabilização, de cumprir com o seu dever.

A liberdade é uma determinação fundamental da vontade. “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva como vontade, como sujeito” (Rph, § 4 Zus). O pensar e o querer, a razão teórica e a razão prática, não são coisas separadas, mas sempre já unidas. O homem tem vontade porque se representa o que apetece e é quando pensamos que somos ativos. Não é possível ter vontade sem pensamento e nem pensamento sem vontade (cf. Rph, § 4 Zus). “[...] a vontade é um modo particular do pensamento: o pensamento, enquanto se traduz na existência, enquanto impulso de se dar a existência” (Rph, § 4 Zus), convertendo aquele conteúdo em algo meu.

Hegel demonstra a liberdade da vontade, negando tanto a forma empírica, quanto a kantiana de fundamentar a razão prática, mostrando que “[...] a dedução disso [da liberdade da vontade] (...) apenas pode ter lugar no contexto do todo” (Rph, § 4). Para isso a vontade se determina como: 1 – a pura reflexão do eu em si mesmo; pois perante o eu, nenhum essente se mantém em si e toda limitação se dissolve. É a liberdade formal do entendimento, vazia e negativa, que se determina por oposição, ela se sente pela destruição, pela nadação. Pois “[...] contém a infinitude ilimitada (*Schrankenlose*) da abstração absoluta ou da universalidade, o puro pensar de seu si mesmo” (Rph, § 5). À base dessa determinação o ser humano é em si mesmo livre, pois pode deixar tudo, inclusive a sua vida<sup>102</sup>. 2 – O eu é igualmente a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação. O eu, “mediante esse pôr de si mesmo enquanto um determinado, o eu entra no ser-aí em geral; é o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu” (Rph, § 6). Pois, “não somente quero, mas que quero algo” (Rph, § 6 Zus). É o momento da decisão, onde a vontade, o eu passa da possibilidade abstrata para a determinação particular. É o momento finito da vontade. 3 – A vontade alcança a sua verdade. Pois,

a vontade é a unidade desses dois momentos; - a particularidade refletida dentro de si e por isso reconduzida à universalidade - a individualidade; a autodeterminação do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, delimitado (*beschränkt*), e permanecer junto a si, ou seja, em sua identidade consigo e sua universalidade e na determinação, fundir-se somente consigo mesmo (...). Isto é a liberdade da vontade, enquanto seu conceito ou sua substancialidade (Rph, § 7).

A verdadeira vontade livre não é o querer abstrato, que em tese não pode escolher nada, mas também não é o limite imposto pelo conteúdo pelo qual se decidiu. Sua verdade é a autodeterminação do eu, que se pondo como determinado, permanecendo consigo mesmo. É o conceito universal concreto, a liberdade enquanto espírito, exposto pela razão especulativa, à base do movimento dialético, que nega, conserva e supera os dois momentos abstratos na individualidade, como sua verdade. Portanto, “a liberdade não consiste (...), nem na indeterminação e nem na determinação, ela é ambas<sup>103</sup>” (Rph, § 7 Zus).

<sup>102</sup> Segundo Hegel, o terror da Revolução Francesa se deve a essa compreensão unilateral, negativa de liberdade, que compreende que qualquer coisa diferente deva ser destruída (cf. Rph, § 5 Zus).

<sup>103</sup> A palavra alemã *aufhebung*, revela aqui, como em outros momentos já foi destacado, toda a sua importância e centralidade para a filosofia. E por isso acentuamos a importância de compreendê-la como o momento da síntese, ou negação da negação, consistindo em: negar, superar e guardar na síntese os dois primeiros momentos da tríade dialética (cf. Weber, 1993, p. 33). No caso, A individualidade só pode ser compreendida se a liberdade, do primeiro momento, como independência for conservada, mas negada,

A liberdade individual, que aparece como verdadeira, é efetivamente livre arbítrio. É a “[...] liberdade que consiste em poder fazer o que se quer” (Rph, § 15), desconsiderando totalmente o que é a vontade livre em si e por si, o direito, a moralidade e a eticidade. Por isso, “o arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto contradição” (Rph, § 15). A contradição do livre arbítrio aparece na escolha, que se baseia na universalidade formal da vontade, que lhe possibilita tornar meu isso ou aquilo. No entanto, a escolha inclui a indeterminação formal do eu, que pode querer tudo, a infinitude, mas que efetivamente escolhe algo, entregando-se à limitação, tornando-se depende do conteúdo, sendo obrigado a excluir as demais possibilidades.

Para Hegel, “a contradição, que é o arbítrio, tem, enquanto dialética dos instintos (*Triebe*) e das inclinações (*Neigungen*), o fenômeno, o fato de que eles se perturbam mutuamente, [...]” (Rph, § 17). Pois, todos os instintos querem satisfazer-se, mas o eu, necessariamente deve escolher satisfazer um deles e negar a satisfação dos demais, abandonando a universalidade, em função da finitude. A contradição do livre arbítrio consiste em querer o universal, o infinito, mas efetivamente afirmar o finito. Mesmo que tenhamos certeza de que o arbítrio é vontade livre, a contradição indica que essa não é a sua verdade, que deve ainda ser exposta. Kant, por ignorar essa verdade do livre arbítrio, acredita que a vontade pura, determinada unicamente pelo critério moral formal, - é autonomia, mas efetiva o finito, o particular, o livre arbítrio, - é heteronomia.

A decisão orientada só pelos instintos conduz à negação do que se quer, a satisfação dos instintos, em uma palavra, da felicidade<sup>104</sup>. Por causa disso, a dialética dos instintos nos conduz à razão, à necessidade de estabelecer um critério universal: satisfazer a todos os instintos e inclinações, os sentidos, buscando a verdadeira felicidade<sup>105</sup>. “Este brotar da universalidade do pensamento é o valor absoluto da cultura” (Rph, § 20). Sendo a cultura o espiritual de um povo, a sua verdade mais concreta e universal, ela é o meio através do qual o espírito infinito alcança a sua afetiva liberdade, o saber-se como espírito. A cultura é o

---

limitada pelo segundo momento, que nega a verdade da liberdade da tese e se entrega à decisão, “abrindo mão” da sua independência, mas que também não é vontade livre. Dessa forma cada posição revelou sua unilateralidade, típica do entendimento, que é superada pela *aufhebung*, que revela a verdade dessa contradição, negando a absolutidade de cada uma das posições anteriores, afirmando a individualidade como a verdade, pois ela conserva a independência e a dependência como momentos essenciais da vontade livre.

<sup>104</sup> Uma afirmação próxima da filosofia prática de Kant (cf. GMS, BA 12).

critério universal concreto da verdadeira liberdade, da felicidade. Na felicidade, o pensamento domina a natureza, os instintos, pois requer um critério que atenda à totalidade, e para isso, deve negar a certeza da individualidade, afirmando a verdade da cultura.

A autodeterminação do pensamento, que nega, conserva e supera a vontade individual, é o princípio do direito, da moralidade e da eticidade. Pois, “assim é a verdadeira vontade, que, o que ele quer, seu conteúdo, seja idêntico a ela, que a liberdade quer a liberdade” (Rph, § 21 Zus). Através dessas três formas de objetivação da vontade livre, de acordo com cada cultura, o espírito retorna por si, para si, sabendo-se efetivamente livre<sup>106</sup>. O espírito infinito se sabe livre, contemplando-se nas determinações finitas dele mesmo. Essa contradição será superada no espírito infinito, na eticidade, no Estado.

Dessa forma, a *Filosofia do direito* apresenta as condições efetivas sob as quais a liberdade é objetiva, assegurada na sua universalidade concreta, nessa cultura particular. O que não quer dizer que, este Estado, que é a verdade da liberdade dessa cultura, seja absolutamente o que deve-ser. O Estado é o espírito objetivado de acordo com o conceito, que é o normativo, mas em uma cultura particular, ainda de forma contraditória e inadequada ao seu conceito. Pois, “[...] que um ser-aí seja o ser-aí da vontade livre, isso é o direito. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia” (Rph, § 29). O fundamento do direito não é a vontade individual, mas a vontade racional e existente em e por si, o Estado. No Estado, o espírito se sabe, se reconhece no feito, nas instituições e leis, efetuadas dialeticamente e justificadas especulativa e racionalmente. Mas, porque estamos ao nível do espírito objetivo, o Estado, que é a verdade da liberdade de um povo (cf. Weber, 1993, p. 132), não é necessariamente o melhor dos Estados possíveis, segundo o espírito universal, conduzindo a exposição para a *História mundial* (cf. Rph, § 33).

---

<sup>105</sup> Através da dialética dos instintos e inclinações devemos considerar que há a negação, conservação e superação, pois o que o espírito busca é a realização universal dos instintos e inclinações, a felicidade. Mas para isso ele, o espírito deve ser racional, verdadeiramente espiritual.

### 3.2 - O ESPÍRITO OBJETIVO: dois momentos abstratos

O conceito do direito se efetiva mediante três momentos: do direito formal ou abstrato, do direito da vontade subjetiva e da eticidade, que se caracterizam pelos graus de desenvolvimento da ideia da vontade em e para si (cf. Rph, § 33). No direito abstrato a vontade é *imediate* e o seu conceito abstrato; na moralidade a vontade é *refletida* em si mesma e se determina como individualidade subjetiva; na eticidade a vontade é a unidade e a verdade dos momentos abstratos. É a liberdade como substancialidade.

O direito abstrato é a primeira figura da *Filosofia do direito*, a primeira determinação objetiva da vontade e apresenta as formas imediatas da ideia da liberdade, é “a vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito abstrato, ela está determinada imediatamente” (Rph, § 34), tem um conteúdo imediatamente dado. O direito abstrato se caracteriza pela imediatez da vontade, tanto na sua relação com os outros, quanto com os conteúdos. É a vontade individual de um sujeito, abstraída de todas as mediações. Desse modo, o sujeito é pessoa, é o eu que sabe que seu objeto é idêntico consigo mesmo, pois se sabe, no finito, como infinito, universal e livre (cf. Rph, § 35). É o espírito, como eu abstrato, que na efetividade livre se tem por objeto e fim, é pessoa.

A personalidade contém, em geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a própria base abstrata do direito abstrato e, por isso, formal. O preceito do direito é, por isso: seja uma pessoa e respeite os demais como pessoas (Rph, § 36).

O mais característico do direito abstrato, o necessário, é o respeito a todas as pessoas e o que está nelas implicado (cf. Rph, § 38). O preceito do direito abstrato é um critério negativo, que impõe respeito às pessoas. Os contratos são sobre coisas, entre pessoas, mas jamais sobre pessoas (cf. Rph, § 40). O direito, nas suas determinações objetivas, nos contratos, pelo fato de ter a vontade individual como fundamento, se mantém só como uma possibilidade (cf. Rph, § 38 Zus). A propriedade, que é o primeiro momento do direito abstrato, se baseia na necessidade da pessoa pôr sua liberdade em algo exterior,

---

<sup>106</sup> É fundamental compreendermos que o espírito objetivo, a *Filosofia do direito*, é espírito infinito no finito. E que portanto, põe a possibilidade de se efetivar de outra forma, em outras culturas.

em uma coisa<sup>107</sup>. Ela é a vontade individual, imediata, que imediatamente se relaciona com a coisa, como imediatamente aparece, como algo natural em e por si (cf. Rph, § 43).

A pessoa tem o direito de por sua vontade em cada Coisa, que dessa maneira se torna a minha e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, - direito de apropriação absoluto do homem sobre todas as Coisas (Rph, § 44).

Dessa forma, todas as pessoas têm direito igual de tornar qualquer coisa sua (cf. Rph, § 44 Zus). Tornar algo meu é o que se denomina, posse. Imediatamente, também o corpo precisa ser possuído por mim, o tornado meu corpo, mas mediatamente sabemos que alma e corpo sempre são unidade. Por isso, o respeito à pessoa, que cada um deve observar, se aplica também a si mesmo. “Somente porque eu sou vivo enquanto ser livre no corpo, não é permitido abusar desse ser-aí vivo, fazendo dele um animal de carga” (Rph, § 48).

É a posse que torna a vontade efetivamente livre. Por causa disso, a posse é necessária, mas, o que e quanto possuo, é contingente. O direito de apossar-se da coisa é verdadeiro e justo, é a primeira determinação da propriedade, da propriedade necessariamente privada (cf. Rph, § 46). Mas, para que uma coisa seja objetivamente minha, para que algo seja só meu, uma propriedade, é necessário, além da posse, o reconhecimento das outras pessoas, de que aquela coisa é só minha (cf. Rph, § 51 Zus). A propriedade se determina como: 1 - posse, 2 – uso da coisa e 3 – alienação.

Mediante a posse a coisa se torna minha. No uso, rebaixo a coisa a meio, em vista do meu querer, do meu fim. Mas ao mesmo tempo é no uso que a propriedade se realiza imediatamente. Mas as coisas também podem ser universalizadas através do seu valor<sup>108</sup>, tornando-me plenamente proprietário da coisa, por meio deste. Pois, “a propriedade é essencialmente propriedade livre e plena” (Rph, § 62). No entanto, algo só é meu enquanto deposito nele minha vontade, que se expressa no uso e na conservação de algo como meu. Logo, o conceito de propriedade inclui, necessariamente, também a possibilidade de me desfazer do que é meu. Proprietário é aquele que pode usar as coisas ou desfazer-se delas, aliená-las. No entanto, posso alienar-me da coisa que é minha, mediante vontade expressa, mas não de mim mesmo (cf. Rph, § 66). O preceito do direito proíbe que a propriedade e a alienação se estendam sobre as pessoas (cf. Rph, § 70). Dessa forma percebemos, já nos

<sup>107</sup> Hegel compreende por coisa, algo privado de liberdade, personalidade, de direito.

<sup>108</sup> O valor é a determinação quantitativa que surge da qualitativa (cf. Hegel, 1975, p. 97).

momentos abstratos do direito, a presença do princípio moral e ético, mesmo que ainda de forma oculta, não tematizada.

A propriedade só é objetiva mediante a posse reconhecida pelas outras pessoas. Por isso, o contrato é necessário para estabelecer objetivamente algo de próprio, como válido para todos. “O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários; (...), assim o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (Rph, § 71). Ele, o contrato, estabelece, objetivamente, mediante reconhecimento mútuo, que algo é meu, se e enquanto reconheço os demais enquanto proprietário de outra coisa. O fundamental do contrato não são as coisas, mas o reconhecimento da vontade livre das pessoas. Portanto, a liberdade individual das vontades contratantes é o fundamento da validade dos contratos (cf. Weber, 1993, p. 71). Efetivamente, a vontade individual continua sendo o substancial, pois o contrato estabelece o interesse comum dos arbítrios, mediante o reconhecimento universal das pessoas, enquanto indivíduos, como proprietárias. São os proprietários que existem em e por si, e os contratos, à base do seu arbítrio.

Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra, como pessoas autônomas imediatas, o contrato  $\alpha$ ) procede do arbítrio;  $\beta$ ) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas uma vontade posta por elas [as partes contratantes], com isso, é apenas comum, não uma vontade em si e para si universal;  $\gamma$ ) o objeto do contrato é uma Coisa exterior singular, pois somente tal Coisa está submetida a seu mero arbítrio de aliená-la (Rph, § 75).

O contrato é celebrado por duas vontades idênticas, que querem continuar sendo proprietárias. A lógica interna do direito abstrato conduz à contradição típica do entendimento, que busca garantir o livre arbítrio, a infinitude abstrata do espírito, à base da finitude, uma propriedade. A contradição do direito abstrato consiste em querer, ao mesmo tempo o livre arbítrio, a liberdade infinita, e a propriedade, liberdade limitada. Uma vez que o livre arbítrio é o fundamento da propriedade, só se respeita os contratos enquanto eles interessam, levando necessariamente a injustiça. Enquanto não houver outras formas de garantir o contrato, de afirmar a liberdade individual, mesmo contra o contrato, enquanto liberdade comum, a injustiça acaba sendo o mais racional, expondo a insuficiência do contrato. Pois, “a insuficiência do contrato está no fato de estar ligado apenas a duas vontades independentes, que querem continuar sendo proprietárias” (Weber, 1993, p. 73).

O contrato baseado unicamente no arbítrio dos proprietários, conduz à injustiça, expondo sua contradição imanente.

A injustiça, como terceiro momento do direito abstrato, mostra a sua verdade, pretendendo garantir a liberdade individual, mediante o contrato, celebrado à base dos arbítrios. Esse contrato, que é somente uma aparência do direito, aparece como negação do seu próprio fundamento, o arbítrio da liberdade, mas que, enquanto aparência, deve ser negado, revelando a verdade desse direito, a sua contradição interna, na injustiça. Pois, “a essência negou sua negação, e resulta confirmada” (Rph, § 82 Zus). A injustiça é a verdade do direito abstrato, a afirmação da vontade livre individual, contra o contrato, que lhe é exterior, só um dever-ser (cf. Rph, § 82 Zus). Para superar a contradição interna do direito abstrato, entre o universal em si e o individual para e por si, contra aquele, deve-se superar a origem e o fundamento da injustiça e demonstrar que a verdade da liberdade não é a arbitrariedade, mas a vontade subjetiva particular, que quer o universal em si e para si<sup>109</sup>. Hegel passa para o direito da vontade moral para superar a contradição do direito abstrato.

Na moralidade a vontade livre é em si e por si, ela nega, conserva e supera as determinações contrapostas da vontade livre do direito abstrato, revelando sua verdade. Se o direito abstrato era a primeira esfera da determinação objetiva do conceito de direito, a moralidade é a segunda. Pois, enquanto direito abstrato, não importa quais princípios que me guiam ou qual é a minha finalidade. Essas questões somente aparecem na moral. Pois, a pergunta pela autodeterminação da vontade, seus motivos e propósito, intervém só no campo da moral (cf. Rph, § 106 Zus).

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é meramente em si, mas para si infinita (cf. § anterior). Esta reflexão da vontade em si e sua identidade sendo para si, em face do ser em si e da imediatez, e das determinações que aí se desenvolvem, determinam a pessoa como sujeito (*Subjekte*) (Rph, § 105).

A moralidade é o momento da reflexão da vontade sobre si mesma, mediante a qual põe a vontade por si, idêntica com a vontade existente em si, surge a vontade universal, a vontade subjetiva, moral. A moralidade é o momento da autodeterminação da vontade, que é um momento necessário do conceito que se efetiva como existência. “[...] o ponto de vista

moral é, em sua figura, o direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade apenas reconhece e é algo na medida em que ele é seu, em que ela é para si, enquanto algo subjetivo” (Rph, § 107). Na moralidade, entra em questão o interesse próprio do homem, e o seu elevado valor consiste em se saber a si mesmo absoluto e se autodeterminar. O homem moral quer estar em tudo o que faz e se responsabiliza por aquilo em que ele está como sujeito (cf. Rph, § 107 Zus)

A vontade subjetiva, enquanto infinito autodeterminar-se da vontade, é formal. Pois, o ponto de vista da moral é o da identidade da vontade consigo mesma, do dever-ser, mas ainda não da efetividade concreta, que será o momento da eticidade. A moralidade é o momento da consciência, que ainda se refere ao em si e que se afirma em oposição à objetividade (cf Rph, § 107). É o momento da internalização do princípio da liberdade, através do reconhecimento de cada um como sujeito. Cada um reconhece no outro o princípio que ele quer para si próprio, estabelecendo a liberdade como princípio universal, que deve ser respeitado por todos. Se no direito abstrato, a relação com os outros consistia na proibição, uma relação negativa com as pessoas, na moralidade se estabelece uma relação positiva, uma responsabilidade com os outros (cf. Rph, § 112 Zus). “A exteriorização da vontade enquanto subjetiva ou moral é a ação (*Handlung*). A ação contém as determinações estabelecidas de:  $\alpha$ ) ser sabida por mim, em sua exterioridade, como minha,  $\beta$ ) ter uma relação com o conceito, enquanto dever-ser e  $\gamma$ ) estar referida à vontade dos outros” (Rph, § 113).

A moralidade que se efetiva mediante o reconhecimento universal do princípio da liberdade, implica que todos devem assumir a responsabilidade das suas ações, desde si mesmos, autonomamente. Na moralidade a determinação da vontade é subjetiva e, por isso, cada sujeito só é responsável por aquilo que sabia e mesmo assim queria fazer. Logo, se a única forma de assegurar o respeito universal ao princípio da liberdade é a responsabilização subjetiva, então é necessário estabelecer as condições dessa responsabilidade, sob cada uma das determinações da vontade subjetiva.

A vontade subjetiva, que é finita e se encontra em uma multiplicidade de circunstâncias, *no propósito*, só se responsabiliza por aquilo que é seu da existência

---

<sup>109</sup> Deve-se lembrar que estas determinações são o progresso conceitual interno da vontade. Na moralidade o direito supera o ponto de vista da vontade individual, e alcança o da vontade moral, da vontade universal, mas subjetividade.

alterada; sobre aquilo que estava em seu propósito. Ela só se responsabiliza por aquilo que sabia das circunstâncias e mesmo assim quis, antes da ação (cf. Rph, § 115 Zus). Mesmo que ela só possa ser responsabilizada por aquilo que sabia das circunstâncias, há consequências necessárias que estão relacionadas ao todo da ação e que constituem o que tem de universal na ação. Por isso, devo conhecer a natureza universal do meu ato particular, passando assim do *propósito* para a *intenção*. “O universal que aparece desta maneira é o quisto por mim, minha *intenção*” (cf. Rph, § 118 Zus).

Mesmo que a ação afetará inicialmente só a essa coisa singular, a determinação da ação é segundo a sua verdade, onde o singular é o universal. Por isso, verdadeiramente, devo ser responsável pelo universal da minha ação, que devo saber. Sou responsável por aquilo que podia constituir a minha intenção. Pois, “ao atuar, me exponho à má sorte: esta tem, portanto, um direito sobre mim e é a existência de meu próprio querer” (Rph, § 119 Zus). Pois, “[...] ao agir, o homem se entrega à exterioridade” (Rph, § 119 Zus). E por isso devemos ultrapassar esse momento, uma vez que “o propósito (...), não contém somente a singularidade, porém, contém essencialmente este aspecto universal, - a intenção” (Rph, § 119).

O direito da intenção, supõe que se possa afirmar como sabido e quisto o universal da ação pelo sujeito, enquanto este é um ser pensante<sup>110</sup>. “O direito da intenção é que a qualidade universal da ação não seja apenas em si, porém seja sabida pelo agente e que, com isso, já tenha sido colocada na vontade subjetiva; [...]” (Rph, § 120). Podemos considerar aqui a importância do conhecimento da “coisa em si” kantiana, para que a responsabilidade se estenda sobre o todo da ação e não fique limitado ao móbil da ação, a aquilo que estava imediatamente na minha representação (cf. Rph, § 121 Zus).

A vontade subjetiva finita compreende, reflexivamente, que na ação o propósito se transforma em meio do fim universal. Portanto, posso querer o particular, a minha felicidade, o meu bem-estar, mas devo também saber e querer o universal, fins válidos em e por si, a felicidade e o bem-estar dos demais<sup>111</sup>. O sujeito particular tem o direito de

---

<sup>110</sup> Disso se infere a desresponsabilização dos que não possuem uso pleno de sua racionalidade (cf. Rph, § 120).

<sup>111</sup> Segundo Hegel, a unidade entre o interesse pessoal e o bem estar universal é o mais espiritual, que imediatamente significa manter-se vivo, buscar a felicidade. Ele está criticando o formalismo moral kantiano.

satisfazer-se<sup>112</sup>, de reconhecer-se livre no todo, sabê-lo posto por ele<sup>113</sup>. Portanto, “uma intenção visando o meu bem-estar, assim como o bem-estar dos outros, - no caso em que é chamada particularmente em intenção moral, - não pode justificar uma ação ilícita” (Rph, § 126). Dessa forma, Hegel acentua a unidade da *Filosofia do direito*, mostrando que o direito da moralidade não pode ser contra o direito abstrato. A moralidade nega, mas conserva e supera as determinações anteriores, sem as eliminar.

O autor apresenta ainda sob a intenção, o direito de emergência. É o direito que consiste em agir de acordo com a intenção, mesmo que em contradição com o direito e o bem-estar. Em situação extrema o sujeito pode roubar, sem ser injusto. Pois, a única forma de garantir a liberdade subjetiva é manter-se vivo, tornando assim, a vida um direito fundamental. Esta tese só pode ser compreendida de forma dialética, onde o mais verdadeiro é o direito da vontade subjetiva, no seu todo, sobrepondo-se aos momentos abstratos e formais anteriormente determinados. E isso, devido à dimensão especulativa da razão, desde a qual se justifica a verdade do espírito, a favor da vida, em relação ao entendimento, a favor das regras abstratas e insuficientes.

O direito de emergência critica diretamente o universalismo imperativo rigoroso de Kant, demonstrando o direito e, para que não dizer, o dever de optar pelo espírito, pela vida, fazendo exceções às regras formais e abstratamente estabelecidas. Nem toda exceção é egoísta, como Kant afirma. Ela pode ser mais justa do que a simples aplicação imperativa da regra pela regra. O direito de emergência não elimina, mas nega, conserva e eleva, os momentos anteriores do espírito objetivo, nesse novo conceito superior, afirmando o espírito e a vida como a justificação racional do direito e do bem estar.

A miséria revela a finitude e, com isso, a contingência, tanto do direito como do bem-estar, - o abstrato ser-aí da liberdade, que não é a existência de uma pessoa particular, e da esfera da vontade particular, desprovida da universalidade do direito (Rph, § 128).

É à base desse contexto, onde o entendimento se mostra insuficiente, onde aparece a razão, desde a qual o bem é a superação de todos os momentos anteriores da *Filosofia do direito*. “O bem é a ideia enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular” (Rph, § 129). A ideia do bem é a negação do direito abstrato, do bem-estar, da

<sup>112</sup> O subjetivo e o objetivo, o natural e o espiritual não se excluem no querer, mas se realizam (cf. Rph, § 124).

<sup>113</sup> Este é um ponto central da época moderna, em oposição à antiga (cf. Rph, § 124).

subjetividade do saber e querer e da contingência da existência, enquanto independentes por si, mas também os conserva e supera, segundo sua essência. A ideia do bem é a verdade essencial dos momentos anteriores do direito. “O bem é (...) a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo” (Rph, § 129). Ela tem o direito absoluto em relação aos momentos anteriores, ao direito abstrato da propriedade e os fins particulares do bem-estar, tornando possível e efetivo o direito de emergência. A ideia do bem é o fundamento da justificação dos momentos anteriores do direito. Mas, ela ainda é um momento da moralidade subjetiva, e por isso formal.

O direito de nada reconhecer do que não distingo como sendo racional é o direito supremo do sujeito, mas é ao mesmo tempo formal, por sua determinação subjetiva, e o direito racional, enquanto direito do objetivo sobre o sujeito, permanece firmemente estabelecido frente a ele (Rph, § 132).

Devido à determinação formal da vontade moral, a ação se mantém moralmente indeterminada, entregue às contingências da cultura da vontade subjetiva. Pois, o “[...] direito ao discernimento do Bem é diferente do direito do discernimento no que diz respeito à ação enquanto tal” (Rph § 132). A ação só pode ser reconhecida moralmente no mundo efetivo, do qual ela sempre já faz parte, e a partir do que ela tem validade, do qual a ideia do bem é um aspecto formal e, por si mesmo, ainda insuficiente.

Na moralidade, o bem, o essencial da vontade do sujeito, lhe aparece como uma obrigação interior, um dever incondicional. Por isso, o sujeito deve cumprir o dever pelo dever (cf. Rph § 133). Dessa forma, ao cumprir o dever, realiza a sua própria essência, está consigo mesmo, é livre<sup>114</sup>. Mas mesmo que o sujeito cumpra o dever, a determinação abstrata e formal do bem, não necessariamente se efetiva. O dever só se realiza no particular, por isso, “[...] surge a pergunta: o que é o dever?” (Rph § 134)<sup>115</sup>. E a resposta é que o dever é “[...] a identidade sem conteúdo ou o positivo abstrato, a ausência de determinação” (Rph § 135).

No entanto, para Hegel, essa determinação do dever é formal e abstrata e, portanto, indeterminação, e não apresenta um critério de verdadeiro ou falso, e nem de bom ou mau.

<sup>114</sup> Hegel superou efetivamente o arbítrio, demonstrando que a verdade da liberdade é universal, é a vontade subjetiva que faz o que deve, o universal.

<sup>115</sup> Na obra: **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**, Hegel já assinala a insuficiência do critério moral, devido a sua formalidade, e indica que a sua superação devia ser buscada de forma análoga ao que Kant fez na *Crítica da razão pura*, onde ele coloca o problema: o que é a verdade?, sendo que na moral devia perguntar: o que é o dever? (cf. ÜwbN, p 460).

Isso somente é possível quando há determinação, onde conteúdo e forma estão unidades e inseparáveis. Para ele, a moral kantiana consiste na absoluta abstração do princípio de todo conteúdo e, por isso, ela se torna um mandamento, uma obrigação vazia e absurda.

Se a questão – ‘o que é a verdade?’ -, quando posta à Lógica e recebe dela uma resposta, proporciona a Kant o espetáculo ridículo em que um ordenha o bode (Bock), enquanto o outro segura embaixo uma peneira (Sieb). Assim, trata-se do mesmo caso na pergunta: ‘o que é o direito e o dever?’ dirigida àquela razão prática pura e por ela respondida. (ÜwbN, p 460).

Para Hegel, Kant ignorou na filosofia prática – na moral - a criticidade que ele mesmo já havia alcançado na *Crítica da razão pura*, ao aceitar, como suficiente, o princípio universal da moral, abstraído de todo conteúdo, supondo que ele pudesse determinar a ação moral particular de maneira absolutamente formal, quando ele já tinha demonstrado esta insuficiência em relação ao conhecimento, à verdade. Ele o fez, ao mostrar, na *Crítica da razão pura*, que um critério universal e abstrato da verdade, que teria que valer para todos os objetos de conhecimento, sem distinção, abstraindo de todo conteúdo, não poderia trazer a marca da verdade ou falsidade desses conteúdos, conhecimentos. Logo, a absoluta abstração implicaria na impossibilidade do conhecimento, o que Kant, estranhamente, ignora na filosofia moral (cf. ÜwbN, p 461).

Dessa forma, Hegel demonstrou a insuficiência da filosofia moral kantiana, através das próprias armas de Kant, ao mostrar que a determinação formal do princípio moral não exclui a arbitrariedade e o subjetivismo, que ele (Kant) pretendia evitar ao optar pelo critério formal da moral, o imperativo categórico e nem assegura a autonomia da vontade pura. Dessa forma, para Hegel, a moral de Kant é analítica, tendo por única base a lógica formal clássica, que ele já havia criticado e abandonada ao nível do conhecimento, por ser insuficiente, mas aceita da moral. Esta lógica, devido ao seu universalismo abstrato, possibilita a Kant explicar o que um sujeito compreende como dever, mas não determinar, objetivamente, o caráter moral da ação particular.

Percebe-se que a tese principal de Hegel contra Kant é devido à sua insuficiência crítica, que conduz Kant à falsa infinitude, falsa autonomia e falso idealismo, que consiste em aceitar, implicitamente, o conhecimento finito como estável e firme, frente ao infinito, afirmando, ilusoriamente, o infinito como independente e incondicional. A pretensão kantiana de estabelecer o princípio moral, totalmente fora do alcance da empiria, exclusivamente à base da forma pura da razão, é frustrada, pela sua insuficiência crítica e,

com isso, entrega a vontade particular à determinação arbitrária heterônoma. A determinação formal do imperativo categórico é indeterminação da vontade particular, ficando essa entregue à determinação de qualquer conteúdo particular.

Para Hegel, o verdadeiro idealismo consiste em demonstrar que o espírito é substância objetiva, onde o infinito é o verdadeiro, a substância espiritual, que determina e é determinado nos seus momentos finitos. Dessa forma, torna-se possível a ciência filosófica do espírito, capaz de expor os momentos necessários da realização da ideia de liberdade, demonstrando a verdadeira autonomia, em oposição à abstrata, vazia e tautológica “autonomia” kantiana. A importância da filosofia hegeliana, em relação à questão da ética, aparece desde o início do seu sistema filosófico, enquanto superação dos dualismos, subjetivismos e arbitrariedades, expondo as suas mediações e afirmando a unidade originária da razão. Assim, a filosofia se torna ciência, possibilitando conhecer o espiritual, o dever-ser. “Foi Hegel quem conseguiu pela primeira vez, com a sua noção de *‘espírito objetivo’*, expor e caracterizar aquele singular território fenomenal (...) tematizado enquanto área objectual das *ciências humanas* ou da *sociologia compreensiva*” (Apel, 2007, p. 48).

Hegel acentua a importância da autodeterminação da vontade como a origem do dever, o fundamento e o ponto de partida da autonomia infinita. Mas destaca que a “[...] manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência da moral ao nível de um falatório sobre o *dever pelo dever*” (Rph § 135).

A crítica ao princípio moral expõe a sua contradição, mostrando que “partindo desse ponto de vista, nenhuma doutrina imanente do dever-ser é possível” (Rph § 135). A formalidade, origem do mérito moral para Kant, denuncia a insuficiência desse ponto de vista. Para Hegel, “[...] a partir dessa determinação do dever, enquanto falta de contradição, ou enquanto concordância formal consigo mesmo, que não é outra coisa do que a fixação da indeterminação abstrata, não se pode passar à determinação de deveres particulares [...]” (Rph § 135). Pois, não “[...] reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não um dever. Ao contrário, toda maneira de agir ilícita ou imoral pode ser, dessa maneira, justificada” (Rph § 135).

A crítica de Hegel à moral de Kant é imanente, valorizando a conquista da autodeterminação da razão, da sua autonomia, como a essência da vontade livre, mas demonstrando que o critério formal da moral é insuficiente para decidir, de forma a priori, o valor moral da ação. A vontade autônoma infinita é insuficiente para fornecer um critério moral imanente para a ação, que é sempre particular. Pode-se dizer que essa é uma falsa autonomia moral<sup>116</sup>. Pois, para Hegel, a moral kantiana é tautológica (cf. *ÜwbN*, p 460). Se eu já sei que uma determinada ação é justa, então posso justificá-la como tal. Pois, desde o ponto de vista formal, não há contradição em alguém querer qualquer conteúdo particular, tanto a propriedade quanto a não-propriedade, por exemplo. Mas quando já suponho uma das duas, como dada, então a outra é excluída por contradição, analiticamente. Ou quer dizer, a indeterminação do critério formal da moral de Kant é um falso infinito, portanto, um finito, não exposto (cf. *Rph* § 135). Segundo Hegel, a verdadeira contradição só pode surgir no universal concreto. Pois, “[...] a proposição: ‘considera, se a tua máxima pode ser tomada como princípio universal’, seria muito boa, se já dispuséssemos de princípios determinados sobre o que tens que fazer” (*Rph* § 135 Zus). Para Hegel, como já foi demonstrado desde os primeiros momentos da *Ciência da lógica*, onde não há determinação, não pode haver contradição. Logo, um critério absolutamente formal, é vazio e indeterminado, possível e talvez importante na sofística, mas não na dialética, na filosofia (cf. *WL I*, p. 111).

A verdadeira consciência moral é a disposição de querer o em si e por si bom. Ela tem certeza destes princípios, que são, para ela, determinações objetivas por si, deveres. Mas na verdade estes princípios ainda são formais e que receberão sua determinação objetiva na eticidade. Pois, “[...] se a consciência moral de um indivíduo determinado é conforme a essa ideia da consciência moral, se o que ela tem por bom ou aceita por tal, é também efetivamente bom, isso apenas se conhece partindo do conteúdo desse Bem que deve ser” (*Rph* § 137). Com isso, também a consciência moral deve ser avaliada, para ver se é verdadeira, e, portanto, não pode mais ser aceita como simplesmente dada.

Por isso, a consciência moral está submetida a esse juízo de que, se ela é verdadeira ou não, e a apelação exclusiva de seu Si é imediatamente oposta ao que ela quer ser, a regra de um modo de ação racional, universal válido em si e para si (*Rph* § 137).

---

<sup>116</sup> Esta determinação é possível em analogia a falsa infinitude.

A contradição da consciência moral consiste em fazer o contrário do que quer, pois devido a sua abstrata autodeterminação e certeza só em si mesma, dissolve toda determinação do direito, do dever e da existência, tornando possível justificar tanto o justo, quanto o injusto (cf. Rph § 138).

A autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o universal em si e para si, como o arbitrário, a particularidade própria acima do universal e de realizá-la por seu agir – de ser má (Rph § 139).

Este é o argumento central, a partir do qual, o mal moral, enquanto formal, tem a mesma raiz que o bem, a certeza de si, que decide, sabe e existe por si, sem se preocupar com a verdade. Assim, a mais elevada subjetividade moral é aquela que se reconhece como a origem do bem e do mal. No entanto, essa distinção já exige um critério além da subjetividade indeterminada, conduzindo-nos para além da moralidade. A consciência da possibilidade do erro e do mal, exige um critério mais fundamental do que a subjetividade moral abstrata, revelando o ético em e por si (cf. Rph § 140). A moral é a consciência subjetiva, que sempre já sabe do ético objetivo, mas ainda é o eu que joga com ela, só por capricho, tornando o bem objetivo um produto da sua convicção. Este é o momento supremo da subjetividade (cf. Rph § 140). Mas, “[...] a identidade concreta do Bem e da vontade subjetiva, a verdade deles, é a eticidade (*Sittlichkeit*)” (Rph § 141).

### 3.3 – A ETICIDADE: o espírito efetivo

“A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio do seu agir, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento, sendo em si e para si e seu fim motor” (Rph § 142). O ético objetivo é por meio da autoconsciência, substância espiritual concreta. É o estabelecimento das instituições e leis em e por si, efetuado pela autoconsciência moral. Do fato do ético ser o sistema da determinação da ideia da liberdade, da autoconsciência moral, este sempre já é o mais verdadeiro, o mais racional, em relação ao qual, todos os momentos anteriores são aparência. “A substância, nessa sua autoconsciência efetiva, tem um saber de

si e é, com isso, o objeto do saber” (Rph § 146). Não há critério externo desde o qual o ético possa ser relativizado. Dessa forma, toda crítica legítima ao ético deverá confirmá-lo e aperfeiçoá-lo, pois ele sempre já é o que deve ser, a razão livre - ética - em e por si. “O fato de que o ético seja o sistema dessas determinações da ideia constitui sua racionalidade” (Rph § 145).

No direito abstrato e na moralidade o dever era representado como uma limitação, um dever abstrato e formal. Estávamos ainda ao nível do entendimento, que consiste na contraposição dos conceitos. Na eticidade, estamos no espírito racional, na verdade da liberdade, onde a individualidade e a subjetividade se libertam da sua unilateralidade, e descansam<sup>117</sup> no universal concreto<sup>118</sup>. “No dever, o indivíduo se liberta para a liberdade substancial” (Rph, § 149). Se na moralidade era impossível saber o dever concreto, o que devo fazer; na comunidade ética é fácil saber o que cada um deve fazer, quais os seus direitos e o que deve cumprir para ser ético. Pois, “não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido, nas suas relações” (Rph, § 150).

O ético, como imediatamente verdadeiro para as pessoas, é o costume, o hábito, a forma espontânea e costumeira de um povo viver, torna-se a sua “segunda natureza”, onde o espiritual se torna o habitual<sup>119</sup>. “[...] na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece, como modo de ação universal deles – como costume, - o hábito (*Gewohnheit*) deles como uma segunda natureza, [...]” (Rph, § 151). O espírito ético consiste em saber que o seu fim motor é o universal, imóvel, mas aberto em suas determinações, à efetiva racionalidade. Ele é o necessário; leis e instituições, mas aberto a possíveis determinações diferentes, de acordo com as contingências culturais de cada povo (cf. Rph, § 151).

A eticidade é a verdade dos momentos anteriores e o seu fundamento, pois efetivamente, o indivíduo só tem direito à liberdade individual e subjetiva porque pertence a um Estado, pois, a efetividade ética é a verdade objetiva da certeza subjetiva da sua liberdade. “O direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é a modo fenomênico exterior, no qual o ético existe” (Rph, § 154). O critério de eticidade, a verdade da liberdade, passa a ser a

<sup>117</sup> É o lugar de conforto, forte consigo mesmo. Desde onde o próprio espírito se rejuvenesce (cf. Rph, § 151).

<sup>118</sup> No ético não há mais lugar para o herói (cf. Rph, § 150).

<sup>119</sup> Cf. Rph, p. 25.

identidade entre a vontade universal e particular<sup>120</sup>. Pois, “[...] o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que têm direitos” (Rph, § 155). Mas para que os homens saibam efetivamente quais são os seus direitos e deveres, devemos ainda apresentar as determinações éticas: na Família, na Sociedade Civil e no Estado.

A família é a substancialidade mais imediata do espírito que imediatamente se determina pelo amor<sup>121</sup>, e nesta unidade não há mais propriamente pessoas, mas membros<sup>122</sup>. A substancialidade espiritual da família consiste em ser uma unidade consciente, na qual o eu descobre que é o nós e o nós que é o eu, como a sua verdade substancial (cf. PhG, p.145). A família se realiza em três aspectos: 1- na figura do seu conceito imediato, como casamento; 2 – na existência exterior, a propriedade, os bens da família e seu cuidado, como meio; 3 – na educação dos filhos e a dissolução da família, como sua superação (cf. Rph, § 160).

O casamento, enquanto relação ética imediata, contém: 1 – o momento da vitalidade natural e, de fato, a vitalidade em sua totalidade, como efetividade da sua espécie e de seu processo; 2 – a unidade dos sexos naturais, apenas em si, exterior apenas na sua existência. No amor autoconsciente a unidade natural é transformado em unidade espiritual (cf. Rph, § 161 Zus); 3 – o livre consentimento, objetivamente reconhecido, o amor jurídico ético, que é sua verdade<sup>123</sup>. O casamento é essencialmente uma relação ética, não mais redutível a um contrato e nem à vontade natural, arbitrária e subjetiva, pois cada um se entrega totalmente ao outro, superando as vontades individuais e subjetivas, na unidade substancial espiritual e, por isso, ele é essencialmente monogâmico. O essencial é “[...] a declaração solene do consentimento para o vínculo ético do casamento, o reconhecimento e a confirmação correspondente dele pela família e comunidade<sup>124</sup> - (...) - constituem a conclusão formal e a efetividade do casamento [...]” (Rph, § 164).

---

<sup>120</sup> O ideal é a identidade entre a vontade particular e universal, mas realmente a irracionalidade participa do existente.

<sup>121</sup> O amor significa a consciência de minha unidade com o outro, onde consigo a minha autoconsciência ao abandonar-me nessa unidade, na qual estou mais verdadeiro comigo, do que separado (cf. Rph, § 158 Zus).

<sup>122</sup> A identificação da vontade particular como membro ressalta a compreensão de comunidade ética, onde cada um se compreende igualmente membro. A passagem para a eticidade, significa a superação definitiva de todas as formas de atomismo (cf. Rph, § 158).

<sup>123</sup> O consentimento expresso publicamente é necessário para haver casamento

<sup>124</sup> O matrimônio só é válido se houver liberdade expressa e cerimônia pública, reconhecida pelo Estado

O patrimônio familiar, segundo momento da família, é necessário para que ela possa ser permanente e segura. Com isso a propriedade privada alcança o caráter ético, voltado para o cuidado da comunidade (cf. Rph, § 170). A família, que é em si no casamento, para si na propriedade, tem a sua realização e dissolução com a educação dos filhos para a cidadania. “A unidade do casamento, (...) torna-se com os filhos, enquanto unidade mesma, uma existência sendo para si e objeto que eles amam como seu amor, como seu ser-aí substancial” (Rph, § 173). A família, que na propriedade tem sua unidade exterior, nos filhos está em algo espiritual. Eles são o amor objetivamente existindo e, por isso, seu fim objetivo.

Podemos agora verificar que de acordo com o critério anteriormente apresentado, fica relativamente fácil saber quais os direitos e deveres dos membros da família. “Os filhos têm o direito de serem sustentados e educados com o patrimônio familiar comum. O direito dos pais ao serviço dos filhos, enquanto serviços, funda-se e se delimita ao que tem de comum, o cuidado da família em geral” (Rph, § 174). O dever dos membros da família é estabelecido em relação com os seus direitos, pois “os filhos são em si livres, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso, eles não pertencem a outros, e nem aos pais, enquanto coisas” (Rph, § 175). A educação dos filhos, meio de torná-los éticos, tem por finalidade a realização da própria família, do seu dever-ser e, por isso, a sua superação ética. Pois, os pais, que constituíram a família, tiveram o direito de ter filhos, e o dever de cuidar deles e educá-los para a autonomia, para a cidadania (cf. Rph, § 175). Devido às contingências características da família, o Estado deve ser o garantidor último dos direitos dos filhos, aquele que assegura, garante a universal efetividade da ideia da liberdade.

A dissolução ética da família consiste em que os filhos, educados para a personalidade livre, sejam reconhecidos em sua maioridade, enquanto pessoas jurídicas e capazes, em parte, de terem uma propriedade livre própria e, em outra, de fundar sua própria família [...] (Rph, § 177).

O casamento, por ser constituído à base da subjetividade livre, não pode fundar laço jurídico positivo que o mantenha, quando já não há mais disposição subjetiva para isso. Devido a essa contingência essencial, torna-se necessária uma terceira autoridade ética, que garanta o direito do casamento, o Estado. Neste caso, cabe ao Estado, mediar às situações,

buscando sempre a manutenção do casamento<sup>125</sup> e só em último caso, aceitar a separação. Se houver a separação, então ele deve cuidar para que a relação de direitos e deveres já estabelecida, seja atendida. Principalmente em relação aos filhos, que é a finalidade da família.

Com a dissolução da família surge, efetivamente, a liberdade como arbítrio do indivíduo. Ao se desfazer as relações familiares, desfaz-se também a sua relação de direitos e deveres. Sendo, portanto, o indivíduo com o direito de escolher o que ele quer fazer, mas com o dever de ser por si (cf. Rph, § 179). Surge assim, a Sociedade Civil-burguesa.

A sociedade civil-burguesa tem dois princípios: 1 – a pessoa concreta, o indivíduo que resultou da dissolução ética da família, alguém com necessidades e com arbítrio para atendê-las como melhor compreende; 2 – a universalidade formal, como o lugar onde esse indivíduo poderá atender às suas necessidades, na relação com os outros indivíduos. “Na sociedade civil-burguesa cada um é fim para si e todos os outros são nada para ele” (Rph, § 182 Zus). O indivíduo só se relaciona com os outros para alcançar seus fins. Os outros são simples meios para ele. Na sociedade civil-burguesa, imediatamente, o indivíduo está indeterminado, sendo a totalidade o lugar da medição universal, em que ela se determina.

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico, se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. – Pode-se primeiramente (*zunächst*) considerar esse sistema como o *Estado externo*, - como o *Estado da necessidade e do entendimento* (Rph, § 183).

A sociedade civil-burguesa é, imediatamente, o momento abstrato da vontade ética, onde a vontade particular, individual e a universal aparecem cindidas, separadas, mas ao mesmo tempo relacionadas, pois uma é a condição da outra. “A ideia, nessa cisão, confere aos momentos uma existência própria, (...). É o sistema da eticidade perdido em seus extremos, o qual constitui o momento abstrato da realidade da ideia, a qual é aqui, nesse fenômeno externo, apenas uma totalidade relativa e necessidade interna” (Rph, § 184). Mas nesse contexto imediato e abstrato da eticidade, onde a unidade está oculta na aparência externa, há a efetiva interdependência, onde “promovendo o meu fim, promovo o universal,

---

<sup>125</sup> O casamento, como relação essencialmente ética, deve ser, indissolúvel. Mas devido os elementos contingentes que o constituem, os casamentos reais, podem se dissolver para garantir o fio condutor da *Filosofia do direito*, a liberdade universal.

que promove, por sua vez, meu fim” (Rph, § 184 Zus). No entanto, o que se verifica é o domínio da arbitrariedade. “A sociedade civil-burguesa oferece, nessa contraposição e no seu desenvolvimento, o espetáculo da libertinagem, da miséria e da corrupção física e ética comum a ambos” (Rph, § 185). Para a sociedade civil-burguesa todos os indivíduos são, inicialmente, iguais, abstratos, mas obrigados pela sua condição particular, de participar da abstrata vontade universal e nela receber sua efetiva determinação ética. A vontade particular, individual, ao se desenvolver totalmente, passa à universalidade, na qual tem exclusivamente sua verdade e o direito de sua efetividade positiva. Essa cisão, não é a identidade ética, enquanto liberdade, mas enquanto necessidade, onde o particular encontra o seu subsistir (cf. Rph, § 186).

Os indivíduos são, enquanto cidadãos (*Bürger*) desses Estados, pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhe aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão (Rph, § 187).

A sociedade civil-burguesa não aparece como imediatamente ética, como a família, mas é determinada mediante a realização infinita da vontade individual, que progressivamente se objetiva, libertando-se da sua unilateralidade abstrata. Assim como na família, na sociedade civil-burguesa, também acontece a libertação da vontade individual, subjetiva para a objetividade ética. “Esta libertação é no sujeito o rigoroso trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez do desejo, assim como contra a vaidade subjetividade do sentimento e o arbítrio do bel-prazer” (Rph, § 187). Esse trabalho contra a imediatez da vontade é o da cultura, mediante o qual se alcança a verdadeira forma culta de existir (cf. Rph, § 187 Zus). “A verdadeira originalidade exige, enquanto produtora da coisa, uma verdadeira cultura, [...]” (Rph, § 187).

A sociedade civil-burguesa consiste em três momentos: 1- o sistema das necessidades; 2 – a proteção da propriedade pela administração da justiça; 3 – a prevenção e o cuidado, pelo poder da polícia e a corporação (cf. Rph, § 188). O sistema das necessidades são relações universais, fundamentadas na forma natural e arbitrária dos indivíduos satisfazerem as suas necessidades. É o momento da eticidade abstrata, do

entendimento, onde os indivíduos se relacionam de forma totalmente externa, mediados pela universalidade igualmente abstrata, todos buscam satisfazer suas necessidades<sup>126</sup>.

Os homens têm necessidades naturais, assim como os animais. Mas têm a capacidade de multiplicá-las ao infinito, como também a possibilidade de organizar os meios de satisfazê-las. Uma vez que, a necessidade não existe para quem a possui de modo imediata, logo, a necessidade e os meios são um ser-para-o-outro, cujas necessidades e o trabalho condicionam, reciprocamente, a satisfação (cf. Rph, § 190 Zus). Esta universal relação, enquanto reconhecimento, torna-se social.

A abstração, que é uma qualidade das necessidades (*Bedürfnisse*) e dos meios, (...), torna-se também uma determinação da vinculação recíproca dos indivíduos entre si; essa universalidade reconhecida é o momento, em que ela, em seu isolamento e em sua abstração, torna concretos, enquanto sociais, as necessidades (*Bedürfnisse*), os meios e os modos de satisfação (Rph, § 192).

Com isso, as relações sociais surgem caracterizadas pela função das necessidades individuais refletidas, onde aparece o espiritual, indicando a direção do processo de libertação da vontade das necessidades naturais e do arbítrio, o dever-ser da sociedade civil-burguesa.

O homem, um ser capaz de multiplicar as necessidades, também é capaz de produzir infinitos modos de trabalho, fazendo com que as satisfações básicas, não sejam mais coisas dadas pela natureza, mas produtos humanos. O trabalho passa a ser sua ocupação principal, se constituindo em hábito, e desenvolve a habilidade, tornando-os capaz de produzir a coisa como deve ser. No trabalho, o indivíduo se disciplina para a objetividade da vontade, produzindo coisas de forma abstrata e mecânica, determinando a divisão do trabalho. Assim, “[...] essa abstração da habilidade e dos meios, completa e faz totalmente necessária (*notwendig*) a dependência e vinculação recíproca dos homens, para a satisfação das demais necessidades (*Bedürfnisse*)” (Rph, § 198).

O egoísmo se converte na mediação do particular com o universal, tornando o universal a única forma do indivíduo se manter e aumentar o seu patrimônio. Abstratamente, todos os indivíduos são iguais, mas concretamente, cada um entra nessa relação a partir das suas diferenças corporais e espirituais. O que “tem por consequência necessária a desigualdade do patrimônio e das habilidades dos indivíduos” (Rph, § 200).

---

<sup>126</sup> Para Hegel, se no direito o objeto é a pessoa, na moralidade, o sujeito, na família, o membro, na sociedade civil-burguesa em geral, é o cidadão, e nesse momento específico, pode-se falar do homem (cf. Rph, § 190).

Surgem assim, grupos que ao se determinarem pela sua forma de trabalho, dão origem à diferença de classes<sup>127</sup>. “Os estamentos se determinam, segundo o conceito, enquanto estamento substancial ou imediato, o estamento reflexivo ou formal e, então, enquanto o estamento universal” (Rph, § 202). A participação efetiva na sua classe, tanto na forma de produção, como nas relações sociais específicas, educam o indivíduo para a cidadania<sup>128</sup>. É enquanto membro de uma classe que o indivíduo se liberta do seu interesse egoísta imediato e se conscientiza da identidade da vontade particular, individual e universal, torna-se ético (cf Rph, § 206).

O indivíduo somente se dá efetividade quando entra no ser-aí em geral, com isso, na particularidade determinada, assim se delimitando (*beschränkt*) exclusivamente a uma das esferas particulares das necessidades (*Bedürfnisses*). Por isso, a disposição ética, nesse sistema, são a retidão e a honra do estamento, é fazer de si e, de fato, por determinação própria, pela sua atividade, diligência e habilidade, um membros de um dos momentos da sociedade civil-burguesa e de se manter enquanto tal e apenas cuidar de si por essa mediação com o universal, assim como ser reconhecido desse modo na sua representação e na representação do outro (Rph, § 207).

Com o desenvolvimento do patrimônio e ao mesmo tempo da consciência espiritual, a sociedade civil-burguesa organiza a justiça, com a finalidade de proteger a propriedade privada, como única forma de garantir a liberdade individual, particular (cf. Rph, § 208). A organização jurídica pressupõe uma cultura do pensar, para a qual a existência do direito, as leis, é algo universalmente reconhecido, sabido e querido, e tem validade e realidade objetiva, por meio desse ser sabido e querido. O reconhecimento objetivo da lei, como direito universal, supõe que as pessoas sejam cultas, habituadas a pensar<sup>129</sup> e a se orientar pelo universal. A lei é o direito determinado como direito positivo, sabido e querido como o justo universal (cf. Rph, § 211).

“Nessa identidade do ser-em-si e do ser-posto tem apenas obrigatoriedade, enquanto direito, o que é lei” (Rph, § 212). Só a lei obriga como direito. No entanto, o conteúdo, a forma da aplicação, os modos contratuais, também constituem a validade particular da lei<sup>130</sup>. “As aquisições e as ações sobre a propriedade precisam ser, por isso, empreendidas e dotadas com a forma, que lhe dá esse ser-aí” (Rph, § 217). Assim, a propriedade se baseia

<sup>127</sup> O próprio Hegel acentua que a família é a primeira base ética do estado e que as classes são a segunda (cf. Rph, § 201 Zus).

<sup>128</sup> Ver também PhG, p. 154.

<sup>129</sup> O pensar é de fundamental importância para chegar à justiça, acentuando a importância dos conflitos, possibilitando superar os procedimentos meramente mecânicos e positivistas (cf. Rph, § 211).

em contratos e formalidades que a tornam possível de demonstração e de ser juridicamente válida. Mas, como a justiça constitui a cultura, o delito não lesa o proprietário, mas o universal, a cultura, onde o direito tem existência firme e sólida. Com isso, já podemos verificar uma base ética da justiça, onde está definido o que é direito e dever do cidadão, sem recorrer a qualquer princípio externo.

A sociedade civil-burguesa, que estabelece a lei, o justo e o injusto, também deve garantir a justa aplicação a casos particulares. “Esse conhecimento e essa efetivação do direito, no caso particular, sem o sentimento subjetivo do interesse particular, concernem a um poder público, ao tribunal” (Rph, § 219). O tribunal, que é o universal lesionado no delito, tem o direito e o dever de restabelecer o justo. “O membro da sociedade civil-burguesa tem o direito de estar no tribunal, assim como o dever de se apresentar ao tribunal e de retomar seu direito em litígio, apenas pelo tribunal” (Rph, § 221). Os membros da sociedade civil-burguesa têm o direito de assistir ao tribunal e o dever de conhecer as leis e se apresentar ao tribunal quando necessário.

Para que a administração da justiça atenda à garantia universal da liberdade, o direito, mediante o tribunal, adquire a determinação de ter que ser demonstrado (cf. Rph, § 221). A publicidade das leis e o conhecimento do direito, em todos os seus momentos, constituem o direito da consciência subjetiva, e só relativo a esse direito atendido, os indivíduos têm obrigações<sup>131</sup>. Com a administração da justiça, a sociedade civil-burguesa volta ao seu conceito, mas a unidade da universalidade existente em si, com a particularidade subjetiva, ainda continua abstrata. A realização efetiva desta unidade constitui a função do poder de polícia, e na totalidade limitada, mas concreta, às corporações (cf. Rph, § 229).

No sistema de necessidades, a subsistência de cada um é uma possibilidade, cuja realização depende unicamente do arbítrio de cada um. Com a administração da justiça se anula a lesão da propriedade e da personalidade. Mas é só com o poder de polícia e das corporações que se alcança a total segurança da pessoa e da propriedade, onde o bem-estar é um direito efetivado.

---

<sup>130</sup> Pois, se abstraíssemos desses aspectos, poderia haver propriedade injusta.

<sup>131</sup> Podemos compreender aqui a insuficiência absoluta do princípio formal da moral kantiana e a centralidade da possibilidade de conhecermos o dever-ser e para assegurar, universalmente, o ser humano como fim em si mesmo.

O poder de polícia tem a finalidade de mediar possíveis conflitos entre o individual e a possibilidade geral de cada um atender os seus fins individuais. Ela produz uma organização que está acima dos interesses das partes, enquanto esses estão superados (*Aufgehoben*), com a finalidade de evitar a possível injustiça (cf. Rph, § 232). Ao poder de polícia corresponde o direito público de reclamar, que o necessário seja produzido de modo conveniente. Dessa forma, ele visa garantir que a liberdade de comércio e a concorrência, não põem em perigo o bem geral (Rph, § 236 Zus). A justificativa racional, que é base desse poder, consiste em que “[...] o indivíduo é tornado filho da sociedade civil-burguesa, a qual tem tanto reivindicações para com ele, quanto ele tem direitos sobre ela” (Rph, § 238). Aqui, novamente percebemos a dimensão ética da sociedade civil, caracterizada pela relação efetiva de direitos e deveres, através da organização de instituições, com esse fim específico<sup>132</sup>.

Para Hegel, “quando a sociedade civil-burguesa se encontra na eficácia desimpedida, produz, no seu próprio interior, o progresso da população e da indústria” (Rph, § 243). Por isso, deve-se cuidar<sup>133</sup> para não aumentar a miséria, pois ela possibilita a concentração de poder nas mãos de poucos, subvertendo a eticidade, podendo impedir a sua eficácia. Somente o desenvolvimento econômico, acompanhado pelo social e cultural, é condição de possibilidade da efetiva eticidade, da sadia relação de direitos e obrigações na sociedade civil-burguesa<sup>134</sup>. Mas, por sua vez, a sociedade civil-burguesa é incapaz de resolver todas as suas contradições internas, tendo que se ultrapassar no comércio internacional, inserindo-se na história mundial (cf. Rph, § 247).

Para resolver os problemas internos a uma determinada sociedade civil-burguesa aparecem as corporações, com a função de promover o ético, como algo imanente. As corporações surgem e se organizam a partir da indústria, onde domina o interesse particular privado. Pois, “[...] o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua habilidade particular, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente concreto e não têm nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e

---

<sup>132</sup> Para Hegel, caso a família não cumpra o seu dever ou alguém se torne pobre, é direito e dever da sociedade assumir o cuidado e a educação dessas pessoas, para garantir a realização do fim da sociedade e o seu próprio (cf. Rph, § 240).

<sup>133</sup> Esse cuidado é dever do Estado.

<sup>134</sup> Hegel deixa muito claro a incapacidade da sociedade civil-burguesa resolver o problema da miséria, produzido por ela, sem abrir-mão do seu princípio orientador (cf. Rph, § 245).

no interesse próprio” (Rph, § 251). A corporação assume, em relação a seus membros, o lugar de uma segunda família, o meio através do qual o membro se realiza plenamente, demonstra que é algo e se distingue de todos os outros pelo seu ofício. O membro se reconhece no todo, sabe que na corporação a sua liberdade é mais verdadeira do que fora dela, sente-se cuidado e seguro à base do universal. “Depois da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa” (Rph, § 255). Mas, as corporações, que são limitadas e finitas, têm a sua verdade na finalidade universal em e por si e em sua absoluta realidade, no Estado.

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético, enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe, e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costumes, ele [o Estado] tem sua existência imediata e na autoconsciência do indivíduo, o seu saber e a sua atividade, a sua existência mediata; assim como essa [a autoconsciência individual], tem mediante a disposição em si mesmo, sua essência, fim e produto de sua atividade, sua liberdade substancial (Rph, § 257).

O Estado é o racional em e por si. O absoluto e imóvel fim último, no qual a liberdade alcança seu direito supremo, motivo pelo qual o Estado tem um direito supremo em relação aos indivíduos e deveres em relação a eles, que tem como supremo dever, serem membros do Estado (cf. Rph, § 258).

[...] ele [o Estado] é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo somente tem objetividade, verdade e ética, enquanto é um membro dele. A união enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal, sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento, têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente (Rph, § 258).

O Estado é o espírito que está presente no mundo e se realiza nele, com consciência. Ele é a essência da liberdade, que se realiza como uma força independente, mesmo que o homem ainda não tenha consciência dele como sua verdade (cf. Rph, § 258 Zus).

O Estado tem sua origem e justificação racional na ideia da liberdade e suas determinações necessárias. Afirmar a objetividade universal da liberdade, inclui necessariamente as determinações essenciais do Estado, seu fundamento é a força da razão, que se realiza como vontade (cf. Rph, § 258 Zus). A verdade do Estado não é a base empírica, particular, abstrata, mas a ideia da liberdade, determinada, efetivada mediante uma cultura particular. No entanto, a possibilidade de afirmar universalmente a ideia da liberdade, impõe a necessidade dos momentos essenciais do conceito do direito, do Estado como efetividade absoluta da ideia da liberdade (cf. Rph, § 258 Zus).

O Estado se determina como: 1 – direito político interno; 2 – direito político externo; 3 – história universal. O direito político interno tem sua determinação essencial como determinação particular do espírito infinito, onde “[...] nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particular, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem o querer, ao mesmo tempo, no e para o universal [...]” (Rph, § 260). O Estado é a efetividade da liberdade concreta. A liberdade concreta consiste no desenvolvimento e reconhecimento desse Estado por seus membros, cidadãos, como o seu Estado, aquele no qual eles se reconhecem e são reconhecidos como cidadãos. O Estado é a verdadeira superação da liberdade individual e subjetiva, é a sua verdade concreta e infinita.

O universal tem que ser ativo, mas por outro lado a subjetividade deve desenvolver-se de forma completa e vivente. Somente se ambos os momentos se afirmam em tal força, pode-se considerar o Estado articulado e verdadeiramente organizado (Rph, § 260 Zus).

O Estado é o resultado do desenvolvimento dos momentos anteriores, posto mediatamente pela liberdade, mas ao mesmo tempo é o seu fundamento e a garantia da sua realização. É sob o limite do Estado particular que as liberdades individuais e subjetivas são concretas, tendo assegurado o seu direito na família, sob a lei e nas corporações. O Estado é o garantidor último dos direitos, estabelecidos no interior dele mesmo, como condição de possibilidade de realização universal da ideia da liberdade (cf. Rph, § 261). Nele, o direito e o dever estão unidos numa e mesma relação. A família e a sociedade civil-burguesa são a realização do espírito infinito, o aparecer do Estado, que é o espírito infinito efetivo por si. Ele é a verdadeira efetivação do infinito, no qual as liberdades particulares, individuais e subjetivas são momentos que se efetivam no universal (cf. Rph, § 262).

A família, o casamento e as instituições da sociedade civil-burguesa constituem as raízes, as bases éticas do Estado, onde a liberdade e a necessidade estão unidas<sup>135</sup> e a felicidade dos cidadãos é a finalidade do Estado. O Estado não é mais compreendido como uma máquina, mas como um organismo, o desenvolvimento vivo do espírito, na dinâmica da ideia, que se determina em suas diferenças, objetivando-se, estabelecendo distintos poderes. O Estado, compreendido como organismo, é a constituição política (cf. Rph, § 269 Zus). O modelo de Estado que Hegel propõe é a monarquia constitucional, sendo que a

constituição política deve ser vista sob o seu aspecto interno como “[...] a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica, em vinculação consigo mesmo, no qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o seu subsistir” (Rph, § 271). Mas, em relação ao aspecto externo, “[...] enquanto individualidade, ele [o Estado] é um uno excludente, que com isso se relaciona com outros [Estados], assim, volta sua diferenciação para fora” (Rph, § 271). Sob este segundo aspecto, a constituição política orgânica do Estado sempre já existe, podendo ser definida como cultura. Pode-se dizer que, de alguma forma, ela sempre já está feita (Rph, § 273).

Posto que o espírito somente é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, é ao mesmo tempo a lei que penetra todas as suas relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da sua autoconsciência; nela reside sua liberdade subjetiva e, com isso, a efetividade da constituição (Rph, § 274).

A constituição é a determinação do conceito do direito e é dele que recebe a sua racionalidade, mas a sua efetividade consiste no seu reconhecimento universal. “A constituição é racional à medida que o Estado diferencia e determina dentro de si sua atividade eficaz, segundo a natureza do conceito, (...)” (Rph, § 272). Mas essa racionalidade exige que os poderes sejam interdependentes, onde cada um constitui um único individual, no todo organizado. Os poderes que constituem o Estado político, a monarquia constitucional, são: 1 – o poder legislativo; 2 – o poder de governo; 3 – e o poder do príncipe (cf. Rph, § 273).

O poder do príncipe é constituído pelo absoluto autodeterminar-se, pois ele é, em si mesmo, os três poderes: a universalidade da constituição e das leis, os corpos consultivos e a decisão última, a determinação absoluta. Ele, como autodeterminação, é fundamento racional do Estado, pois determina a sua unidade política, como idealidade de seus momentos. No entanto, o príncipe, não toma os assuntos do Estado como questões pessoais, mas na qualidade geral e objetiva. “Por isso as ocupações e os poderes do Estado não podem ser propriedade privada” (Rph, § 277). O príncipe é a personificação do universal concreto, seria Deus na terra (cf. Rph, § 279 Zus).

Para Hegel, o Estado é soberano, pois tem independência para decidir assuntos e estabelecer os poderes desde ele mesmo, não precisando ceder às instâncias internas e nem

---

<sup>135</sup> A verdade da liberdade é a necessidade do Estado, o organismo do Estado, o Estado propriamente político

externas, ele é um organismo. A organicidade viva do Estado se mantém pela atuação das vontades individuais e subjetivas, negadas, mas conservadas e elevadas, superadas. Como também, pela ação do Estado, como organismo, afirmando o universal como a verdade do particular (cf. Rph, § 278).

A soberania deve ser ética, quer dizer, que os poderes são interdependentes entre si. A monarquia deve ser constitucional, isto é, que na verdadeiramente soberana, a vontade subjetiva do soberano<sup>136</sup>, deve decidir segundo a constituição, que é a verdade objetiva do Estado, desde a qual todos os assuntos e poderes são justificados (cf. Rph, § 286). O “eu quero” do monarca é o ponto final das disputas, a definição da unidade última, absoluta, é o universal absolutamente concreto<sup>137</sup>, mas que se legitima mediante a constituição.

O poder de governo é aquele que cumpre e faz cumprir as resoluções do príncipe, dá encaminhamento e sustentação ao já decidido, das leis existentes, das instituições e do estabelecimento do fim comum. É o lugar da relação entre o interesse comum, que representa a sociedade civil-burguesa e o universal em e por si, do Estado.

A manutenção estável do interesse universal do Estado e da legalidade, nesses direitos particulares e a recondução desses àqueles, exige um cuidado dos representantes do poder governamental, dos funcionários executivos e das autoridades superiores, enquanto constituem órgãos colegiados, que convergem para os ápices supremos, que se referem ao monarca (Rph, § 289).

Para Hegel, o poder de governo tem, entre outras funções, a de possibilitar a dinâmica a partir da qual se evita a arbitrariedade, a corrupção, mediante um controle e fiscalização mútua, uma vez que os interesses individuais e universais estão totalmente implicados.

Ao poder legislativo competem as leis, enquanto necessitam posterior determinação. Ele é, ao mesmo tempo, uma parte da constituição e a tem por fundamento. No poder legislativo, como totalidade, atuam três momentos: 1 – o monárquico, que deve tomar as decisões supremas, 2 – o poder de governo, enquanto consultivo, que tem o conhecimento do todo concreto, 3 – o elemento constituído pela assembléia dos estamentos. Este último tem a função de tornar mais efetivas as leis, incorporando a multiplicidade (cf. Rph, § 300).

---

e a constituição (cf. Rph, § 267).

<sup>136</sup> Devemos considerar que, para Hegel, vontade subjetiva tem certeza, mas não verdade. Esta só pode ser alcançada na história universal (cf. Rph, § 269).

<sup>137</sup> O “eu quero” do soberano é a instituição última da unidade absoluta, é o que estabelece de forma absoluta, eliminando toda possibilidade de disputa (cf. Rph, § 284).

A interdependência dos poderes políticos, faz com que eles se limitem entre si, garantindo a unidade orgânica do todo.

Considerados órgãos mediadores, os estamentos estão entre o governo em geral, de uma parte, e o povo, dissolvido em suas esferas particulares e em indivíduos, de outra parte. Sua determinação exige deles, tanto o sentido e a disposição de Estado e do governo, quanto do interesse das esferas particulares e dos indivíduos (Rph, § 302).

Os estamentos são fundamentais para garantir a organicidade do Estado, promovendo as mediações necessárias, para que a dinamicidade do todo, se sobreponha ao atomismo<sup>138</sup>. É o lugar mais imediato da superação dos interesses de classes e corporações, para o universal, pois “[...] apenas assim, nesse ponto de vista, o particular efetivo no Estado enlaça-se verdadeiramente no universal” (Rph, § 303). Assim como o poder de governo tem a função de mediar o poder do príncipe com os cidadãos, assim os estamentos têm a função de mediar o interesse da sociedade civil-burguesa, buscando construir a unidade efetiva do particular e do universal (cf. Rph, § 304). Nesta mediação a classe universal é fundamental (cf. Rph, § 303).

Para Hegel, a opinião pública, que se manifesta nas posições e juízos subjetivos e individuais, une o universal por si, o substancial e verdadeiro, com o seu oposto, com o peculiar e particular do opinar da multidão (cf. Rph, § 316). A opinião pública expressa, de modo inorgânico, o que um povo quer. A constituição deve ser a expressão orgânica desse saber inorgânico, para que o povo se reconheça na sua constituição. Pois,

[...] a opinião pública contém dentro de si os eternos princípios substanciais da justiça, o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda constituição, legislação e situação universal em geral, na forma do seu entendimento humano, enquanto fundamento ético, que atravessa a todos, sob a figura de pré-juízo, assim como as verdadeiras necessidades (*Bedürfnisse*) e as tendências corretas da efetividade (Rph, § 317).

Mas isso não significa que Hegel toma a opinião pública como sagrada, pois ela sempre é contraditória, pois não tem consciência em si e para si. Por isso, nela tudo é verdadeiro e falso, cabendo ao “grande homem” da época, interpretá-la corretamente (cf. Rph, § 318 Zus).

A soberania externa decorre do fato de cada Estado ser uma individualidade exclusiva por si, que aparece na relação com outros Estados, sendo cada um igualmente

---

<sup>138</sup> O conhecimento especulativo é fundamental para que se compreenda o espírito do Estado no seu todo, evitando o atomismo individualista, típico do entendimento.

independente perante os demais. É uma relação negativa, onde os outros Estados também aparecem como indivíduos independentes e soberanos (cf. Rph, § 322). “O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso, sua relação com os outros Estados recai no poder do príncipe, ao qual, (...) compete imediata e unicamente comandar a força armada e manter a relação com os outros Estados [...]” (Rph, § 329). Cabe a ele, o príncipe, tomar as decisões mais adequadas.

O direito político externo surge das relações entre Estados autônomos e independentes. E é nessa relação externa universal que se determina, de forma objetiva, o critério do que um Estado deve ser. “[...] o que é em si e para si no mesmo recebe, por isso, a forma do dever-ser, porque o fato de que ele seja efetivo repousa em vontades soberanas diferenciadas” (Rph, § 330). Mesmo que o Estado seja uma totalidade orgânica, em si perfeita e independente, a sua relação externa deve ser justa. No entanto, não existe uma instância, legítima em si e por si, que possa efetivar a justiça, por isso mantém-se ao nível do formal dever-ser. “A relação entre os Estados é uma relação entre elementos independentes, que estipulam entre si, mas ao mesmo tempo, estão por cima do estipulado” (Rph, § 330 Zus). E isso porque, para Hegel, o povo enquanto Estado, é o poder absoluto sobre a terra. Em vista disso, o Estado é e deve ser uma independência soberana. Ser reconhecido como tal pelos outros é a sua primeira e absoluta legitimação (cf. Rph, § 331). Mas esse reconhecimento, imediatamente formal, deve também se concretizar na opinião e vontade, mediante os quais se possa estabelecer relações contratuais.

O princípio fundamental do direito dos povos, enquanto direito universal, que deve valer em e para si entre os Estados, é (...), que os tratados, enquanto neles repousam obrigadoriedades dos Estados, uns frente aos outros, devem ser observados (Rph, § 333).

As determinações contratuais universais se mantêm como um simples dever-ser, sujeitos ao arbítrio de cada Estado. Por isso, deve-se admitir o direito à guerra, como forma do Estado se afirmar como soberania interna, mas principalmente externa, ou uma mediante a outra (cf. Rph, § 334). Para a justificação da guerra Hegel reclama o fato de que um Estado é sempre algo particular, individual e que esse deve fazer o que deve, mas determinado pela sua particularidade, que formalmente, é o dever-ser universal<sup>139</sup>. “O único

---

<sup>139</sup> Devemos considerar que para Hegel, universal, significa Europa (cf. Rph, § 339).

pretor supremo é o espírito universal, existente em e por si, o espírito do mundo (*Weltgeist*)” (Rph, § 339 Zus).

O Estado é soberano em e por si, mas na sua relação internacional, encontra-se no jogo das contingências. O espírito universal, o espírito do mundo, surge da relação dialética entre os espíritos finitos, limitados, estabelecendo a História Universal, como o tribunal universal, que julga os Estados (cf. Rph, § 340 Zus).

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica de Hegel ao formalismo da moral kantiana é um tema que pode ser abordado de diferentes modos. Esta tese demonstra que o argumento central em relação ao formalismo é da razão especulativa, onde se desenvolvem e determinam as razões do formalismo da filosofia kantiana e da sua superação dialética na filosofia hegeliana. Tanto na filosofia de Kant, quanto na de Hegel, os argumentos decisivos em relação ao formalismo (Kant) e a sua necessária superação (Hegel) estão desenvolvidos na filosofia especulativa.

A filosofia de Kant é a afirmação de uma nova metafísica, a da autonomia da razão, ela significa um passo filosófico importante. Ela é um dos momentos decisivos da filosofia moderna, na elaboração da filosofia da subjetividade e na ruptura com o pensamento ontoteológico greco-medieval, exigindo da reflexão filosófica imanente autônoma a capacidade de fornecer respostas suficientes às suas principais questões. A filosofia kantiana conquista um novo conceito de criticidade, demonstra a autonomia da razão e estabelece a exigência prática – ética e moral – do respeito universal à pessoa humana em sua dignidade. De acordo com o próprio Hegel, a filosofia Kant significa a conquista da autodeterminação da razão, estabelecendo as bases para a eticidade moderna, ao afirmar a liberdade como princípio a ser respeitado universalmente. A partir disso, não se pode mais legitimar qualquer forma de eliminação da liberdade pessoal, negando todas as formas de escravidão, comercialização e desrespeito à dignidade da pessoa humana.

A filosofia de Kant se caracteriza pela autonomia da razão, em oposição ao realismo metafísico. Ela significa um avanço, na medida em que abandona uma perspectiva de argumentação já criticada, apresentando uma nova resposta, o idealismo transcendental. Kant opta pela crítica da razão pura para fornecer uma bússola, um cânon, um critério, por reconhecer a crítica de Hume ao realismo metafísico e considerar as suas próprias respostas mais satisfatórias. No entanto, ele aceita o idealismo transcendental como posição sempre já legitimada, a partir da qual explica a possibilidade do conhecimento científico e da moral, mas sem apresentar, propriamente, uma fundamentação. Ele não critica os próprios critérios do conhecimento e da moral. A filosofia de Kant compreende estar justificada, por

fornecer argumentos a favor da sua posição filosófica, sem, no entanto criticar seus próprios critérios. Por isso, o imperativo categórico é como que revelado, não podendo ser criticado, mas sendo ele mesmo o único e absoluto critério (fórmula) para a valoração moral da vontade.

Hegel, desde o começo da *Fenomenologia do espírito* e da *Ciência da lógica* assume a criticidade kantiana, no entanto ele a estende sobre o todo, a partir da absoluta não pressuposição, do senso comum, naquela - *Fenomenologia do espírito* - e do pensamento puro, do conceito de ciência filosófica, nessa - *Ciência da lógica*. Ele compreende que os erros de Kant já estão no seu ponto de partida, mas principalmente, na aceitação acrítica e dogmática das suas respostas e soluções insuficientes. Para Hegel, do fato de Kant não expor a contradição imanente do finito, mas a resolvendo de forma abstrata, no pensamento, como se fosse só externa, mostra sua unidade originária posta no conceito, pois fenômeno e númeno são conceitos, mas ele tematiza somente a sua distinção, a oposição. Por permanecer na contraposição dos conceitos, na abstrata indeterminação, Kant acaba não resolvendo a contradição do finito, afirmando o infinito, como sendo o verdadeiro, mas que somente o é nessa contraposição, sendo efetivamente, um falso-infinito, portanto, um finito. Dessa forma, a filosofia crítica de Kant mais se aproxima da acriticidade, afirmando má-infinitude como sendo a verdadeira infinitude e, por isso, se mantém na falsa-metafísica e na falsa-autonomia.

A filosofia hegeliana parte do indeterminado, pondo e expondo o que aí está pressuposto. Portanto, o todo ou o absoluto. A principal diferença dessa filosofia em relação à de Kant consiste no reconhecimento da contradição imanente a cada momento, do ser, do nada, do algo, do finito, não aceitando a posição de que a contradição é só algo externo, podendo ser resolvida ao nível do pensamento abstrato, fazendo-se as devidas distinções.

A crítica de Hegel é sempre imanente, mas não só enquanto imanência à unidade da razão pura, do pensamento, como em Kant, mas imanente a cada momento, exigindo sua exposição desde ele mesmo, revelando sua verdade, trabalhando e superando a contradição em sua efetiva concretude. Dessa forma, demonstra como o próprio finito, já é um não não-finito, pondo e expondo a originária substancialidade do verdadeiro infinito, no qual os dois momentos abstratos, finito e infinito, são verdadeiros. A partir disso, demonstra que o ser

determinado já contém em sua destinação o dever-ser, superando a kantiana separação, exclusão e oposição entre ser e dever-ser.

Hegel expõe a insuficiência de todo critério formal, que consiste na abstrata e indiferente universalidade, à base do abstrato e formal princípio de não-contradição, expondo-o, apresentando o universal concreto efetivo, o determinado, como o (seu) verdadeiro, bom e ético. O método analítico é capaz de conduzir à certeza, mas não a verdade. Assim, a dialética é o método das ciências humanas, pois é capaz de se justificar desde ele mesmo.

O critério supremo da moral kantiana é, segundo Hegel, vazio, formal, analítico e tautológico. Pois, um critério moral, totalmente formal, somente pode afirmar em relação à máxima, o que ela sempre já sabe. Ele é incapaz de acrescentar uma nova informação de forma sintética. O que a fórmula diz da máxima, já está na máxima, logo não diz nada de novo. Dessa forma, segundo o formalismo kantiano, o roubo não pode ser justificado. No entanto, Hegel mostra que a palavra “roubo” já está determinada pelo seu contexto, onde existe a propriedade e por isso, pegar o que é dos outros é roubar. No entanto, em Hegel, devido à superioridade da razão em relação ao entendimento, mesmo que o roubo continue sendo roubo, é possível que, sob determinadas circunstâncias, ele seja justificado eticamente, sem eliminar a regra e nem cair na arbitrariedade. É a compreensão da diferença entre princípios e regras que possibilita, a partir de Hegel, mas somente sob algumas circunstâncias, justificar eticamente a exceção.

## REFERÊNCIA

### 1 BIBLIOGRFIA BÁSICA

- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. I und II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft**. I, II und III. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Grundlinien der philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986
- \_\_\_\_\_. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Jenaer schriften 1801-1807**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencias políticas**. Tradução Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Ciência de la lógica**. Tradução Augusta e Rodolfo Mondolfo. 3 ed. Buenos Aires: Solar/Hachette S.A., 1974.
- \_\_\_\_\_. **Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural**. Tradução Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tradução e apresentação: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. I Tradução Paulo Meneses. Apresentação Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. II Tradução Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Apresentação de Jean-marie Lardic, seguido de um ensaio sobre: A contingência em Hegel. Tradução Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Shelling**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: (1830) Partes I e III**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** (1830) Parte II. Tradução José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história.** Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1995.

\_\_\_\_\_. **Lineamenti di filosofia del diritto:** diritto naturale e scienza dello stato. Traduzione Vincenzo Cícero. Milano: Rusconi libri, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lecciones sobre la filosofia de la história universal.** Tradução José Gaos. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

\_\_\_\_\_. **Filosofia real.** Tradução José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

\_\_\_\_\_. **O sistema da vida ética.** Tradução Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1991.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft.** I und II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. **Kritik der pratisch Vernunft.** Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. **Grundlegung zur metaphysik der sitten.** Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução Valério Rohden e antónio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **A religião nos limites da simples razão.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes.** Tradução Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. **Prolegómenos a toda a metafísica futura.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

## 2 BIBLIOGRAFIA GERAL

ALMEIDA, G. A. Crítica, dedução e facto da razão. In: Rev. **Analítica** Vol. 4, nº 1, 1999.

APEL, K. O. **Ética e responsabilidade**: o problema da passagem para a moral pós-convencional. Tradução Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

\_\_\_\_\_. **Transformações da filosofia**. I e II. o a priori da comunidade de comunicação. Tradução Paulo Astor Soether. São Paulo: Loyola, 2000.

ARANTES, P. E. **Hegel**: a ordem do tempo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: polis, 1981.

BEAUVOIR, S de. **Por uma moral da ambigüidade**. Tradução Marcelo Jacques de Soares. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.

BECKENKAMP, J. O jovem Kant e a ciência moderna. In: **Dissertatio**, Pelotas: Instituto de ciências humanas: departamento de Filosofia, nº 21, 89 – 118, inverno de 2005.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre Hegel**: direito, Sociedade Civil e Estado. Tradução Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. São Paulo: Unesp, 1991.

BONACCINI, J. A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003.

CIRNE-LIMA, C. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

\_\_\_\_\_. **Dialética para principiantes**. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_\_. **Depois de Hegel**: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sistema & objeções**. Organizador: Adriano Naves de Brito. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

CHÂTELET, F. **Hegel**. Tradução Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995.

COPERNICO. **Revolution of Heavenly Spheres**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

CORDUA, C. **El mundo ético**: ensaio sobre la esfera del hombre em la filosofia de Hegel. Barcelona: Antropos, 1989.

DALBOSCO, C. A. **O idealismo transcendental de Kant**. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

DOTTI, J. E. **Dialéctica y derecho**. Buenos Aires: Hachette S. A., 1983.

FICHTE, J. G. **O conceito da doutrina da ciência de 1794**. In: \_\_\_\_\_. *Textos selecionados*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

- FLICKINGER, H. G. **Marx e Hegel**. São Paulo: LPM/CNPQ, 1986.
- FULDA, H. F. **Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- GADAMER, H. G. **La dialetica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos**. Tradução M. Garrido. 4 ed. Madrid: Cátedra, 1994.
- GALEFFI, R. **A filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: UnB, 1986.
- GALIALEU. **Dialogue concerning the two chief world systems – ptolomaic and Copernican**. Berkeley: University of California, 1962.
- GRAYEFF, F. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant: um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão Pura**. Tradução António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1987
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempos brasileiros, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução Ana Maria Bernardo, José Rui Meireles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- HEIDEGGER, M. **Conceito de Experiência em Hegel**. Tradução Helder Lorenso. In: **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1977.
- HENRICH, D. **Hegel im kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Hegel en su contexto**. Traducion Jorge A. Díaz. Venezuela: Monte Avila Editores, 1990.
- HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Andrei José Vaczi, Denilson soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio de Nascimento. Coordenação: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HOBBS, T. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1988.
- HÖFFE, O. **Justiça política**. Tradução Ernildo Stei. Petropolis: Vozes, 1991.
- HONNETH, Axel. **A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Sofrimento de indeterminação – uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular, Esfera pública, 2007.
- HÖSLE, V. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.
- HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto:EDUARJ, 2002.

LOPARIC, Z. **A semântica transcendental de Kant**. 2 ed. rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

\_\_\_\_\_. O fato da razão. In: Rev. **Analítica**, vol. 4, nº 1, 1999.

LUFT, E. **As sementes da dúvida**: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre a coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. Fundamento último é viável? In: ALMEIDA, Custódio e CIRNE-LIMA, Carlos. **Nós e o absoluto**. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

MARCUSE, H. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

MANDEVILLE, B. **La fabula de las abejas**: los vicios privados hacen la prosperidade publica. Tradução José Ferrater Mora. México: Fondo de cultura econômico, 1982.

MOSER, P. K., MULDER, D. H. e TROUT, J. D. **A teoria do conhecimento**: uma introdução temática. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MÜLLER, Marcos Lutz. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. In: Rev. **Analítica**. Vol. 1, nº 1. Rio de Janeiro, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. **Tópicos sobre ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

PATON, H. J. **The categorial imperative** – a study in Kant's moral philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Tradução Raimundo Vier. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

Platão. **Teeteto**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: UFPA, 2001.

RAWLS, J. **História da filosofia moral**. Organizado por Bárbara Herman. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIEDEL, Manfred. **Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band, 1 und 2.

- RICOUER, P. **Lê conflit dès interprétations. Essais d'herméneutique.** Paris: Seuil, 1969.
- ROGOZINSKI, J. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética.** Tradução Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- FISCHBACH, Frank. **Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling.** Paris: Vrin, 1990.
- ROSENFELD, Denis. **Política e liberdade em Hegel.** São Paulo: brasiliense: 1983.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia política e natureza humana.** Porto Alegre: L&PM, 1990.
- ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social.** Tradução Lourdes Santos Machado. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- SCHELLING, F. **História da filosofia moderna: Hegel.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. – Coleção Os pensadores;
- SEUNG, T. K. **Kant's platonic revolution in moral and political philosophie.** Baltimore/London: The Johns Hopkins V. Press, 1994.
- TAYLOR, C. **Hegel.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- STEIN, E. **Uma breve introdução à filosofia.** Ijuí, RS: Unijuí, 2002.
- THEUNISSEN, M. **Sein und Schein.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética.** Tradução grupo de doutorando do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul; revisão e organização da tradução Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001.** Organização de Valério Rohden. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O problema da moral.** Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- VALCÁRCEL, A. **Hegel y La Ética: sobre la superação de la mera moral.** Barcelona: Antropos, 1988.
- VÁZQUEZ, A. S. **Ética.** Tradução João Dell'anna. 27 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, Estado e história.** Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano.** Porto Alegre: Edipucrs, 1999. (Col. Filosofia nº87).
- \_\_\_\_\_. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. In: **Direito Fundamentais § Justiça.** Ano 3 – nº 9 – Out./Dez. 2009.
- WEIL, Eric. **Hegel et L'Etat.** 6 ed. Paris: VRIN, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Hegel e o Estado.** Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. – (Coleção Filosofia Atual).
- \_\_\_\_\_. **Filosofia política.** Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.