

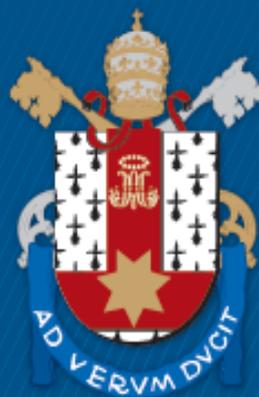
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

ROSANA PIZZATTO

LIBERDADE OU INTERSUBJETIVIDADE: UM DILEMA NO PENSAMENTO DE HEGEL

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ROSANA PIZZATTO

**LIBERDADE OU INTERSUBJETIVIDADE: UM DILEMA NO PENSAMENTO DE
HEGEL**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia, na área de concentração em Metafísica e Epistemologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre
2018

Ficha Catalográfica

P695L Pizzatto, Rosana

Liberdade ou intersubjetividade : um dilema no pensamento de Hegel / Rosana Pizzatto . – 2018.

133f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft.

1. Hegel. 2. Dialética hegeliana. 3. Liberdade. 4. Autonomia. 5. Ontologia. I. Luft, Eduardo. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

ROSANA PIZZATTO

**LIBERDADE OU INTERSUBJETIVIDADE: UM DILEMA NO PENSAMENTO DE
HEGEL**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia, na área de concentração em Metafísica e Epistemologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Prof. Dr. Eduardo Luft (PUCRS)
(Orientador)

Prof. Dr. Federico Orsini (PUCRS)

Prof. Dr. Inacio Helfer (UNISINOS)

Prof. Dr. Luciano Utteich (UNIOESTE)

Porto Alegre, 31 de agosto 2018



ATA Nº. 191

Aos trinta e um dias do mês de agosto de 2018, no Prédio 40, sala videoconferências, Campus Universitário da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, às 9h, reuniu-se a Comissão de Avaliação de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia para arguir o (a) Doutorando (a) **Rosana Pizzatto** e avaliar a apresentação de sua tese "*Liberdade ou intersubjetividade: um dilema no pensamento de Hegel*", apresentada como requisito parcial e último para obtenção do grau de Doutor (a) em Filosofia, na área de concentração em Metafísica e Epistemologia. A Comissão esteve constituída pelos Professores Drs.: Eduardo Luft (orientador), Inácio Helfer (UNISINOS), Federico Orsini (PUCRS), Luciano Utteich (UNIOESTE) e Agemir Bavaresco (PUCRS). A comissão aprovou (aprovou /aprovou com louvor/reprovou) a candidata neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia. A homologação da Defesa de Tese estará condicionada às alterações sugeridas pela Comissão de Avaliação e sob revisão do orientador até sessenta dias após esta data. Nada mais havendo a constar, a presente ata será assinada por mim, Presidente desta Comissão, pelos integrantes da Comissão Examinadora e pelo Coordenador do PPG em Filosofia.


Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Coordenador


Prof. Dr. Eduardo Luft
Orientador


Inácio Helfer
Arguidor


Luciano Utteich
Arguidor


Federico Orsini
Arguidor


Agemir Bavaresco
Arguidor

Para Dora e Carlos
Para meus pais, Zelia e Nelson (em memória)

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo Luft, pelo entusiasmo com o saber, pelos ensinamentos da filosofia dialética, pela paciência e confiança em compartilhar suas conquistas filosóficas.

À minha família, pelo amor, ternura, compreensão e apoio incondicional em todos os momentos.

Ao Prof. Dr. Thadeu Weber, pelos ensinamentos e cordialidade.

Ao amigo Jair Tauchen, pela amizade e incentivo.

Às amigas Ticiane Cocchieri, Edy Klévia Fraga e Vali Mors, pela amizade e solidariedade.

Ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco (coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS) e à Secretária (especialmente à Andréa Simioni, pela solicitude), com agradecimento a todos os demais professores e colaboradores do programa.

Ao programa PROBRAL CAPES/DAAD pela concessão de bolsa de pesquisa na Universidade de Hamburg, Alemanha.

LIBERDADE OU INTERSUBJETIVIDADE: UM DILEMA NO PENSAMENTO DE HEGEL

RESUMO

Um dilema que emerge do sistema lógico-ontológico de Hegel, a partir do projeto proposto na *Fenomenologia do Espírito* – de unir a substância necessária de Espinosa ao sujeito livre de Kant – é a conciliação da liberdade individual com a determinação da razão universal (a *ideia*) enquanto Estado civil, ou da vontade particular com a vontade racional. Pois, de um lado, a intersubjetividade é condição de possibilidade para a conquista da liberdade no interior do Estado civil hegeliano e, de outro, a intersubjetividade desfaz a vontade particular na vontade universal concreta, superando a particularidade. Diante deste dilema, o objetivo central é buscar, na *Ciência da Lógica*, o processo lógico que transforma a *substância* em *conceito*, que é a passagem da necessidade para a liberdade, bem como a lógica intrínseca ao desenvolvimento do *conceito* e, seguidamente, acompanhar o desdobramento lógico da *ideia* da liberdade na realidade, como vontade livre (espírito livre) e determinante de figuras efetivas no campo jurídico que, na *Filosofia do Direito*, emergem como condições necessárias para a sua autodeterminação intersubjetiva. A partir destas considerações, a tese defendida será a incompatibilidade da liberdade individual com a intersubjetividade do Estado hegeliano e, conseqüentemente, o predomínio da liberdade espinosana sobre o sujeito livre kantiano no sistema de Hegel.

PALAVRAS-CHAVE – Dialética hegeliana. Ontologia. Autonomia. Liberdade.

FREEDOM OR INTERSUBJECTIVITY: A DILEMMA IN HEGEL'S THOUGHT

ABSTRACT

A dilemma emerging from Hegel's logical-ontological system, from the project proposed in the *Phenomenology of the Spirit* - to unite the necessary substance of Spinoza to the free subject of Kant - is the reconciliation of individual freedom with the determination of universal reason (the idea), or of the particular will with the rational will. For, on the one hand, intersubjectivity is a condition of possibility for the conquest of freedom within the Hegelian civil state, and on the other, intersubjectivity undoes the particular will in the concrete universal will, overcoming particularity. Faced with this dilemma, the central objective is to seek, in the *Science of Logic*, the logical process that transforms substance into concept, which is the passage from necessity to freedom, as well as the logic intrinsic to the development of the concept and then follow the logical unfolding of the idea of freedom in reality, as free will and determinant of effective figures in the legal field that, in the *Philosophy of Right*, emerge as necessary conditions for their self-determination as intersubjectivity. From these considerations, the thesis defended will be the incompatibility of individual freedom with the intersubjectivity of the Hegelian State and, consequently, the predominance of Spinozian freedom over the Kantian free subject in the system.

KEYWORDS – Hegelian dialectics. Ontology. Autonomy. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O PROJETO DE SISTEMA DE HEGEL: CONVERTER A SUBSTÂNCIA NECESSÁRIA DE ESPINOSA EM SUJEITO LIVRE DE KANT	15
1.1 A substância necessária espinosana e a leitura crítica de Hegel	16
1.1.1 Método geométrico	17
1.1.2 Substância idêntica e causalidade necessária	19
1.2 Críticas de Hegel a Kant: formalismo moral e liberdade abstrata	27
1.2.1 Dualidade da liberdade: autolegislação e livre-arbítrio	28
1.2.1.1 Determinação moral apriorística e autolegislação	30
1.2.1.2 Ausência de determinação empírica e livre-arbítrio	33
1.3 O projeto de sistema lógico-ontológico de Hegel	36
2 O ABSOLUTO E A EMERGÊNCIA DA LIBERDADE NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL	38
2.1 A Doutrina do Ser	40
2.2 A Doutrina da Essência	41
2.2.1 A gênese da subjetividade na necessidade absoluta	45
2.2.1.1 Dialética das modalidades: substância como <i>causa sui</i>	47
2.2.2 A gênese da liberdade na relação absoluta: o conceito	50
2.3 A Doutrina do Conceito	56
2.3.1 Universalidade, particularidade, singularidade	56
2.4 Um dilema no sistema hegeliano: liberdade ou intersubjetividade	58

3 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE NA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> DE HEGEL	63
3.1 Introdução à teoria hegeliana do reconhecimento	64
3.1.1 Reconhecimento unilateral	64
3.1.2 Reconhecimento mútuo	68
3.2 A realização da liberdade (vontade livre) no direito	70
3.2.1 Direito abstrato	71
3.2.1.1 O direito: posse e propriedade	73
3.2.1.2 O contrato	75
3.2.1.3 O não-direito e a passagem para a moralidade	76
3.2.2 Moralidade	78
3.2.2.1 O propósito e a responsabilidade	83
3.2.2.2 A intenção e o bem-estar	84
3.2.2.3 O bem e a consciência moral	88
3.2.2.4 Passagem da moralidade para a eticidade	93
3.2.3 Eticidade	95
3.2.3.1 Família: casamento; patrimônio; educação e dissolução	98
3.2.3.1.1 A intersubjetividade na família e a lógica	103
3.2.3.2 Sociedade civil	105
3.2.3.2.1 O sistema de carecimentos	109
3.2.3.2.2 A administração da justiça	112
3.2.3.2.3 A administração pública (polícia) e a corporação	113
3.2.3.3 Estado	117
3.2.3.3.1 Direito político interno	118
3.2.3.3.2 Direito político externo	121
3.2.3.3.3 História universal	122
3.3 Liberdade ou intersubjetividade no Estado	123
CONCLUSÃO.....	126
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

A revolução científica moderna que trouxe a exatidão e o rigor da Matemática para repensar as leis da natureza resultou não apenas em uma nova Física, mas também em novas concepções filosóficas na Epistemologia e na Ética. A concepção de causalidade teleológica herdada de Aristóteles e explicativa do movimento da matéria sucumbe diante das descobertas laboratoriais de Galileu e é substituída pela lei da causalidade necessária. Grande parte da filosofia compartilhou com a ideia de que o movimento dos corpos não é a busca em direção à realização plena do fim imanente em cada um deles, mas sim o efeito necessariamente determinado por causas anteriores a eles. Não haveria contingências nas relações de causa e efeito que movimentam a matéria e que determinam todas as ações existentes no mundo, restando ao mundo natural a eterna consequência do que já estaria previamente determinado.

A liberdade humana tornou-se uma das questões centrais desse período, uma vez que a conciliação entre liberdade e realidade determinística exigiria justificações muito além do senso comum. Dentre as teorias filosóficas explicativas do conceito de liberdade na modernidade está o sistema filosófico-científico de Hegel que, por sua vez, é herdeiro de dois sistemas filosóficos anteriores, o de Espinosa e o de Kant.

Diante da causalidade necessária da natureza, Espinosa elaborou um sistema filosófico-científico monista e determinístico e sustentou a existência de uma única substância, infinita e eterna, que produziria por necessidade interna tudo o que existe no universo. Kant, de outro modo, considerou a conquista moderna da liberdade individual no seu idealismo transcendental. Para tanto, atribuiu um significado próprio à autonomia e, à custa de um dualismo entre liberdade positiva e liberdade negativa, garantiu espaço para o sujeito livre independentemente da causalidade natural.

De outro modo, Hegel defendeu a liberdade como sinônimo de autodeterminação. Reconheceu o avanço de Kant na atribuição de formas determinantes à razão – tanto para o conhecimento da natureza quanto para a liberdade humana –, porém criticou a arquitetônica do idealismo transcendental, identificando problemas estruturais originários na própria fundação e que afetam de modo negativo a razão transcendental tornando-a, de um lado, refém do mundo empírico a ela exterior e, de outro, puramente formal e vazia. O que acarretou em outra deficiência, o dualismo entre natureza e razão.

Hegel quis eliminar o dualismo kantiano. *Pensamento e realidade* não podem mais ser concebidos como logicamente distintos e cada qual regido por suas leis específicas. Neste aspecto, a substância única de Espinosa ganha relevância. O sistema filosófico-científico determinista que Espinosa construiu ao identificar a substância à natureza e também a Deus, significava agora um sistema explicativo da realidade causal necessária que, embora insuficiente para revelar a verdadeira estrutura lógica da natureza e do pensamento, bem como para explicar a liberdade, apresentava a vantagem do monismo sobre o dualismo kantiano.

No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* Hegel expõe, então, seu projeto filosófico-científico: unir a substância necessária de Espinosa e o sujeito livre de Kant em um sistema da liberdade. O resultado hegeliano é a trilogia *Lógica, Natureza e Espírito* que na forma de um idealismo objetivo e absoluto desdobraria dialeticamente a estrutura lógica do pensamento, que é igualmente a do mundo, como processo gradual de emergência da liberdade. Contra a monismo determinista de Espinosa, que não deixa espaço para a liberdade, Hegel quer inserir o sujeito livre kantiano. Contra o sistema kantiano, Hegel quer provar a impossibilidade da determinação autônoma formal e defender a necessidade relacional e substancial como única alternativa de autodeterminação e, portanto, de liberdade. Pretendeu superar o dualismo de Kant com a conciliação da particularidade do agente com a necessária universalidade da razão (da *ideia*), resultando na liberdade objetiva conquistada no reconhecimento recíproco advindo da intersubjetividade.

Na *Ciência da Lógica* Hegel desenvolveu uma autocrítica do pensamento que, pensando a si próprio, se explicita dialeticamente por meio de uma semântica conceitual que culmina na emergência da *ideia* da liberdade. Os sistemas filosóficos de Espinosa e de Kant estão presentes no sistema de modo semelhante a que estão outros conceitos filosóficos precedentes ao desfecho dessa obra, quer seja, como partes ainda insuficientes do desdobramento racional – e, portanto, falsos quando considerados isoladamente – que fazem parte de um sistema lógico dialético mais abrangente e autossuficiente. O resultado da *Lógica* é a conquista da *ideia* da liberdade que, de acordo com o idealismo lógico-ontológico, se realiza na realidade.

É na obra *Filosofia do Direito* que Hegel desdobra a *ideia* da liberdade a partir de determinações racionais do espírito livre (vontade livre) que gradualmente se efetivam no campo jurídico no palco da história universal. A liberdade é então vinculada à dinâmica intersubjetiva geradora do mútuo reconhecimento, o que significa que

ninguém é efetivamente livre sem a mediação e o reconhecimento intersubjetivos realizados nas instâncias mediadoras presentes na sociedade e no Estado; significa que a vontade individual deve ter o reconhecimento das demais vontades coexistentes de uma comunidade para ser vontade livre e objetiva.

Um dilema que emerge do sistema lógico-ontológico de Hegel, construído como um idealismo objetivo e absoluto que se concretiza no terreno do Direito, é a conciliação da liberdade individual com a determinação da razão universal (a *ideia*), ou, da vontade particular com a vontade racional. Pois, de um lado, a intersubjetividade é condição de possibilidade para a conquista da liberdade objetiva e, de outro, a intersubjetividade desfaz a vontade particular na vontade universal, superando a particularidade. Como garantir ambos, a liberdade particular, condição necessária para que o sujeito seja senhor de seus próprios atos, com a intersubjetividade geradora do reconhecimento recíproco?

Diante desse dilema, o objetivo central que segue o presente texto é buscar, na *Ciência da Lógica*, o processo da emergência do *conceito* bem como a lógica intrínseca ao seu desenvolvimento e, seguidamente, acompanhar o desdobramento lógico da *ideia* da liberdade na realidade que, na *Filosofia do Direito*, se apresenta como vontade livre e determinante de figuras efetivas no Direito – que são condições necessárias para sua autodeterminação enquanto intersubjetividade. A partir dessas considerações, e também da análise da herança crítica de Espinosa e de Kant em Hegel, a tese defendida será a incompatibilidade da liberdade individual – tal como constituinte do sujeito livre kantiano – com o Estado civil do sistema hegeliano e, conseqüentemente, o predomínio do conceito espinosano de liberdade em detrimento do conceito kantiano no sistema.

Para alcançar o objetivo e a tese propostos, três capítulos se seguem. O primeiro traz a leitura crítica de Hegel aos sistemas de Espinosa e de Kant, com o objetivo de mostrar em que medida o sistema destes autores é considerado por Hegel como insuficiente para a explicação da verdadeira estrutura lógica do pensamento e do mundo – cuja lógica é a liberdade –, ao mesmo tempo em que busca resgatar a herança de ambos na filosofia hegeliana. O segundo capítulo se concentra na análise da lógica das modalidades – desdobrada na Doutrina da Essência (segundo livro da *Ciência da Lógica*) – e aponta a emergência da substância, na *necessidade absoluta*, como pivô do dilema entre liberdade e intersubjetividade; na sequência, importa observar o processo de mediação recíproca entre substâncias e a decorrente

transformação da *substância* em *conceito* (passagem da necessidade para a liberdade). Finalmente, o terceiro capítulo explicita o desdobramento da ideia da liberdade na realidade jurídica, conforme exposto na *Filosofia do Direito* e em consonância com a Lógica, com o objetivo de analisar a realização da vontade livre na forma de determinações racionais do Direito – responsáveis pela constituição da concretude ética de um povo, cujo conteúdo cultural é conquista da intersubjetividade no curso da história universal.

1 O PROJETO DE SISTEMA DE HEGEL: CONVERTER A SUBSTÂNCIA NECESSÁRIA DE ESPINOSA EM SUJEITO LIVRE DE KANT

Pensador de seu tempo, Espinosa aceitou a concepção determinística da natureza e por isso compreendeu e explicou questões éticas e epistemológicas a partir dessa racionalidade científica. Elevar a Filosofia à ciência e elaborar um revolucionário sistema filosófico-científico construído com uma metodologia tão precisa e indubitável quanto a nova ciência passou a ser seu principal empreendimento, cujo resultado principal está inscrito na obra *Ética*. Com postura crítica acusou a filosofia moral da época de alicerçar-se em falsas concepções responsáveis por séculos de superstições e pela crença de que o ser humano detém o total controle de suas ações quando, na verdade, o sujeito, ao contrário de ser o senhor de suas ações, é completamente determinado pelas leis da natureza.

Kant deu um passo além de Espinosa e da metafísica tradicional e avançou significativamente os terrenos da Epistemologia e da Ética. Ao analisar criticamente a razão e a ela conferir uma estrutura transcendental, reinventou o conhecimento e o comportamento do sujeito racional no mundo. A partir de uma racionalidade aprioristicamente estruturada, Kant elaborou um sistema filosófico-científico que seria capaz de resolver dois problemas filosóficos aparentemente insolúveis em sua época: explicar o conhecimento universal e necessário que a Física de Newton vinha conquistando e direcionar as ações humanas à moralidade e à liberdade.

Hegel acusou a filosofia de seu tempo, especialmente a kantiana, de elevar a ideia à pura abstração e criar um abismo entre a razão e a realidade. O dualismo kantiano entre ideia e realidade, sujeito e objeto, resultou no formalismo moral e na liberdade abstrata. Para Hegel, é tarefa da filosofia reatar o elo perdido entre ideia e realidade e reconhecer que o pensamento é a mesma totalidade racional expressa no mundo. E que essa totalidade racional e substancial é a própria liberdade.

Diversamente de Kant, Hegel compreendeu a ciência filosófica como o saber que se ocupa propriamente da razão (*ideia*) enquanto puro pensamento e igualmente enquanto realidade; concebeu a estrutura lógica do pensamento igualmente como estrutura lógica efetivada no mundo. Neste ponto, Hegel afasta-se do dualismo de Kant e aproxima-se do monismo absoluto de Espinosa. Contudo, se de um lado o sistema absoluto de Espinosa tem a vantagem do monismo, de outro tem o problema do determinismo rígido e, conseqüentemente, da falta de contingências, o que

compromete a liberdade. Neste ponto, Hegel afasta-se de Espinosa e busca o sujeito livre de Kant.

Assim, Hegel empreende a tarefa de unir a substância única de Espinosa ao sujeito livre de Kant, conforme expõe no Prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito*. “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (HEGEL, 2012, §17). Este o seu projeto de sistema.

Para a compreensão do propósito de Hegel de construir um sistema filosófico-científico monista – imerso na razão determinística característica da modernidade –, no qual emerge o sujeito livre, bem como para a avaliação do êxito de seu resultado, é importante explicitar a leitura crítica do autor aos sistemas filosóficos de Espinosa e de Kant – especificamente no que se refere ao seu projeto – para, posteriormente, adentrar propriamente na análise do seu sistema, no que diz respeito à gênese lógica da liberdade e à sua concretização na realidade.

1.1 A substância necessária espinosana e a leitura crítica de Hegel

Hegel alcança o conceito de absoluto de modo diverso de Espinosa, por isso o significado não será exatamente o mesmo para ambos os autores. Espinosa já inicia seu sistema com o conceito de absoluto que é também substância e que é *causa sui*, ou seja, sua essência envolve também sua existência. Substância que é unidade idêntica e absoluta, uma vez que nada há fora dela. Em Hegel o absoluto não é o início do sistema e tampouco é sinônimo de substância absoluta, mas resultado do desdobramento do ser – de início indeterminado, que a partir de seu próprio movimento se põe como essência e como aparência e, então, como síntese de ambas em *relação essencial*. A unidade do absoluto de Hegel não é autoidêntica, mas interiormente diversificada e potencialmente capaz de ultrapassar a objetividade e atingir a subjetividade.

Um dos problemas do sistema de Espinosa que é alvo da crítica de Hegel é o método geométrico utilizado para expor a substância com seus atributos e modos (o absoluto). Para Hegel, tal metodologia não dá conta de explicitar o verdadeiro e necessário desdobramento interno do absoluto por meio do qual a razão dialética faz

a passagem de um conceito aos outros, isto é, do conceito de substância para os conceitos de atributos e modos. Por isso Espinosa teria iniciado seu sistema com a exposição de definições universais dadas, por não conseguir mostrar a origem delas, nem tampouco como foram deduzidas.

Outra crítica de Hegel, e mais relevante, é a incapacidade do método espinosano de explicitar o momento final e necessário do desdobramento do sistema, momento da síntese – que é o retorno do ser (particular) à essência (universal).

1.1.1 Método geométrico

A *Ética* tem uma estrutura formal diferente da maioria dos textos filosóficos modernos. Espinosa, ao invés de usar um texto em prosa com parágrafos e capítulos, optou pela demonstração por meio do método geométrico, o mesmo utilizado nas ciências matemáticas. Espinosa acreditou ser o método geométrico responsável por conduzir o raciocínio sistemático do leitor e o levar inevitavelmente a acompanhar o desdobramento dedutivo necessário da cadeia causal inerente à natureza e, portanto, a tudo o que existe.¹

A verdade deveria emergir do raciocínio lógico-dedutivo do leitor, por isso Espinosa empreendeu a *Ética* não só como uma teoria sobre a verdade essencial da realidade, mas também como atividade. A substância assume assim uma dupla face: é *natura naturans* (ativa) e *natura naturata* (passiva). As ideias da *Ética* são dedutivamente ordenadas evidenciando conexões necessárias entre elas e, portanto, exigindo que o leitor acompanhe e compreenda como uma ideia se segue logicamente de outra. Este duplo caráter mostra-se relevante no idealismo hegeliano: a verdadeira ideia não está por trás de alguma representação, nem tampouco é uma imagem na mente humana, mas é a própria manifestação da realidade.² Ou, a ideia é uma atividade do pensamento que revela a verdade não apenas do pensamento mas também do mundo.

Espinosa redige a *Ética* em modelo geométrico também para mostrar que o rigor matemático governa não só a natureza mas também a mente. A lei causal

¹ Conforme observa Nadler: “Embora o formato geométrico sirva bem para captar a natureza rigorosamente dedutiva do raciocínio de Espinosa, não deve ser confundido com um argumento *a priori*. Muitos dos elementos [...] têm uma origem empírica, seja nos sentidos, seja na imaginação.” (NADLER, 2006, p. 51, tradução nossa).

² Para Hegel, contudo, a *ideia* só se manifesta na realidade enquanto *conceito* efetivado.

compreendida como necessária para a emergência de tudo o que existe na natureza seria a mesma a operar nas ideias na mente; a diferença se colocaria nos respectivos atributos a partir dos quais são concebidas: o atributo do corpo e o do pensamento. O determinismo da natureza segue um caminho descendente nessa obra, vem dos primeiros princípios eternos e infinitos constituintes da natureza e atinge todos os seus modos finitos externados na realidade.³ O método geométrico aplicado à substância deve revelar a estrutura essencial e as conexões causais a ela inerentes e ainda, paralelamente, a essência da mente humana, o que resultará em uma peculiar e controversa concepção de liberdade.

Hegel critica a metodologia de Espinosa na medida em que definições e axiomas são tomados como dados, sem a devida explicitação interna – como também faria Kant, posteriormente, em relação às categorias lógicas do entendimento. Para Hegel, Espinosa (e depois Kant) pressupõe alguns conceitos como verdades primeiras, como fundamento último, sem a devida crítica e atenção à totalidade da razão.

Segundo essa crítica hegeliana, não há como Espinosa justificar o agente livre em uma substância que se determina exclusivamente pela negação e absorção do outro (os modos), ou seja, por um processo de heterodeterminação – liderado pela lei da causalidade – no qual o determinante (*natura naturans* e infinito) se manifesta por meio do que ela não é (*natura naturata* e finita), impossibilitando a reflexão do ser no seu outro (não-ser) e assim impedindo a autodeterminação do ser individual. Espinosa estaria pensando a substância como alguém que está fora dela, sendo impossível justificar adequadamente a inserção do ser pensante no seu interior.

A crítica metodológica de Hegel enfatiza, portanto, o problema de um método que se prende ao uso exclusivo do entendimento que, quando atua sozinho, impede a participação ativa e positiva da razão especulativa, impedindo que a substância alcance a plenitude de sua manifestação a partir da verdadeira lógica que lhe é inerente. Pensar a substância como essencialidade indeterminada que se manifesta de modo causal, isto é, atributos essenciais (causas) que se explicitam em múltiplos modos (efeitos necessários) – que são negações da própria essência – é, segundo Hegel, entrar em *má infinitude*, gerando cadeias lineares que se estendem infinitamente e que, sem a devida síntese (o retorno do não-ser à essencialidade)

³ O formato geométrico da *Ética* começa com as definições. São elas que estabelecem o significado essencial dos principais termos; são elas que dizem o que algo é e, por isso, são a base do sistema. Na sequência Espinosa explicita os axiomas, seguidos de suas proposições.

jamais alcançarão a plena autodeterminação. E aqui, como consequência, Hegel estende uma segunda crítica à substância: a ausência de liberdade no sistema de Espinosa.

1.1.2 Substância idêntica e causalidade necessária

A questão central da *Ética* espinosana foi responder qual deve ser a correta conduta do ser humano – submetido à lei causal necessária – para alcançar o equilíbrio possível entre necessidade e liberdade. No entanto, como se trata de uma obra sistemática e inovadora resultante da aplicação do método geométrico na Filosofia, Espinosa precisou ir além do terreno da ética e engendrou em seu sistema também questões ontológicas e epistemológicas. A *Ética* reúne assim o determinismo causal da ciência moderna à intuição filosófica ousada e aguçada de Espinosa e traz como resultado um sistema filosófico-científico necessitarista, que é substância autoidêntica – e também Deus e natureza – sem espaço para a contingência. Sistema que é o próprio absoluto, e que será inspirador de grandes pensadores do idealismo alemão, como o jovem Schelling e Hegel.

Três termos principais sustentam o sistema espinosano: a *substância* única que se manifesta em *atributos* e *modos*. De um lado, as primeiras definições trabalhadas no sistema explicitam o que é a substância, questão aparentemente metafísica e sem conexão direta com a realidade. Porém, de outro, os infinitos atributos que constituem sua essência se estendem em modos finitos e particulares que constituem toda a natureza.

Na Parte I da *Ética* Espinosa ocupa-se em demonstrar, por meio do método geométrico, que a substância compreendida ao modo dos geômetras é o verdadeiro fundamento do sistema filosófico-científico. Quer também provar que as definições de substância teorizadas por Aristóteles e por Descartes são incorretas porque são incapazes tanto de fundamentar um verdadeiro sistema lógico como de serem derivadas do verdadeiro fundamento.

Para explicitar o fundamento, Espinosa parte da ideia de que nada pode ser pressuposto que não seja por si mesmo autoevidente ou manifestamente conhecido. Ele entende que as boas definições não são apenas aquelas já inerentes à própria linguagem, analíticas e tautológicas, mas também aquelas dadas na experiência, isto é, as que descrevem precisamente a realidade. A substância única – que deve ser

infinita e causa de si mesma (*causa sui*) – deve então incluir todos os seres finitos como modos de ser dela mesma. Para isso as duas primeiras definições tratam, respectivamente, da autocausação, entendida como aquilo cuja essência envolve a existência, e da finitude, entendida como aquilo que pode ser limitado por algo de mesma natureza.⁴

O argumento ontológico presente na filosofia espinosana é plausível para Hegel. A substância que é, também existe. No entanto, Hegel critica a ausência do desdobramento lógico nessa argumentação; a exposição dedutiva de Espinosa não seria suficiente para explicar a lógica interna que opera na explicitação da substância em atributos e modos, uma vez que não os insere como desdobramentos lógicos imanentes movidos pela contradição dialética do pensamento especulativo.

Na terceira definição da *Ética* o leitor encontra a definição de substância como *aquilo que é concebido por si mesmo*, e na sequência, o atributo (“aquilo que um intelecto é capaz de perceber na essencialidade da substância”) e o modo (“as modificações da substância”).⁵ Portanto, os atributos são as expressões essenciais da substância percebidos por um intelecto. A substância é descrita pelo autor como *em si e por si mesma*. Ou seja, ela não depende de nenhuma outra substância ou outra coisa qualquer para existir ou mesmo para ter significado. E é constituída essencialmente de atributos, que por sua vez se manifestam de diferentes modos.⁶

⁴ Conforme Espinosa: “D1: Por aquela que é autocausada, entendo aquela cuja essência envolve a existência, ou aquilo cuja natureza só é concebível como existente. D2: Uma coisa é chamada finita após seu tipo, quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza; por exemplo, um corpo é chamado finito porque sempre concebemos outro corpo maior. Assim, também, um pensamento é limitado por outro pensamento, mas um corpo não é limitado pelo pensamento, nem um pensamento pelo corpo.” (1985, p. 408, tradução nossa).

⁵ Espinosa diz: “D3: Por substância, entendo o que é em si, e é concebido por si mesmo; em outras palavras, aquilo cuja concepção pode ser formada independentemente de qualquer outra concepção. D4: Por atributo, entendo aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância. D5: Por modo, entendo as modificações (‘afecções’) da substância, ou aquilo que existe em, e é concebido através de algo diferente de si mesmo.” (1985, p. 408-9, tradução nossa).

⁶ A influência do vocabulário filosófico de Aristóteles – especialmente os termos substância e atributo – é visível nessas definições de Espinosa. Contudo, a significação que Espinosa atribuiu a alguns vocábulos presentes não só em Aristóteles mas na tradição filosófica de um modo geral – com destaque na filosofia de Descartes – é essencialmente diferente da definição herdada. E essa diferenciação semântica implantada já na base do sistema filosófico-científico será responsável por consequências revolucionárias em todos os campos – ontológico, epistemológico e ético –, como será posteriormente explicitado. Os atributos da teoria aristotélica – isto é, as características mutáveis que estão em todas as substâncias particulares e independentes existentes na realidade – agora são apresentados como modos da substância. Mas na filosofia espinosana esses modos são os próprios corpos individuais que experienciamos no mundo e que agora, ao invés de serem compreendidos como substâncias independentes umas das outras e com acidentes mutáveis, são revelados como modificações da substância única. Os modos não podem, portanto, ser em si como a substância é em si, uma vez que eles só podem ser concebidos em algo. Por isso, os modos são concebidos como condicionados pela substância que, por sua vez, é incondicionada, e que em sua forma mais pura é indeterminada.

Para Hegel, compreender o pensamento e a extensão como atributos essenciais da substância, junto com Espinosa, e as coisas no mundo como manifestações negativas desses atributos que se estendem por meio de uma lógica geométrica, linear e causal, e que jamais retornam à própria substância inicial, é ficar limitado à lógica do entendimento e não dar a devida atenção para a amplitude especulativa da razão.

Hegel quer mostrar que uma coisa qualquer no mundo só poderá ser autossustentada e, então, existir efetivamente, se for constituída a partir de determinações da reflexão interna da totalidade única (o absoluto), e não exclusivamente por meio relações externas de heterodeterminação. Também o sujeito, que Espinosa considera como modo (finito) dos atributos pensamento e extensão (infinitos), jamais poderá explicar sua origem num sistema externo a ele próprio, sem o desdobramento lógico inerente, interno e necessário, entre *natura naturans* e *natura naturata*. Por isso, o fundamento deve ser primeiro e último.

Até a quinta definição da *Ética* o que há é uma substância autocausada e existente, manifestada por meio de atributos essencialmente diferentes e cada qual, por sua vez, expressando modos finitos. Espinosa ainda não conceituou a substância como Deus e como natureza. Na sexta definição afirma Deus como um ser infinito e eterno, sem deduzir ainda que Deus é a própria substância una.⁷

Cabe observar que é a primeira vez que Espinosa usa o termo infinito, e que atribui infinitude primeiramente a Deus. Anteriormente aparece apenas a ideia de finitude (na segunda definição). No decorrer da Parte I a preocupação do autor será explicar porque a substância não pode ser finita e, então, identificá-la com Deus. Mas antes disso, quer provar a unicidade da substância.

Afinal, o que há de logicamente incorreto no dualismo cartesiano? Por que não aceitar a redução das múltiplas substâncias aristotélicas aos dois tipos essenciais, pensamento e extensão? Por que reduzir ainda mais a ponto de afirmar que pensamento e extensão, ao invés de serem duas substâncias de naturezas distintas, são apenas atributos de uma única substância?

A unicidade da substância é uma necessidade lógica para Espinosa. Se as definições (devidamente articuladas entre si) e os axiomas (autoevidentes) não esclarecem de modo suficiente esta necessidade, Espinosa fornece ainda um outro

⁷ Segundo Espinosa: “D6: Por Deus, quero dizer um ser absolutamente infinito - isto é, uma substância que consiste em atributos infinitos, dos quais cada um expressa a eterna e infinita essencialidade.” (1985, p. 409, tradução nossa).

elemento, as proposições – presentes em toda a obra – cujo conteúdo, sempre acompanhado de sua respectiva demonstração, deve garantir maior robustez e inteligibilidade ao sistema filosófico-científico.⁸

Espinosa reforça a anterioridade da substância em relação aos seus modos na primeira proposição. Vale insistir neste ponto que a substância – autocausada – é logicamente anterior aos seus modos (conforme as primeiras definições), pois a substância é em si e os modos são em algo, ou seja, na própria substância.⁹

A lembrança da quarta definição presente no início da *Ética* [“por atributo, entendo aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância” (1985, p. 408, tradução nossa)] importa para o entendimento da segunda e da terceira proposições do autor. Como o atributo é a própria essência da substância, duas substâncias com diferentes essências não podem ter nada em comum e nem podem ser causa uma da outra. Não há relação epistemológica ou ontológica entre ambas.

Mas as substâncias também poderiam se diferenciar – se não pelos atributos que lhes são essenciais – pela expressão de modos distintos. Entretanto, na quinta definição acima citada, Espinosa já havia antecipado que os modos são posteriores à substância, o que significa dizer também que a presença de modos distintos não é suficiente para garantir a possibilidade de duas ou mais substâncias, pois poderia ser o caso de uma única substância se manifestando de diferentes modos. Os modos não ajudam na compreensão da essencialidade da substância, uma vez que ela é inteligível por ela mesma (autocausada) e os seus modos apenas expressões subsequentes.

As quatro primeiras proposições não são radicalmente distintas da teoria de Descartes. Contudo, a quinta proposição ataca diretamente a tese cartesiana – de que

⁸ Nadler explica: “Ao final do trabalho, todas as proposições de Spinoza são, por meio de suas respectivas demonstrações, consideradas como estabelecidas não apenas com um alto grau de probabilidade, mas com certeza absoluta e objetiva. Spinoza não pretende oferecer apenas um argumento válido para um conjunto de reivindicações internamente consistentes. Em vez disso, ele acredita que a *Ética* representa um argumento sólido para o que é a verdade filosófica.” (2006, cap. II, tradução nossa).

⁹ Para a correta compreensão lógica dessa crítica ao dualismo cartesiano, e a conseqüente defesa de uma substância una, vale a leitura das cinco primeiras proposições (localizadas na sequência das definições da Parte I). “PROP. I. Substância é por natureza anterior às suas modificações. PROP. II. Duas substâncias cujos atributos são diferentes não têm nada em comum. PROP. III. Coisas que não têm nada em comum não podem ser uma causa da outra. PROP. IV. Duas ou mais coisas distintas distinguem-se uma da outra pela diferença dos atributos das substâncias, ou pela diferença de suas modificações. PROP. V. Não pode existir no universo duas ou mais substâncias que tenham a mesma natureza ou atributo. PROP. VI. Uma substância não pode ser produzida por outra substância.” (1985, p. 410-11, tradução nossa).

o mundo é composto por inúmeras substâncias pensantes e por inúmeras substâncias extensas – pois afirma que para cada essência ou atributo só pode haver uma substância e não mais do que uma. O que significa dizer que, sendo o atributo a própria essência ou a própria natureza da substância, não pode haver duas ou mais substâncias pensantes e nem mesmo duas ou mais substâncias corpóreas.

O próximo passo de Espinosa será conferir infinitude à substância, passo possível a essa altura, pois ele já antecipou no início da construção do sistema, na segunda definição, que uma coisa é finita somente quando pode ser limitada por outra coisa de mesma natureza. É impossível o pensamento limitar a matéria ou a matéria limitar o pensamento. Logo, a finitude de uma substância dependeria da existência de outra(s) substância(s) de mesma natureza para limitá-la. Assim, da junção da segunda definição com a quinta proposição acima, que afirma que não podem existir duas substâncias de mesma natureza – de modo que uma pudesse limitar a outra –, resulta a tese da infinitude necessária da substância. Pois, se uma substância não pode ser limitada ou finita, ela é ilimitada ou infinita.

É preciso lembrar que a substância, por ser causa de si mesma (*causa sui*), tem uma essência que envolve existência, logo, além de infinita é eterna. Ou seja, a substância nunca deixará de existir, sua existência é absoluta, pois deixar de existir só tem sentido para coisas que são finitas, para coisas que têm certa duração no tempo. Se a substância é infinita, por não ter começo nem fim, é também eterna.

Nesse sentido, as coisas corpóreas presentes no mundo físico não podem ser substâncias, pois elas têm a mesma natureza extensa. Tudo isso, entretanto, ainda parece não contrariar o dualismo, pois poderia haver duas substâncias cada qual com seu atributo particular, extensão e pensamento por exemplo.¹⁰ Na verdade, não contraria nem mesmo uma eventual hipótese que defendesse a existência de

¹⁰ A deflação na substância já havia sido antecipada por Descartes que, apesar de também conceber o mundo como uma multiplicidade de substâncias individuais com características mutáveis, reduziu todas elas a somente duas: o pensamento (*res cogitans*) e a extensão (*res extensa*). Pensamento e extensão seriam substâncias de diferentes naturezas e também com regras distintas de ação, portanto, irreduzíveis uma à outra e completamente independentes uma da outra. Descartes inaugurou um novo período no pensamento ocidental e também trouxe com ele um novo problema para a filosofia, o dualismo mente/corpo. Deflacionando ainda mais o sistema, Espinosa quer demonstrar que pensamento e extensão não são duas substâncias distintas e independentes, mas apenas duas diferentes maneiras de manifestação da substância una: como o atributo pensamento e como o atributo corpo. Apesar da proximidade com Descartes, a diferença já se destaca na base do sistema de Espinosa, que passa a ser a própria substância una (Deus/natureza) e não mais o puro pensamento. A mudança da base mudará também a estrutura que não será dualista como a cartesiana, mas monista.

inúmeras substâncias que não compartilham de um mesmo atributo ou de uma mesma natureza. Como provar a necessidade de uma única substância?

Para a melhor compreensão da demonstração da necessidade da existência de uma única substância, eterna e infinita, que será identificada a Deus, é preciso prosseguir um pouco mais nas proposições da *Ética*. A sétima e a oitava proposições afirmam a existência e a infinitude necessárias ao conceito de substância, já discutido anteriormente.¹¹ A nona proposição, contudo, traz uma informação a mais sobre os atributos: afirma que uma substância pode ter mais de um atributo.¹² Anteriormente Espinosa defendeu que duas substâncias com atributos diferentes não têm nada em comum (corpo e pensamento, por exemplo), o que não significa dizer que uma mesma substância não possa ser constituída de distintos atributos, pois poderia ter infinitos. E, conforme a sexta definição, se uma substância possuir infinitos atributos ela mesma seria infinita, e então, seria propriamente Deus.

Espinosa afirma a existência necessária de Deus na décima primeira proposição para depois, finalmente, comprovar sua unicidade: “Deus, ou uma substância composta de atributos infinitos, cada um dos quais expressa a essência eterna e infinita, necessariamente existe.” (1985, p. 417, tradução nossa).

A demonstração não pretende ser, e não é, do mesmo tipo da argumentação ontológica presente na tradição filosófica, pois não parte do conceito de Deus como um ser perfeito para dele retirar a existência necessária. Ao contrário, insiste que é preciso partir de boas e claras definições no início do sistema. Por isso a preocupação primeira é esclarecer a autocausação da substância para depois demonstrar que essa substância é necessariamente existente e também possui infinitos atributos necessariamente existentes. Só posteriormente Espinosa identifica essa substância com Deus.

Hegel critica a afirmação de Espinosa sobre os infinitos atributos. Pelo método geométrico o entendimento apenas analisa os atributos da extensão e do pensamento como manifestações dadas a ele, sem deduzi-los da substância una. E ainda, apesar de Espinosa argumentar sobre a existência de infinitos atributos – que conteriam o mesmo conteúdo, porém sob diferentes aspectos –, seu sistema lógico explicitado na

¹¹ Segundo Espinosa: “PROP. VII. Pertence à natureza de uma substância existir. PROP. VIII. Toda substância é necessariamente infinita.” (1985, p. 412, tradução nossa).

¹² Espinosa explica: “PROP. IX. Quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, mais atributos lhe pertencem. PROP. X. Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo.” (1985, p. 416, tradução nossa).

Ética restringe-se, diz Hegel, unicamente a dois, extensão e pensamento, originados como manifestações externas da substância e capazes de serem compreendidos por meio do entendimento, entretanto, sem a possibilidade de serem desdobrados a partir de seu fundamento (e por meio da razão especulativa).

As demais proposições da *Ética* espinosana, da décima primeira à décima quarta, preocupam-se em demonstrar a unicidade de Deus.¹³ A argumentação que segue é que, se a substância – que Espinosa reconhece como Deus – tem infinitos atributos, cada qual com essência eterna e infinita, não poderia haver outra substância, pois qualquer outra substância deveria possuir um ou vários atributos, porém, este ou estes atributos ou quaisquer outros devem ser constituintes da substância infinita, caso contrário, ela não seria infinita. Conforme já explicitado pelo autor na quinta proposição, não há duas substâncias com mesmo atributo ou mesma natureza.

A décima quarta proposição finalmente afirma a unicidade de Deus como substância única, afinal, uma substância outra qualquer não poderia ser nada além do que é Deus, pois Deus é tudo. Assim, a única substância/Deus infinita e eterna, que fundamenta o sistema, é princípio não apenas lógico mas também ontológico. Disso decorre que todas as coisas que existem, incluindo os seres humanos, são modos da substância/Deus, são manifestações de sua necessidade determinística. Cada modo finito é apenas expressão parcial de um mesmo poder infinito e que se manifesta na mente pelo atributo do pensamento e no corpo pelo atributo da extensão.

Espinosa conclui com a defesa de um monismo determinístico. Há uma substância que é única, infinita e eterna e que produz por necessidade interna tudo o que existe no universo. Tudo o que existe e o que pode existir está inserido de modo imanente na natureza. Nada há fora dela e tudo o que há é por ela determinado. Não há indeterminação ou mesmo algo que pudesse ser por ela subdeterminado. E se o mundo não mostra coisas idênticas, mas bastante diferentes entre si, é justamente devido aos infinitos modos de manifestação da substância una. É por isso que Espinosa explica os modos como afecções, isto é, como características distintas e mutáveis por meio das quais a substância se expressa.¹⁴

¹³ Conforme Espinosa: “PROP. XII. Nenhum atributo de uma substância pode ser verdadeiramente concebido do qual siga que a substância possa ser dividida. PROP. XIII. Uma substância absolutamente infinita é indivisível. PROP. XIV. Deus é a única substância que pode existir ou ser concebida.” (1985, p. 419, tradução nossa).

¹⁴ A defesa de um sistema determinístico conduziu Espinosa a uma batalha contra a teoria finalística da natureza, como a defendida por Aristóteles e incorporada na tradição medieval. Segundo ele, o pensamento de que as ações no mundo ocorrem de um modo e não de outro, e que assim acontece

Segundo Hegel, Espinosa encontra apenas o idêntico no absoluto porque o pensa apenas de modo externo, ou seja, sem o devido desdobramento interno que lhe é inerente. Por isso o resultado é um absoluto apreendido pelo sujeito como unidade necessária, infinita e efetiva, que se manifesta em acidentalidades finitas incapazes de plena determinação. Na concepção hegeliana, a compreensão exclusivamente externa da relação entre o ser (o absoluto infinito) e o não-ser (sua explicitação finita) não permite que o pensamento alcance a relação interna mais profunda e co-originária existente entre ambos.

A tese de Espinosa, verdadeira diz Hegel, de que determinar é negar, não foi levada às suas últimas consequências, pois carece de síntese. Ou, de outro modo, apesar de o método espinosano acertar em determinar por meio da negação – os modos são manifestações negativas (não-ser) da substância (ser) – não acerta em concluir o sistema sem considerar uma segunda negação (a negação da negação), também necessária para completar o processo lógico de autodeterminação, mas agora, como autorreflexão positiva da substância. Espinosa não teria percebido a ausência da síntese porque usou um método analítico que é característico do entendimento e, portanto, limitado à lógica da não-contradição. De fato, posteriormente Kant expôs as contradições que o pensamento especulativo alcança quando ultrapassa os limites do entendimento. Contudo, Hegel quer explicitar no seu sistema filosófico que as contradições da razão especulativa devem se somar ao entendimento para que o processo de autodeterminação racional se conclua.

Espinosa não conseguiu inserir a liberdade no seu sistema filosófico porque também faltou a ele, sob o olhar de Hegel, o conhecimento da individualidade, esta conquista da história moderna que finalmente põe em destaque o ser humano como indivíduo autônomo e capaz de coexistir livremente, conforme teorizado no sistema filosófico kantiano. Qualquer sistema que reclame cientificidade precisa considerar as grandes conquistas da história, argumenta Hegel, que acredita na história universal não apenas como um amontoado de fatos desconexos que aconteceram desordenadamente e sem nenhuma lógica inerente a eles, mas como o

para suprir as necessidades humanas, é mais uma ilusão antropocêntrica, dentre outras, responsável por consequências desastrosas para a humanidade, tanto no campo religioso quanto no campo ético/político. A ideia de que o ser humano tem uma finalidade inerente e distinta das outras coisas existentes, relida ao modo judaico-cristão, conferiu ao humano um *status* superior em relação a tudo que existe subordinando todas as coisas a ele, e ele, por sua vez, subordinado unicamente a uma entidade metafísica.

desdobramento do princípio da liberdade acompanhado do progressivo despertar humano da consciência deste princípio.¹⁵

Para Hegel, Kant não conseguiu explicitar a verdadeira liberdade – que é substancial – devido ao formalismo decorrente do dualismo entre a razão e a realidade. Porém, Kant teve o grande mérito de apontar o caminho e inserir o sujeito livre no sistema racional.

1.2 Críticas de Hegel a Kant: formalismo moral e liberdade abstrata

A exigência kantiana de uma razão prática pura e determinante da vontade para assegurar o agir moral do sujeito e também sua liberdade é decorrente da visão determinística da natureza característica de sua época. Para garantir na epistemologia a universalidade e a necessidade do conhecimento científico, bem como na ética a liberdade e a moralidade do sujeito, Kant sustentou um idealismo transcendental e abriu um dualismo no seu sistema filosófico entre a natureza e a razão. De acordo com o idealismo moral kantiano, a razão universal, por si só, é capaz de determinar o sujeito, ou seja, a forma pura da razão universal (a ideia) tem força normativa determinante da vontade do sujeito, sem qualquer interferência ou condicionamento da empiria.

O dualismo de Kant resultou, no campo epistemológico (conforme sua *Crítica da razão pura*), na impossibilidade do conhecimento absoluto, na inacessibilidade da *coisa-em-si*, e, no campo ético (conforme sua *Crítica da razão prática*), na dupla determinação da vontade: vontade determinada pela razão prática pura (autolegislação moral) e vontade determinada pela razão prática (liberdade prática, negativa, ou livre-arbítrio).

Hegel quer inserir no seu sistema o sujeito livre kantiano, a individualidade conquistada na história moderna, porém, não aceita nem o formalismo moral nem a liberdade negativa (abstrata) como última palavra para a ação humana. Ambos são, sim, momentos necessários para a autodeterminação subjetiva, porém, insuficientes para alcançar o agir livre e moral.

¹⁵ Cf. HEGEL, Georg W.F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. – 2 ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 55.

Um sistema filosófico que seja condizente com a história e capaz de explicitar as determinações essenciais e necessárias contidas no seu interior precisa superar a subjetividade formal e chegar à objetividade, o que para Hegel consiste em ultrapassar o nível abstrato do entendimento e alcançar a substancialidade da razão. Na explicitação de seu sistema de filosofia, Hegel procurará provar a necessidade do conteúdo racional para a diferenciação das ações morais e imorais. De acordo com seu sistema, ficar preso à subjetividade, à razão formal, é arriscar tomar o que é imoral por moral, pois na abstração todas as ações poderiam ser consideradas como ações morais; os princípios éticos são, em seu sistema, substanciais e empiricamente constituídos pela história.

Para compreender o lugar da liberdade no sistema lógico-ontológico de Hegel, segundo o seu projeto de sistema, e verificar se (ou em que medida) o sujeito livre de Kant está nele assegurado, é importante a exposição do conceito de liberdade kantiano, acompanhada da leitura crítica de Hegel.

1.2.1 Dualidade da liberdade: autolegislação e livre-arbítrio

Diversamente de Espinosa, que defendeu a submissão do sujeito ao determinismo causal da natureza e precisou formular um conceito revolucionário e contraintuitivo de liberdade – incompatível com a noção de livre-arbítrio –, Kant inseriu a determinação em uma razão transcendental de um sistema idealista que, no campo da epistemologia, legitimaria as verdades científicas por meio de categorias formais do entendimento e, no campo da ética, regularia o comportamento autônomo por meio da lei moral da razão. Também diversamente de Espinosa, Kant inicia o sistema com o sujeito finito e não com o absoluto infinito. O sujeito racional, limitado por um mundo real e externo a ele, e não produzido por ele, é quem deve ser o início, e não um Deus infinito do qual temos apenas uma ideia, ausente de objetividade.

Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant quer determinar o princípio supremo da moralidade, a lei moral que rege as ações morais de todos os seres humanos, pois afirma haver uma vontade que é pura, não condicionada por princípios ou fatores externos ao agente: “nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.” (1974, p. 203). Outras virtudes como a capacidade de julgar, a coragem, o conhecimento, entre outras, não podem ser absolutas, pois dependem de seu uso e

assim tornam-se relativas. A vontade boa, aquela que age segundo a lei moral, é a única com valor absoluto, com valor em si mesma.¹⁶

No decorrer da *Fundamentação*, Kant expõe o procedimento determinante da ação moral por meio de formulações imperativas. No entanto, há subjacente a isso o problema da possibilidade e da fundamentação de uma vontade boa (ou pura). Como poderia existir uma vontade pura e livre, independente de todo e qualquer princípio de determinação empírica, se o sujeito é condicionado por fatores e princípios exteriores a ele? Em outros termos, qual é a lei moral e que exigências ela deve cumprir para determinar incondicionalmente a faculdade apetitiva, cujo resultado será a vontade livre?¹⁷

Essas questões são discutidas por Kant na *Crítica da razão prática*, obra na qual se ocupa especialmente em provar que a razão pura é também prática, ou seja, que a razão pode sozinha, sem condicionamentos externos, agir sobre a vontade para determiná-la, conquistando assim uma vontade pura e livre.

Assim, a razão kantiana é faculdade tanto teórica, de produzir objetos (enquanto representações ou fenômenos), quanto prática, de autodeterminação. O primeiro uso da razão estabelece as condições de possibilidade de conhecimento dos objetos na natureza. O segundo uso estabelece a capacidade de espontaneidade, ou, causalidade como liberdade.¹⁸ Seria então possível pensar um agente que inicia uma ação sem que ela seja causada por fatores externos a ele, apesar de tal fato não ser passível de comprovação empírica. As provas empíricas seguiriam a necessidade da lei causal e, portanto, só poderiam ser aplicadas a objetos presentes na natureza. Para tanto, Kant defende a existência de outra causalidade, a causalidade como liberdade, como capacidade pura da razão prática, para explicar a presença das ações morais visíveis no convívio humano.

Para Kant, a determinação da vontade pela forma da lei, excluindo toda matéria, exige uma faculdade superior pura capaz de universalidade e necessidade, do

¹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 204.

¹⁷ Para Kant, o fundamento determinante da vontade deve ser apriorístico para ter validade universal. Diversamente da ética aristotélica ou da teoria utilitarista, Kant não acredita que o prazer ou a felicidade sejam fundamentos da moralidade. A base dos princípios morais não pode ser os interesses humanos individuais, pois esses são considerações empíricas contingentes, incapazes de sustentar princípios humanos universais. A felicidade não tem valor em si, que é o valor moral absoluto responsável por um sentimento que é intelectual e não empírico como aquele por ela gerado.

¹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. – 2º ed – São Paulo: Martins Fontes, 2015.

contrário, no nível da sensibilidade e do sentimento, só seria possível o particular e o contingente. É preciso sair da base empírica e admitir uma razão pura que determina imediatamente.¹⁹

Hegel explicitará em seu sistema que a exclusividade da razão universal formal é insuficiente para determinar as ações morais e livres, pois a ausência de mediações intersubjetivas, responsáveis pelo reconhecimento recíproco entre os indivíduos, compromete diretamente a realização da liberdade. Por isso irá defender a impossibilidade de determinação imediata e a necessidade de instâncias mediadoras nas quais os indivíduos devem interagir e gradualmente se autodeterminar. Na dialética hegeliana o imediato é ainda indeterminação, estágio em que o sujeito manifesta o mero arbítrio – grau inferior de liberdade –, distante da liberdade objetiva exercida pela intersubjetividade e pelo reconhecimento.

1.2.1.1 Determinação moral apriorística e autolegislação

A capacidade da razão pura de ser também prática, de iniciar por si mesma uma ação independentemente dos impulsos da sensibilidade, é a principal questão da segunda crítica kantiana, a *Crítica da razão prática*. Essa questão foi antecipada na crítica teórica onde Kant chamou tal capacidade de liberdade cosmológica²⁰ – compreendida como capacidade da razão pura de iniciar uma ação –, diferente da causalidade natural, ou seja, enquanto esta consiste na conexão necessária entre causa e efeito no mundo sensível, aquela consiste em uma causalidade por liberdade, independente da natureza, cuja possibilidade seria dada *a priori*.²¹

Na *Crítica da razão prática* Kant mostra a impossibilidade da liberdade ser o início determinante da ação moral, pois, além de não ser encontrada na experiência – ao

¹⁹ Na *Crítica da razão pura* Kant também estabeleceu uma diferença entre o *a priori* puro (os conceitos ou categorias *a priori* do entendimento) e o *a priori* não puro (os juízos sintéticos *a priori*). Na *razão prática*, Kant quer demonstrar não só que a razão determina a vontade, que ela é prática, mas que pode ser também incondicionalmente prática, ou seja, que tem capacidade determinante livre da coercibilidade empírica. Por isso, trabalha com as condições de possibilidade das normas de ação como condições que são dadas aprioristicamente. Nesse sentido é que o imperativo categórico será formulado por Kant como um procedimento formal da razão pura prática para determinar a vontade de modo *a priori*.

²⁰ Conforme Kant: “Por liberdade em sentido cosmológico [...] entendo o começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente.” (2015, p. 429).

²¹ Kant adverte, no entanto, que não pretendeu provar na primeira crítica como seria possível a liberdade cosmológica, mas apenas compreendê-la como uma ideia da razão transcendental que poderia ser pensada e que encontra testemunho em exemplos presentes na natureza.

contrário, os mecanismos que regem a natureza são impedimentos à liberdade –, sua manifestação primeira é negativa, isto é, a razão tem como primeiro momento a negação de determinações externas, negação das leis naturais empíricas. Por isso a lei prática deve ser o início.²² Assim, demonstrar o uso prático da razão pura significa provar que há um princípio racional puro – uma lei moral – que determina incondicionalmente a faculdade apetitiva, e conseqüentemente, fundamenta a vontade livre.²³

Kant compreende o respeito à universalidade da lei moral como o sentimento que move a vontade livre. O que significa também a negação das inclinações subjetivas, o rompimento com a matéria desejada pela ação da universalidade da lei moral.²⁴

No Teorema III da *Crítica da razão prática* Kant identifica a liberdade e a lei prática da razão como o “dar-se a lei a si mesmo”, portanto, como autolegislação. É também o imperativo categórico²⁵ em suas várias formulações expostas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que agora é estabelecido na forma de lei moral. Ao final desse Teorema Kant finalmente formula a lei moral, como lei fundamental da razão prática: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (2015, p. 103).

No Teorema IV da razão prática Kant formula a autolegislação (ou autonomia) da vontade (liberdade positiva) como determinação do arbítrio dada exclusivamente pela forma da lei universal: “O único princípio da moralidade consiste na independência de toda matéria da lei (a saber, de um objeto apeteído) e, pois, ao

²² A observação dos fatos morais mostra, segundo Kant, a impossibilidade do arbítrio humano (*arbitrium liberum*) ser afetado exclusivamente pela empiria, afinal, vários exemplos constataam a admissão de uma faculdade superior e universal cujo princípio conduz a ações moralmente valorativas. O livre-arbítrio não alcança a necessidade objetiva requerida por um princípio universal, o que significa dizer que ele pode apenas ser fonte de máximas ou princípios subjetivos. Por isso, a felicidade jamais poderia ser princípio determinante gerador da vontade livre, pois o sentimento – de prazer – por ela proporcionado é meramente subjetivo, particular e incapaz de fornecer uma lei prática universal.

²³ Para Kant, a consciência da lei moral é um *factum* da razão: “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão [...], mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori.” (2015, p. 107).

²⁴ Kant argumenta: “Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento.” (2015, p. 252).

²⁵ Para uma compreensão procedimental e substancializada do imperativo categórico, ver: RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000. Influenciado por Hegel, Rawls defende um construtivismo político de princípios substanciais, diversamente do construtivismo transcendental (idealista) de Kant.

mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz.” (2015, p. 113).

Assim, na vontade livre kantiana o sujeito racional é livre da causalidade natural e também de todo condicionamento sensível, já que a vontade encontra seu fundamento unicamente na razão pura prática. Por outro lado, o sujeito, enquanto natural e empírico, está também submetido a condicionamentos empíricos. Neste caso, no qual o arbítrio depende da sensibilidade, Kant denomina de liberdade negativa (ou livre-arbítrio): o agente é livre da causalidade natural (por ser racional), porém, é empiricamente condicionado.

Hegel usa o direito de propriedade para fazer uma argumentação crítica ao princípio formal de determinação, dizendo que há um pressuposto não devidamente observado por Kant, o princípio que há propriedade e que deve ser respeitada, isto é, que ela é um direito reconhecida pela comunidade.²⁶ Kant não teria demonstrado o que está pressupondo como matéria dada, como fato: a efetiva prática da propriedade na sociedade – sociedade que seria melhor do que outra sem essa prática – e, especialmente, o valor moral a ela conferido. Hegel contrapõe a pressuposição de um princípio já aceito pela sociedade e que será apenas validado pelo procedimento categórico, afinal, Kant não demonstrou como o princípio de propriedade foi aceito, ele apenas o pressupõe.

Outro problema que surge com o imperativo formal, argumenta Hegel, é que ele também pode ser usado para legitimar exatamente o oposto, a não propriedade. Pois se a matéria da lei for totalmente excluída, uma sociedade que não defende propriedade tem tanta legitimidade e justiça quanto uma sociedade que a defenda. Seria possível dar validade à primeira sociedade com o mesmo procedimento categórico. Essa crítica hegeliana aponta para a falta de crítica dos pressupostos que estão subjacentes à ética kantiana; pressupostos que seriam princípios fundamentais de sua própria sociedade e cultura.²⁷

²⁶ A mesma crítica é válida para o caso do depósito, cujo princípio subjacente à sociedade seria o de que depósitos devem ser devolvidos. Hegel desenvolve e justifica sua crítica ao formalismo moral kantiano na *Filosofia do Direito*, explicitada no terceiro capítulo do presente texto.

²⁷ Kant entendeu a forma da lei e, portanto, o imperativo categórico (agir de acordo com uma máxima que possa se tornar lei universal) não apenas como um princípio analítico tautológico, mas como sintético *a priori*, pois há nele a ideia de universalização da máxima. Hegel argumentou que é analítico, apenas formal, não havendo nele ainda nenhum conteúdo; quando um princípio subjetivo, uma máxima, for acrescentada ao imperativo, então haverá conteúdo (devido à máxima e não à forma universal). Essa questão, entretanto, não é objeto do presente texto.

Hegel, com Kant, defende a liberdade como vontade livre. Contudo, a lógica dialética hegeliana ultrapassa o dualismo kantiano e sustenta que toda liberdade é vontade e toda vontade é liberdade; não há, como em Kant, uma separação entre vontade livre e não livre, ou entre a liberdade positiva (como autonomia) e a liberdade negativa (como heteronomia), separação que conduz o sujeito a agir, de um lado, obedecendo o dever moral e, de outro, considerando seus interesses – que podem ou não convergir com o dever moral.

Em Hegel não há vontade que não seja livre; no entanto, há uma gradação na realização da vontade livre (espírito livre): começa sua manifestação de modo menos livre (mediato), alcança maior grau como vontade livre objetiva (na substancialidade ética do Estado), e alcança a plenitude como ideia absoluta. Enquanto Kant exclui a interferência empírica da vontade livre e considera fundamental a determinação da razão pura prática para a verdadeira liberdade autônoma, Hegel observa a importância do conteúdo empírico, pois compreende a mediação intersubjetiva concreta entre as vontades particulares – de membros que participam e se reconhecem em uma comunidade que compartilha costumes – como o único modo de alcançar a autodeterminação plena; também defende a vontade moral não como redução à vontade de um indivíduo abstrato, mas como realização recíproca entre membros de uma comunidade.

1.2.1.2 Ausência de determinação empírica e livre-arbítrio

Na *Doutrina do direito*, Kant diz que o arbítrio humano pode ser condicionado pela matéria empírica, mas não determinado por ela, e chama essa liberdade do arbítrio humano (*arbitrium liberum*) – que é a independência de toda e qualquer determinação empírica – de liberdade prática (ou negativa). “A liberdade do arbítrio é esta independência de todo impulso sensível enquanto relacionado a sua determinação”. (2013, p. 28).

Na filosofia prática kantiana, entretanto, a liberdade prática (liberdade do arbítrio ou livre arbítrio), apesar de ser livre de determinação exterior, sofre interferências de fatores e princípios externos à razão e por isso não pode gerar ações morais, pois só é possível valorar moralmente qualquer ação quando há autolegislação (liberdade positiva). Se o sujeito fosse condicionado exclusivamente pela causalidade necessária da natureza careceria de sentido valorar suas ações. Em Kant o campo moral precisa

admitir a razão pura prática como determinante da vontade, admitir a possibilidade de o sujeito poder iniciar uma ação completamente livre da experiência, ou seja, é preciso a autolegislação.

A liberdade transcendental (causalidade ou espontaneidade), enquanto capacidade de impor a universalidade da lei moral à máxima escolhida para a ação, e assim determinar a vontade, age positivamente. O processo de autolegislação consiste, portanto, na ação da lei moral (a forma da lei – forma da universalidade – operando incondicionalmente no sujeito transcendental) frente a uma contra-ação do arbítrio humano (a matéria da máxima operando e influenciando o sujeito empírico). Quando a razão pura prática opera sobre a liberdade do arbítrio (liberdade prática), ou, quando a lei moral determina incondicionalmente a vontade, o arbítrio humano é positivamente compelido à ação; tal é a noção kantiana de autonomia ou autolegislação, que é ao mesmo tempo ação livre e moral.

Só assim a razão pura consegue ser prática, negando as inclinações sensíveis do sujeito para que ele possa agir determinado exclusivamente pela universalidade da lei moral. Desse modo, se a liberdade prática (ou negativa) é negação de determinação empírica, ou independência do arbítrio em relação à necessidade sensível, ela é também condição de possibilidade da liberdade transcendental, pois o sujeito não poderia iniciar livremente uma ação se estivesse submetido à necessidade causal da natureza. Condição de possibilidade que é necessária, porém não suficiente, uma vez que a autonomia somente se efetiva pela determinação incondicional da vontade, portanto, somente após a ação positiva da lei moral sobre a vontade.²⁸

Quando a razão pura prática comanda a vontade de modo incondicional a ação resultante é guiada pelo dever e não por interesses. É essa ação, assim determinada, que tem valor moral na teoria kantiana. Ações movidas por interesses, desejos, impulsos não têm valor moral, pois são ações condicionadas por conteúdo empírico e, portanto, variáveis e particulares. De outro modo, ação heterônoma é ação da razão instrumental empiricamente condicionada.

Kant compreendeu a liberdade positiva como autonomia no sentido literal, como lei própria que o sujeito (transcendental) dá a si mesmo (autolegislação), e a liberdade prática (negativa) como a independência do arbítrio de toda determinação sensível. É

²⁸ Para uma discussão crítica sobre as condições de possibilidade das liberdades em Kant, ver: WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. – 2º ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

com a liberdade negativa, compreendida como o único direito natural e inato, que Kant formula a lei universal do direito: “age exteriormente de modo que o livre uso do teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal.” (2013, p. 50).

Todos os seres racionais têm direito à independência de condicionamento exterior ou empírico. Há, segundo Kant, três elementos constitutivos do direito. Primeiramente, é uma relação intersubjetiva; mas dizer apenas isso não é suficiente, uma vez que há relações intersubjetivas que não são jurídicas – como o dever de beneficência ou um ato de crueldade; é relação intersubjetiva entre dois ou mais arbítrios livres (liberdade negativa); e ainda, sua função é formal, e não material. O direito diz como se deve fazer e não o que se deve fazer. Assim, o direito é a relação intersubjetiva formal entre dois (ou mais) arbítrios. É a coexistência de liberdades negativas (externas). O direito coincide com a justiça em Kant, ambos são a coexistência de liberdades negativas, sendo a ação injusta aquela que não respeita o limite da esfera de liberdade do outro.

Dentro do sistema do direito hegeliano é preciso também uma outra esfera, além da abstrata, uma esfera que acrescenta o conteúdo necessário para a autodeterminação dos agentes: a eticidade. A *Filosofia do Direito* hegeliana traz a necessidade do desdobramento da liberdade na campo do direito como momentos nos quais a liberdade gradualmente se efetiva, começando pelo direito abstrato (grau de maior imediatez, de maior indeterminação), passando pela moralidade (grau intermediário), até a eticidade (máxima determinação) como instância final de sua efetivação. A ausência da mediação externa – de intersubjetividade recíproca – na filosofia moral transcendental transportaria a liberdade para um plano puramente abstrato; Hegel quer mostrar que a abstração do plano moral pode gerar também consequências maléficas.

Em Hegel a vontade livre (que é também espírito livre) irá superar sua subjetividade e se autorrealizar como realidade objetiva. Para isso, produzirá por si mesma – por um processo dialético de autodeterminação – seu próprio conteúdo objetivo a partir de uma estrutura racional que, na *Filosofia do Direito*, é desdobrada como figuras que emergem no campo do direito, com o Direito abstrato, a Moralidade e a Eticidade correspondendo aos momentos hierárquicos de sua manifestação. Entre as figuras correspondentes a Eticidade, momento sintético, estão a família, a sociedade civil e o Estado. A universalidade racional continua a ser o critério da

moralidade e da liberdade, porém, em Hegel é também critério da substancialidade ética.

1.3 O projeto de sistema lógico-ontológico de Hegel

Apesar das críticas ao sistema de Espinosa, Hegel consente a unidade da substância. Contudo, se Espinosa acerta na unidade, erra, segundo Hegel, ao conceber a substância como absoluto, como unidade necessária e idêntica e sem espaço para a contingência e, conseqüentemente, para a emergência do agente livre. O método geométrico de Espinosa lhe concede a unidade, mas não a diferenciação interna. Para Hegel, assim como não há dois mundos diferentes – o da essência ou unidade e o da aparência ou multiplicidade – que existem separados e opostos um ao outro, também não há um absoluto autoidêntico. O absoluto deve abarcar em seu interior a unidade e a multiplicidade, a identidade e a diferença, a necessidade e a contingência, pois estas não são categorias soltas e separadas que existem de modo independente uma da outra, nem tampouco justapostas, mas sim dialeticamente relacionadas.

Necessidade e contingência se relacionam no sistema hegeliano como momentos inerentes da efetividade do ser (na Doutrina da Essência) que, conjuntamente com a categoria da possibilidade, constituem a lógica dialética necessária para a emergência de um efetivo qualquer no pensamento ou no mundo. Somente a relação reflexiva entre necessidade e contingência permite a emergência do agente livre e, por conseqüência, a realização da plena liberdade hegeliana.

É assim, relacionando as categorias da possibilidade, da necessidade e da contingência, bem como explicitando detalhadamente a necessidade absoluta inerente ao princípio de causalidade, que Hegel engendra a liberdade no sistema (como *relação absoluta*). Antes mesmo da emergência da liberdade, Hegel cuidou de dissolver o dualismo kantiano entre o eu transcendental e o eu empírico – na unidade do ser e do não-ser, da essência e da aparência – em uma *relação essencial*. Unidade que supera também Espinosa, na medida em que o absoluto dialeticamente determinado engendra contingências. O resultado da lógica da Essência hegeliana – do pensamento como reflexão de si mesmo – será o idealismo que tem como final a plenitude do ser, a ideia absoluta. Para Hegel, o idealismo absoluto é explicativo da

lógica dialética do pensamento e também da objetividade inerente ao próprio pensamento: a lógica imanente à realidade.

Se não coube a Espinosa o desdobramento completo da substância até o ser livre, e se Kant não conseguiu explicar a liberdade dentro de um sistema monista, o sistema de Hegel representa uma tentativa dialética de unificação de ambos como o próximo passo para a conquista de um sistema monista e livre. O resultado final deste sistema – que concebeu a razão como a dialética da identidade e da diferença – deve revelar, de algum modo, a força destas duas categorias na filosofia hegeliana. Afinal, Hegel concluirá seu sistema filosófico com o predomínio da identidade ou com o predomínio da diferença? Ou ainda, com o equilíbrio de ambos?

Para responder a essas questões será preciso compreender o sistema hegeliano de um modo geral e, especialmente, explicitar as determinações lógicas da emergência da liberdade no sistema, bem como apresentar o desenvolvimento da ideia da liberdade – enquanto conceito conquistado logicamente – na realidade. É o que segue.

2 O ABSOLUTO E A EMERGÊNCIA DA LIBERDADE NA *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE HEGEL

Grande parte da tradição filosófica compreendeu a autoidentidade (ou na sua forma negativa, a não-contradição) como princípio do pensamento lógico-racional e a causalidade – cujo fundamento em Aristóteles seria o primeiro motor, e em parte da filosofia moderna a *causa sui* – como princípio da realidade. Hegel, por sua vez, enunciou na sua *Lógica* que o início de um sistema filosófico que se pretende crítico, sem pressupostos incapazes de explicitação lógica, deve ser indeterminado; que é, portanto, com o puro pensamento compreendido como puro ser – conforme a concepção de Parmênides –, isento de quaisquer mediações ou limitações iniciais, que o sistema deve começar e logicamente se explicitar.

A justificação é a de que esse é o único modo de livrar a ciência de qualquer tipo de condicionamento, bem como de uma fundamentação última. O fundamento deve ser exposto à crítica e, conforme Hegel buscará provar, se mostrará dialético na medida em que se põe como primeiro e último, como início e fim do sistema. Por isso, o esforço de Hegel no decorrer da *Ciência da Lógica* concentra-se na difícil tentativa de esclarecer que o puro pensamento em atividade opera por meio de um desdobramento lógico dialético (de si mesmo) – envolvendo o entendimento e a razão – cujo movimento processual decorre de uma instabilidade que lhe é inerente. O ser imediato que inicia o autodesdobramento dialético não é uma escolha arbitrária; para Hegel, é o conceito adequado tanto ao início quanto ao fim do sistema; no início é imediatez porque ainda indeterminado, no fim (após seu autodesdobramento) é imediatez porque plenamente determinado.

No sistema hegeliano não é mais o sujeito pensante que impõe uma metodologia ao absoluto – como o método geométrico de Espinosa utilizado para demonstrar a lógica da natureza –, mas o próprio pensamento se autodeterminando segundo sua natureza dialética. O sujeito é parte do sistema e também seu reflexo, ou seja, o absoluto não se põe apenas como objetividade, mas também como subjetividade.

O sistema filosófico-científico que reclama a explicação ontológica, epistemológica e ética do mundo e que tem o pensamento que pensa a si mesmo como fundamento, característica do idealismo, será então unificado por Hegel em um monismo absoluto. Isso significa que a compreensão lógica do pensamento é a

própria compreensão lógica do mundo, pois a estrutura objetiva inerente ao pensamento é a mesma estrutura lógica imanente ao mundo físico.

A explicitação da *Ciência da Lógica* contém três momentos característicos da dialética e presentes em toda a obra: o momento abstrato (ou do entendimento); o momento dialético (ou negativamente racional); e o momento especulativo (ou positivamente racional).²⁹ A lógica explicita os momentos e concretiza a totalidade em cada um deles, nos quais emerge sempre a estrutura característica da dialética: tese, antítese e síntese. A categoria negativa (antítese), isto é, aquilo que emerge e que é ainda algo desconhecido, emerge como negação da categoria anterior (tese). O momento da emergência da negação (que é o oposto correlativo da tese) é também o momento da contradição. A negação (antítese) mostra-se incapaz de determinar o *ser* (tese), de modo que o *ser* continua sem determinação suficiente para lhe conferir significado próprio, porém não é mais aquele *ser* totalmente indeterminado – uma vez que a síntese lhe confere algum grau de determinação. As várias sínteses que marcam o processo dialético são responsáveis pela estabilidade cada vez maior, objetivando a estabilidade plena do sistema absoluto.

No primeiro livro da *Ciência da Lógica* (Doutrina do Ser), uma categoria passa inteira e imediatamente à outra, ambas externamente relacionadas. No segundo livro (Doutrina da Essência) a lógica dialética se manifesta internamente no *ser*, de modo que sua determinação não mais será por meio de relações entre categorias externas e unilaterais (como apresentadas na Doutrina do Ser), mas por meio de determinações da reflexão do *ser*, em que as categorias são relacionais em si mesmas; ou seja, a categoria oposta não emerge subsequente à anterior, mas existe desde sempre conjuntamente a ela, e o mesmo vale para a categoria anterior, pois são correlativas. Ainda diferente é a manifestação do *ser* no terceiro e último livro (Doutrina do Conceito), no qual a passagem de um momento ao outro se faz de modo diverso, pois agora o conceito irá desenvolver externamente seu próprio conteúdo, ou seja, o conceito traz inerente a si as determinações objetivas que serão necessariamente

²⁹ Conforme Hegel: “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Esses três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo (e qualquer) lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral.” (2011-12, v. I, §79).

exteriorizadas em três momentos característicos: universalidade, particularidade e singularidade.³⁰

2.1 A Doutrina do Ser

No sistema filosófico hegeliano a indeterminação total que marca o início da atividade dialética do pensamento que pensa a si próprio é pura imediatez, pois aquilo que não está determinado também não está mediado. O puro pensamento identificado à categoria de puro *ser* indeterminado (tese), ainda sem nenhum conteúdo, quando submetido à atividade dialética se mostrará apenas como momento instável de outra categoria, também instável e indeterminada, e, portanto, igualmente falsa, que é o seu oposto e correlativo, o *nada* (antítese). A verdade de ambos se mostra como *devir* (síntese), primeira determinação e, portanto, primeira verdade do sistema.³¹

Dito de outro modo, o pensamento puro ao se pensar capta a si próprio como um algo em geral (uma totalidade) que é *ser* indeterminado; porém, o *ser* sem nenhuma determinação é também *nada*; na tentativa de captar a si mesmo como totalidade não diferenciada internamente ele entra em contradição (é *ser* e é *nada*) e na busca de maior estabilidade se põe como *devir* (vir-a-ser), como unidade determinada e internamente diferenciada (em *ser* e *nada*). De um lado, no *devir* a coisa que está por vir ainda não é, por isso o *nada* é inerente ao *devir*; de outro, o *devir* contém inerente a si o *ser* da coisa.

A atividade dialética do pensamento seguirá um processo de autodesdobramento mediado por momentos de instabilidade cada vez menores em direção à plena estabilização, alcançada na completude do final do sistema que se põe como idealismo absoluto, plenificado na *ideia absoluta*.

O desdobramento dialético do *ser* em *ser – nada – devir*, e sua sequência em *qualidade – quantidade – medida*, conduz o *ser* à essência de si mesmo. O puro

³⁰ O objetivo central deste capítulo é explicitar o final da Doutrina da Essência, segundo livro da *Ciência da Lógica*, especificamente a seção Efetividade, momento no qual emerge a subjetividade, bem como a passagem da necessidade à liberdade ou, conforme Hegel, da substância ao conceito. São estes os momentos fundamentais para a compreensão do engendramento da substância espinosana e do sujeito livre kantiano no sistema, bem como da inovadora crítica de Hegel aos dois sistemas anteriores.

³¹ Cf. HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*. 1. A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

pensamento buscando se autocaptar por meio da lógica do entendimento, e assim, abstraindo unilateralmente algo (um pensamento), opera a partir de categorias da matemática, com determinações imediatas que são dependentes do sujeito pensante para emergirem e se relacionarem. A imediatez do *ser* no primeiro livro da Lógica é o modo como a consciência ordinária concebe algo (imediatamente) no mundo, com *qualidade, quantidade e medida*.

Na sequência Hegel apresenta a *medida* como uma determinação instável do *ser*, e vê nesta instabilidade a continuação do autodesdobramento dialético em busca de maior estabilidade. A *medida* seria apenas a síntese instável que, ao invés de permanecer em uma eterna transição de uma categoria (*qualidade*) para a outra (*quantidade*), nega-se a si mesma. Nesse momento de relação intrínseca ela é *essência*. Hegel quer mostrar a verdadeira estrutura lógica imanente ao pensamento e ao mundo, porém, a Doutrina do Ser – na qual o *ser* se desdobra em categorias para se determinar, uma vez que o puro pensamento inicial é indeterminado em sua totalidade – se mostra incapaz de tal empreendimento.

Agora o *ser* em sua essência não mais transitará instavelmente e externamente de uma categoria para outra, mas irá se autorrefletir, ou seja, irá se relacionar internamente consigo mesmo para continuar seu processo de autodeterminação. Por isso, na Doutrina da Essência a determinação se manifestará como relação interna. Assim, a determinação de um *ser* qualquer (meramente aparente), isto é, a busca de seu significado mais completo, de sua verdade primeira, é dependente de relações que lhe são inerentes. Não há na esfera da Essência um outro exterior e imediato, como havia na esfera do Ser. Nesta nova esfera tudo será relativo; o que significa que o outro, o *não-ser* (a antítese) é co-originário e correlativo do próprio *ser* (da tese). O processo lógico do pensamento não é fruto de uma escolha metodológica – que poderia ser substituída por outra – mas é o próprio pensamento se pondo como aquilo que ele é, dialético.

2.2 A Doutrina da Essência

Na Doutrina da Essência, o primeiro momento (na primeira seção *A essência como reflexão dentro dela mesma*) é a tese, momento no qual o entendimento, operando com o princípio da identidade, separa e abstrai um pensamento

unilateralmente em si mesmo, sem relacioná-lo com outros, pois é apenas a essência autoidêntica de algo. O segundo momento (na segunda seção *O aparecimento*) é a antítese, momento no qual o pensamento – como razão negativa – ultrapassa o entendimento formal por meio da reflexão da essência e passa a seu oposto correlativo. E o terceiro momento (na terceira seção *A efetividade*) é a síntese, momento no qual o pensamento – como razão positiva ou especulativa – supera e guarda os dois momentos anteriores.

Na primeira seção, *A essência como reflexão dentro dela mesma*, o primeiro capítulo (*A Aparência*) traz a essência aparecendo como imediatidade, como mera aparência que precisa da reflexão interna. Neste processo de interiorização o resultado é a pura negatividade como aparência imediata.

No segundo capítulo (*As essencialidades ou as determinações de reflexão*) a essência, ainda refletindo sobre si mesma, vai se desdobrar nas três categorias, *identidade, diferença e contradição*, características de todo o livro da Essência, pois são, segundo Hegel, o próprio movimento do conteúdo da essência, um movimento que é reflexão interna e dialética.

Esse capítulo é articulado de modo a evidenciar a deficiência das formulações proposicionais, uma vez que há, subjacente a elas, uma relação interativa entre seus conteúdos. Assim, Hegel traz a contradição e a negação opositiva e analisa as seguintes proposições: unidade do positivo e do negativo; a proposição do terceiro excluído; e a proposição da contradição. A primeira (unidade do positivo e do negativo) é a proposição da identidade ($A=A$) e da diversidade (todas as coisas são diversas); a segunda (terceiro excluído) trata da proposição de oposição (algo ou é A ou não A, não há um terceiro); e a terceira é a contradição, a afirmação da dialética hegeliana (todas as coisas são em si mesmas contraditórias). Hegel reconhece a relevância da proposição opositiva, porém não como costumam interpretá-la (uma coisa ou é o que é, com todos os seus predicados, ou não é), mas como identidade (A) que passa para a diversidade (não A) e depois retorna.

Hegel compreende a proposição da contradição como síntese das anteriores, pois uma vez que identidade e diversidade são colocadas e que a contraposição necessariamente ocorre, a determinação exposta será a própria contradição: “‘Todas as coisas são em si mesmas contraditórias’, e precisamente no sentido de que essa proposição, frente às demais, exprime, antes, a verdade e a essência das coisas.” (2017, p. 78).

Hegel quer explicitar que o fundamento é relacional. Por isso, no terceiro capítulo (O Fundamento) a interiorização da essência mostra que o *ser* não é nem pura identidade nem pura diversidade, que ambos são falsos, e que o *ser* é contradição, ou, o *ser* é em si mesmo contraditório, é identidade e negação.

A síntese da primeira seção, o *fundamento* marca o retorno da essência para o exterior. Ou seja, o *ser* (um pensamento qualquer) que, enquanto essência, estava em processo de interiorização (primeiro e segundo capítulos desta seção), refletindo negativamente para dentro de si mesmo – pois aqui é o princípio da identidade que está operando – vai agora fazer o caminho inverso, vai se exteriorizar e *aparecer*. O *fundamento* passa a ser reflexão externa, com a dualidade entre fundante (a essência) e fundado (a aparência).

Na segunda seção, *O aparecimento*, o propósito é desfazer o emergente dualismo entre essência e aparência em uma *relação essencial*. Se na primeira seção Hegel estava desdobrando as relações internas do *ser*, agora, com o *fundamento* “fundando o fundado”, o dualismo – os dois mundos da tradição filosófica – será investigado e dissolvido em um monismo de relações.

Hegel identifica, então, o fundado (pelo *fundamento*) ao *existente*; é o aparecimento de algo (um pensamento qualquer). Nesse momento, a verdade do *ser* se mostra como exteriorização da própria essência que emerge de si mesma e se torna então imediata (que na Doutrina do Ser aparecia como imediatez indeterminada). Por isso, nesta segunda seção o primeiro capítulo é denominado A Existência e o segundo capítulo denominado O Aparecer. O terceiro capítulo sintetiza a essência e a aparência, comprovando que a aparência é a própria manifestação externa da essência, restando apenas relações, por isso denominado A relação essencial. O que significa que um pensamento qualquer existe não porque emerge de algum substrato anterior e subjacente, mas porque foi configurado a partir de relações.

O autodesdobramento essencial do *ser* manifesta-se por meio do engendramento de categorias lógicas e, especialmente, pela dissolução destas mesmas categorias por ele mesmo. O desenrolar das duas primeiras seções da Doutrina da Essência fará emergir no pensamento que está pensando a si mesmo a essência (como fundamento) e a aparência, duas categorias que, em um primeiro momento, parecem justificar e legitimar as diversas teorias que a tradição filosófica elaborou sobre elas, mas que, em um segundo momento, serão negadas e dissolvidas pela dinâmica dialética da razão, resultando na relação essencial como síntese da

superação. O movimento reflexivo traz o retorno da essência sobre si mesma, essência agora não mais compreendida no sentido filosófico tradicional – como conceito único, imutável e verdadeiro de algo, pois este foi dissolvido – mas como relações.

Hegel alcança o absoluto espinosano nesse momento da Essência, no qual ele emerge como *relação essencial* – como unidade entre essência e aparência. Somente após esses desdobramentos dialéticos é que o absoluto, como totalidade de relações, chegará à efetividade e à subjetividade no sistema (na terceira seção). Desse modo, o conceito de absoluto de Hegel é o resultado alcançado pela explicitação dialética do *ser* e por isso concebido como síntese entre essência e aparência, ou, como *relação essencial*, e não apenas como unidade essencial constituída de infinitos atributos, como o absoluto de Espinosa.

Será nesse contexto de relações que um existente qualquer se desdobrará com um existente efetivo. E ainda, será também nesse novo contexto relacional que a subjetividade emergirá como liberdade, em resposta às deficiências relacionais metodológicas e morais do sistema filosófico-científico de Espinosa.

Hegel aceitou a descoberta espinosana de que determinar é negar – algo só se determina, só é algo, negando-se a si mesmo – e compreendeu essa negação que determina e limita alguma coisa como sinônimo de contradição. Um pensamento (ou um conceito) não é deduzido de outro, mas o pressupõe. Um conceito só se torna significativo, e então determinado, pela negação de outro, pela limitação resultante da relação com outro. O mesmo vale para a determinação do mundo; uma coisa real no mundo só existe como algo determinado por meio da negação de outra coisa que lhe é exterior. O processo de determinação pressupõe a restrição externa, pressupõe a negação.

A negação no sistema hegeliano é engendrada pela própria razão dialética (o absoluto), o que significa que a negação, que é a relação que irá inicialmente determinar (delimitar) uma coisa qualquer não é um conceito predeterminado ou inicialmente necessário. Se a razão é dialética deve haver movimento no sistema, portanto, deve haver negação (contingência).³² No processo de desdobramento lógico, no entanto, a contradição, que era no momento anterior contingente, acaba

³² Para uma refutação à crítica de Schelling contra o sistema hegeliano (crítica de falta de contingência no sistema) e o reconhecimento do trato efetivo de Hegel da questão da contingência, ver: LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

tornando-se necessária. A necessidade da contingência só pode ser constatada no momento posterior. Nas rodadas subsequentes, nas quais o pensamento (pensando a si mesmo) tenta captar um novo conceito, nova contradição emerge. O lado negativo (crítico) deverá se contrapor ao lado positivo e a instabilidade entre estes dois polos gerará a superação da negação (a negação da negação), não como vitória do lado positivo inicial, mas como algo novo, a síntese – que Hegel denomina de especulação.

Kant também contribuiu alargando a abrangência da lógica formal e enriquecendo seu conteúdo com a criação dos juízos sintéticos *a priori*, porém Hegel enfatiza a necessidade de ampliar ainda mais o terreno lógico, para além das fronteiras do entendimento (e das regras da matemática) ao mostrar que a verdadeira estrutura fundamental do pensamento e do mundo é dialética e que, portanto, ultrapassa os limites que separam forma e matéria. A clareza e a distinção típicas da lógica formal, no entanto, são importantes no início do desdobramento do *ser*, pois são com estas características epistemológicas que o sujeito tenta primeiramente apreender algo de modo imediato e unilateral.

Na terceira e última seção da Doutrina da Essência denominada A efetividade, Hegel apresenta finalmente o momento em que o princípio da identidade é unido ao da causalidade – com o objetivo de evidenciar que todo e qualquer pensamento precisa de ambos para existir efetivamente – e, principalmente, o momento em que pretende comprovar a insuficiência desses dois princípios na efetivação de um existente (um pensamento qualquer).

2.2.1 A gênese da subjetividade na necessidade absoluta

Na teoria das modalidades, conforme explicitada na Efetividade da Essência, Hegel parte de categorias modais – *efetividade*, *possibilidade* e *necessidade* – para mostrar a seu leitor a necessidade de uma quarta categoria que, segundo o autor, emerge a partir da efetividade e da possibilidade: a *contingência*. Para Hegel essas quatro categorias estão intrinsecamente e dialeticamente relacionadas na determinação efetiva de qualquer pensamento possível, e provam tanto a unidade necessária entre essência e aparência quanto a necessidade da contingência na emergência de algo efetivo.

O desdobramento dialético de todo e qualquer efetivo totaliza três rodadas subsequentes que relacionam semanticamente as quatro categorias, cada rodada

apresentando um grau de necessidade de algo (um pensamento qualquer) de acordo com sua relação lógica com a contingência: necessidade formal, necessidade real e necessidade absoluta, respectivamente. O terceiro e último grau, a necessidade absoluta – que sintetiza a necessidade lógico-formal (da autoidentidade) e a necessidade real (da causalidade) –, é responsável pelo encurvamento da cadeia causal linear sobre si mesma; nela estaria a comprovação hegeliana da circularidade da estrutura lógico-ontológica.

Para tal explicitação, as categorias modais kantianas são relevantes; é a partir delas que a substância em Hegel emerge ao final da efetividade como resultado da necessidade absoluta, portanto, como totalidade autossustentada; e que também irá se relacionar com outras substâncias até a *relação absoluta*, momento da gênese do *conceito* e emergência da liberdade.

A semântica conceitual do puro pensamento, assim como a lógica imanente do mundo real, se mostra processual. A razão dialética move esse processo sistemático na medida em que promove a emergência de novas contradições, o engendramento de contingências. A contingência aparece devido à incapacidade do sujeito de apreender o pensamento como totalidade da rede conceitual (a *ideia*) em um único ato mental. No início o sistema é aberto a toda e qualquer possibilidade, contudo, a abertura a múltiplas possibilidades (de pensamentos e de fatos no mundo), ou seja, o engendramento constante e infinito de contingências em todos os campos, não permanece nesse sistema. O processo de desdobramento semântico do pensamento puro se dá como momentos que se desdobram em outros momentos, do menos determinado ao mais determinado, até a completa superação da negatividade na *ideia absoluta*.

A categoria da necessidade não aparece somente na etapa final Essência na Lógica hegeliana. Desde o *fundamento*, resultado da primeira das três seções, a necessidade se manifesta como relação que envolve a totalidade. Ou seja, o *fundamento* – que toma o lugar da razão suficiente – é toda a cadeia de relações necessárias a qual um existente deve pertencer para que subsista. Portanto, já na primeira seção da Essência Hegel demonstra que a derivação necessária de qualquer existente lógico-ontológico está necessariamente vinculada com a totalidade lógico-ontológica. Por isso, as conexões entre o todo e os múltiplos elementos por ele manifestados devem ser explicitadas no decorrer da Essência.

2.2.1.1 Dialética das modalidades: substância como *causa sui*

A primeira rodada dialética das modalidades, na seção Efetividade (*Wirklichkeit*), que Hegel explicita como contingência (ou efetividade, possibilidade e necessidade formais), mostra a insuficiência da lógica formal para determinar algo efetivamente. A lógica formal estabelece como regra primeira da racionalidade científica o princípio da identidade (ou na sua versão negativa, o princípio da não-contradição), que exige a autoidentidade de algo, isto é, um pensamento ou algo real no mundo só pode ser determinado como um efetivo se no mesmo momento e sob as mesmas condições não for outra coisa. *Ser* e *não-ser* não convivem em um mesmo e único existente, pois como são concebidos pela lógica formal como opostos excludentes, tal existente seria autocontraditório; sob a ótica desse princípio, quando uma coisa é idêntica a si mesma (*ser*) ela exclui as possibilidades de ser outra coisa (*não-ser*), uma vez que já estaria por si mesma determinada.

Hegel argumenta que o momento formal é incapaz de dar pleno significado a um efetivo qualquer, restando apenas o vazio abstrato da tautologia. A insuficiência se mostra como contradição, pois quando o pensamento busca captar sua própria totalidade, isto é, captar plenamente o conceito, mas consegue apenas algo que lhe está dado imediatamente (um pensamento isolado ou alguma coisa singular no mundo), a pura identidade mergulha num mar de contingências, pois agora o puro idêntico pode *ser* e *não-ser*.

Um pensamento ou um existente poderia ser qualquer coisa, pois ao mesmo tempo em que ele é (o que é em sua autoidentidade) poderia ser outra coisa (que é também autoidêntica). Sem relacionar este pensamento com outros pensamentos, ou este existente com outros existentes, é impossível a determinação efetiva, a identificação completa necessária para conferir significado. Por isso Hegel sintetiza a rodada formal – entre *ser* (tese) e *não-ser* (antítese) – com a categoria da contingência, uma vez que ela significa propriamente aquilo que pode *ser* ou *não-ser*. Por um lado, a síntese mostra que o entendimento, quando busca captar o conceito pleno, cai em contradição³³ porque só consegue apreender um imediato – que pode

³³ Conforme Hösle, é preciso distinguir dois conceitos de contradição em Hegel. Hösle explica: “De um lado, Hegel chama de contraditórias determinações que, embora sejam unilaterais, remetem a seu contrário, e, de outro lado, seriam também contraditórias determinações concretas nas quais não se pode mais apontar nenhuma autocontradição. [...] É essencial às determinações concretas serem

ser qualquer coisa –, e então a síntese é a contingência. Aplicado somente o princípio da não-contradição a um pensamento qualquer, ele continuará a ser um pensamento qualquer, indeterminado, pois todos os pensamentos são igualmente autoidênticos e possíveis. O princípio da não-contradição não é determinante, mas apenas tautológico em termos de determinação efetiva. Por outro lado, a síntese também mostra que a contingência é necessária, uma vez que não há como evitar sua emergência.

O que Hegel está comprovando nessa rodada é que esse algo imediato e unilateral (idêntico em si mesmo) que o entendimento retira do todo, e que nesse momento de abstração se mostra isento de conteúdo relacional, não é ainda possível de determinação. Ou seja, o sujeito ainda não é capaz de dizer o que esse algo é efetivamente, pois sem as relações de reflexão, sem as relações internas responsáveis pela delimitação e determinação, esse algo pode ser qualquer coisa, uma vez que o princípio de identidade isolado se aplica a tudo o que existe.³⁴

Hegel conclui a primeira rodada da Efetividade com a constatação de que a autoidentidade de um pensamento (ou de um existente) é necessária, porém, não ainda suficiente para determiná-lo de modo efetivo.

Está colocada a necessidade da segunda rodada no desdobramento, a necessidade relativa (ou efetividade, possibilidade e necessidade reais). Se um pensamento qualquer é incapaz de se autodeterminar isoladamente, então é necessária sua relação com um pensamento que lhe seja exterior (ou com algo exterior no mundo). A determinação é dependente de condicionamento relacional exterior para encontrar seu verdadeiro significado, e para isso o *ser* entra em uma fase crítica (negativa). Conforme Hegel: “a necessidade real não apenas contém *em si* a contingência, mas esta também *advém* dela.” (2017, p. 216).

O condicionamento relacional exterior é necessário no processo de determinação de um efetivo, porém não ainda suficiente para a determinação de um pensamento como singular (efetivo) ou de uma coisa existente (efetiva), pois levado às últimas consequências, o condicionamento externo culmina em cadeias causais infinitas e indeterminadas. Assim, outra contradição (insuficiência) emerge no desdobramento dialético do *ser*.

mediadas pela contradição das determinações unilaterais; nesse sentido, a contradição é constitutiva de sua gênese.” (2007, p. 206-7).

³⁴ Para a compreensão da contradição como insuficiência, ver: LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 83.

É fundamental notar nesse ponto que os condicionamentos exteriores determinantes das cadeias causais são contingentes, portanto, não estão predeterminados como estavam na substância única de Espinosa. A contingência e a necessidade, as duas características fundamentais da lógica dialética emergem aqui. Contingência como relação externa necessária e condicionante de todo e qualquer existente. Necessidade de um existente qualquer ser externamente relacionado com outros existentes, e contingência das relações que irão determinar o existente como um existente efetivo.

Para finalmente determinar algo como efetivo é necessário que a cadeia linear se feche em círculo, ou seja, um efetivo só será algo plenamente determinado, que é sua condição para existir se for um sistema fechado de relações, uma multiplicidade em unidade autossuficiente, caso contrário, acaba em um progresso ao infinito. A terceira rodada é a última necessidade que um existente qualquer precisa para ser efetivo, sem precisar pressupor outros pensamentos, pois só aqui ele se dobra sobre si mesmo e passa para o *status* de algo efetivo, por isso nesta rodada a necessidade é absoluta³⁵ e o *ser*, enfim, se autodetermina.

A contradição dialética que movimenta necessariamente o sistema alcança também a totalidade, que agora deve ser tomada como imanente a todas as coisas. As categorias duais de forma/conteúdo, todo/parte, interior/exterior já foram dialeticamente dissolvidas na *relação essencial*, assim como a de necessidade/contingência foi seguidamente dissolvida com a conquista da *substância* (como necessidade absoluta).

É assim que a dialética hegeliana apresenta a reflexão da essência como movimento autodeterminante do *ser* efetivo, como movimento que o eleva a *ser* autossuficiente que se manifesta a partir de uma multiplicidade fenomênica, e que, como possibilidade (contingente e necessária), retornará à unidade inicial, porém, agora com seu interior já dialeticamente determinado.

Na lógica das modalidades Hegel ainda não elevou o *ser* ao grau que considera máximo, ou seja, não o elevou ainda ao incondicionado. O *ser* efetivo conquistado na

³⁵ Conforme Taylor: “É a isso que chega a necessidade absoluta. Ela mostra como a contingência deve existir, ela como que a produz a partir de si mesma. Mas então as duas não apenas coexistem. A necessidade detém o posto mais elevado. A necessidade real revela-nos as consequências necessárias de condições contingentes. A necessidade é uma ilha num mar de contingência. Porém, na categoria da necessidade absoluta a posição é invertida. A contingência é, antes, o ornamento gerado por uma estrutura necessária das coisas.” (1975, p. 317).

necessidade absoluta – *ser* denominado por Hegel de *substância* –, apesar de já ser autossubsistente, também inicia na indeterminação, e também precisará se relacionar (agora com outras *substâncias*) para se autodeterminar. Hegel finaliza, então, a Doutrina da Essência com *substâncias* se correlacionando em *relação absoluta* (de onde emergirá o *conceito*); para cumprir o propósito do pleno desenvolvimento do *ser*, elabora a Doutrina do Conceito, terceiro e último livro *Ciência da Lógica*, no qual o *conceito* irá se desenvolver dialeticamente em busca de sua autodeterminação máxima, eliminando gradativamente a contingência até alcançar sua plenificação como *ideia absoluta*.

2.2.2 A gênese liberdade na *relação absoluta*: o *conceito*

Ao longo da seção Efetividade Hegel esclareceu como as categorias da necessidade e da contingência se relacionam na formação do *ser* efetivo, e buscou comprovar que a totalidade das relações necessárias a todo e qualquer existente – relações imprescindíveis para que o existente de fato exista (efetivamente) – não está em uma realidade inacessível, mas é imanente a ele. As relações entre contingência e necessidade mostraram como a necessidade precisa engendrar contingência no sistema para se manifestar. A necessidade se eleva à categoria de *necessidade absoluta* (ou incondicionada), na *substância*, que é o próprio absoluto em relação consigo mesmo. Hegel destaca:

A necessidade absoluta [...] é relação, porque ela é diferenciar cujos próprios momentos são sua totalidade inteira, os quais, portanto, subsistem absolutamente, mas de modo que isso é apenas um subsistir e a diferença é apenas a aparência do expor e a aparência é o próprio absoluto (2017, p. 221).

É um momento ainda formal da Essência, abstraído da totalidade na qual o efetivo está relacionado, pois apresenta apenas as relações que o absoluto empreende exclusivamente de si mesmo para se manifestar ainda como uma *substância* (efetiva) particular.

O fechamento do sistema com a categoria de *necessidade absoluta* – e, portanto, com a eliminação da contingência –, e a argumentação de que um *ser* qualquer para ser autossuficiente ou autodeterminado (mesmo que ainda em um grau mínimo) precisa ser incondicionado, isto é, precisa se desfazer de relações incertas

e alcançar a certeza (o *espírito*), é o ponto lógico central para responder à pergunta inicial proposta na Introdução do presente texto. Uma vez que Hegel identificará a autodeterminação à liberdade, na medida em que o *conceito* – como o grau mais elevado do *ser* – é também liberdade, o livre-arbítrio (ou liberdade individual) sofrerá duras consequências. Ou seja, se o *ser* enquanto *necessidade absoluta* (*substância*) é autossuficiente e também fundamento da liberdade – *espírito* que inicia sua autodeterminação com liberdade subjetiva mas, gradativamente, ganha conteúdo e se torna objetivamente livre –, a unificação da subjetividade e objetividade em uma única totalidade, o *conceito*, indicará o idealismo absoluto como a via necessária do desdobramento dialético da Lógica.

No decorrer da Lógica, ao final da seção Efetividade, a *substância* (tese), como identidade consigo mesma (*necessidade absoluta*) na exata medida em que é negação absoluta (em relação às outras *substâncias*), se relaciona de modo causal com outras *substâncias* (antítese), culminando na ação recíproca e na passagem da substância ao *conceito* (síntese), desenhando gradualmente o espaço da liberdade.

Ao conferir à totalidade enquanto *substância* o poder imanente de movimentação e manifestação de toda a realidade exterior, que é a emanção dela mesma, Hegel ultrapassa as filosofias dualistas e chega a Espinosa – porém, desdobrando as relações imanentes pelas quais o *absoluto* se manifesta. O caráter ativo do todo não emerge apenas nessa altura do sistema, ele está latente desde o início da Essência, ainda como *fundamento*, mas é aqui, no *absoluto* que é também *substância*, que essa atividade se torna explícita. O *absoluto* enquanto *substância* é onipotente e onipresente, pois é unidade interior que está necessariamente em todas as coisas autossubsistentes que só existem por serem manifestações dele mesmo.

A *substância*, que é *necessidade absoluta*, estrutura todo o pensamento e também toda a realidade. Tudo o que emerge na realidade (“acidentes”) é explicitação desta *substância* que se movimenta dialeticamente por meio da contradição (negação).

O absoluto hegeliano, contudo, diversamente do absoluto espinosano, demanda outro momento a ser desdobrado. A próxima etapa deve explicitar as relações internas da própria *substância* (com ela mesma), bem como a relação com outras *substâncias*. Hegel quer evidenciar as relações entre as categorias de necessidade e contingência, agora em termos causais, isto é, quer explicitar as conexões causais efetuadas entre *substâncias* enredadas no absoluto. E quer provar que as categorias da experiência

atribuídas por Kant ao *eu transcendental* são inerentes à própria *substância*; por isso desenvolve na *relação absoluta* a última tríade da Essência, com as dualidades: substância/acidentes, causa/efeito, ação/reação.

Na primeira dualidade, substância/acidente, Hegel apresenta a relação inicial da *substância* somente com ela mesma, e compreende que a *necessidade absoluta* é *relação absoluta*, ou seja, a *substância* que se relaciona unicamente consigo mesma e que, nesse primeiro momento, é imediata (em relação às demais *substâncias*). Seguindo essa lógica dialética, a *substância* primeiramente se põe como potência formal; ela emerge como acidente, que é aparência ou brilho que, por sua vez, tem (também) a *substância* como sua potência. Esta potencialidade é o poder de criar e destruir. A potência formal nada mais é que uma identidade simples se relacionando exclusivamente consigo mesma, isto é, um *ser* que ainda não é autossuficiente, mas que tem potencialidade para ser. Aqui o momento dialético-crítico do sistema demanda relações, e a relação de substancialidade passa para a relação de causalidade.

A segunda dualidade, causa/efeito, é a relação exterior entre *substâncias*. A causalidade, no entanto, por ser apenas relação de exterioridade, tem um caráter ainda inconcluso, pois não apresenta nenhuma necessidade interna, conforme teorizado por Hume. Mas a carência da necessidade nesse momento da relação entre causa e efeito não conduz Hegel ao ceticismo porque, seguindo sua lógica dialética, a causalidade se manifestará como reflexo de uma necessidade – fundamental para que uma coisa subsista – que se encontra subjacente e que irá emergir em outro momento dialético.

Na relação causal Hegel apresenta como tríade a causalidade formal, a causalidade determinada e o efeito e contra-efeito (ação recíproca) – último momento da *substância* antes de se transformar em *conceito*, ou, antes da passagem da necessidade para a liberdade.

A causalidade formal é caracterizada por uma relação meramente tautológica entre causa e efeito que ocorre na relação da *substância* com ela mesma. Assim, é a própria *substância* (necessidade) e seus acidentes (enquanto aparência), conforme exposto acima. Como a *substância* é potencialidade, ela é capaz de se autodeterminar e, enquanto determinante, é causa. Por outro lado, a *substância* expõe o que é *em si*, o acidente, que é o ser posto (imediato) dela mesma, isto é, o efeito. Para se

autodeterminar plenamente a *substância* deve ir além dessa relação causal tautológica e se exteriorizar junto à outra na realidade.

O segundo momento, a causalidade determinada, é o momento negativo no qual a *substância* como causa se exterioriza e se manifesta na realidade como efeito (efetividade posta e necessária), constituindo cadeias lineares – e sempre incompletas – de causa e efeito, tanto no modo de progressão ao infinito (dos efeitos) quanto no modo de regressão ao infinito (das causas), sendo ambos os modos a mesma coisa, pois no primeiro o efeito torna-se causa de outro efeito, e no segundo a causa torna-se efeito de outra causa. Segundo Hegel, isso mostra que há identidade entre causa e efeito, porque não há conteúdo no efeito que também não esteja na causa e vice-versa. Mas a identidade (de conteúdo) entre causa e efeito, devido ao fato de se tratar ainda de uma série exteriormente relacionada, se mostra apenas em sua diferença (de forma): a relação causal de finitude – que não é ainda a verdade da causalidade – coloca causa e efeito como diferentes somente na forma de pôr (causa) e ser-posto (efeito), duas formas postas separadamente. A causa é também efeito (mesmo conteúdo), porém na exterioridade em que se encontra, é efeito de uma causa *diferente* de si mesma, e não (ainda) causa de si mesma.

Por fim, o terceiro momento causal é dado pela relação do efeito e contra-efeito, e culminará na ação recíproca. A causa agora se *suprassume* – ou, é *superada e guardada* (*aufgehoben*) – no efeito, o que a torna não somente o pôr mas também o ser-posto. Do mesmo modo o efeito, esse ser-posto, é *suprassumido*.

O efeito posto como contra-efeito é idêntico à causa – *effectus sui* idêntico à *causa sui* – momento no qual Hegel mostra que causa e efeito são co-originários da relação que os identifica. Na relação entre causa e efeito ocorre, portanto: identidade em si (substancial) e identidade pressuposta, que se contrapõe negativamente à causa e a condiciona, na mesma medida em que a causa; e que, enquanto é condicionante, nega-se como pressuposta. Ou seja, algo só pode atuar, só pode exercer seu poder causal, na medida em que depende da causalidade de outro; portanto, está também permitindo ao outro exercer seu poder causal sobre ele. Duas substâncias (causa e efeito) mutuamente condicionadas: o efeito, como *substância* inicialmente passiva e condicionada à sua causa primeira (que por sua vez é a *substância* ativa) que se põe como contra-efeito, ou seja, como *substância* também ativa.

Nesse momento em que o efeito se põe como contra-efeito à causa, ele nega sua imediatidade passiva, pois é também a própria *substância* ativa; contudo, ao mesmo tempo será também negado pela causa, que o nega devido ao seu caráter passivo, na medida em que ele é seu efeito (passivo) e ela sua causa (ativa). Causa e efeito são aqui ativos e passivos ao mesmo tempo. Hegel identifica esse momento como contradição absoluta (entre necessidade absoluta e contingência absoluta): a causa é ativa ao produzir o efeito (ação em que o nega) e passiva ao ser negada pelo seu próprio efeito (contra-efeito ou reação do efeito); o efeito é passivo ao ser produto da causa e ativo ao se pôr como aquilo que ele é verdadeiramente, *substância* ativa que reage negando sua causa. A contradição é resolvida na medida em que a dialética alcança a ação recíproca (ou reciprocidade) entre os relatos, isto é, no momento em que as *substâncias* correlacionadas igualmente se identificam e se excluem, fundamentando o reconhecimento intersubjetivo.

Na ação recíproca, ambos – que no efeito e contra-efeito eram inicialmente ativo (causa) ou passivo (efeito) nas suas relações, mas que acabam por se tornar mutuamente ativos e passivos – se negam como ativos (pois são também passivos) e se negam como passivos (pois são também ativos). É, portanto, a identidade de ambas as *substâncias*; o momento exato da codeterminação, no qual as diferenças particulares das *substâncias*, que não são determinadas por essa reciprocidade, sucumbem.³⁶

Hegel considera a reflexão da causa sobre si mesma como *causa sui*. O progresso e o regresso ao infinito ocorrem também aqui, pois causa e conteúdo ainda estão em relação externa de finitude, isto é, ainda se mostram como duas existências diferentes e autônomas. A superação desse momento, que Hegel denomina de má infinitude, gerado pela causalidade do progresso ao infinito – e incapaz de plena determinação – só se realizará com o encurvamento da cadeia linear sobre si mesma em um interagir infinito.

A ação recíproca se revela, segundo Hegel, a forma mais completa da causalidade, ou, o ponto mais elevado da relação causal, pois “a causa não apenas tem um efeito, mas, dentro do efeito, ela está em relação consigo mesma como

³⁶ O momento final da ação recíproca que culmina na transformação da *substância* em *conceito* (passagem da necessidade à liberdade) corresponde, como será defendido e exposto no próximo capítulo deste texto, à passagem da sociedade civil ao Estado, momento em que a identidade entre as *substâncias* pode ser compreendida como identidade entre direitos e deveres no interior de uma comunidade ética (a todo direito corresponde igualmente um dever e vice-versa).

causa.” (2017, p. 239). No entanto, a ação recíproca é ainda causalidade, o que significa dizer que ambas as *substâncias*, apesar de reciprocamente relacionadas, ainda não se elevaram à razão universal; *substâncias* que se prendem à relação causal podem desembocar em má-infinitude, um processo infinito de causalidade finita (linear). A ação recíproca não é ainda *conceito*,³⁷ nela “os dois lados da relação não são deixados como algo imediatamente dado, mas (...) são reconhecidos como momentos de um terceiro termo mais elevado, que é justamente o conceito.” (2011-12, v. I, §156).

É hora de a cadeia linear dobrar-se sobre si mesma constituindo a totalidade interagindo infinitamente dentro de si mesma. “(...) o agir que na causalidade finita desemboca no progresso do mau infinito é recurvado e se torna um interagir infinito que retorna para dentro de si.” (2017, p. 238). Esse último momento, que forma a unidade sistemática absoluta, cujo interior está reciprocamente relacionado, é a esfera mais elevada: o *conceito*. Nele o mecanismo da causalidade finita, no qual as *substâncias* se relacionavam exteriormente como causa eficiente uma com a outra, é *suprassumido* na interação, momento culminante da ação recíproca no qual a bipolaridade entre as duas substâncias – que agora são idênticas por serem ativas e passivas simultaneamente – é *suprassumida no conceito*.³⁸

Para Hegel, apreender o *conceito* é ultrapassar o nível abstrato do entendimento e alcançar a última e mais elevada esfera, a razão universal, a verdade absoluta. O *conceito* é a verdade da *substância* e, portanto, a verdade da necessidade.³⁹ É ele *relação absoluta*.⁴⁰

³⁷ Diz Hegel: “Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da ação recíproca isso é de fato um comportamento inteiramente carente-de-conceito. [...] essa relação, em lugar de poder ter validade como um equivalente do conceito, antes quer ela mesma ser conceituada primeiro, e isso se dá porque os dois lados da relação não são deixados como algo imediatamente dado; mas [...] são reconhecidos como momentos de um terceiro (termo) mais elevado, que é justamente o conceito.” (2011-12, v. I, p. §156).

³⁸ Conforme Hegel: “[...] os diversos graus da ideia lógica podem ser considerados como uma série de definições do absoluto – a definição do absoluto que aqui se nos apresenta é esta: o absoluto é o *conceito*.” (2011-12, v. I, §160).

³⁹ Cf. HEGEL, Georg, W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. I, §158.

⁴⁰ V. Hösle propõe uma reconstrução da ideia hegeliana de sistema, alterando a determinação suprema de subjetividade absoluta para intersubjetividade absoluta. Hösle pretende, via idealismo objetivo e com um desenvolvimento dialético nos termos da contradição performativa, resolver o problema da dissolução da liberdade individual na Filosofia do real. Segundo o autor, faltaria uma terceira parte na lógica hegeliana, a síntese entre a lógica objetiva e a subjetiva, para garantir a intersubjetividade; faltaria a relação entre sujeito-sujeito. Hösle explica: “Talvez se pudesse dizer que, em categorias da lógica da objetividade, o absoluto é em si; em categorias da lógica da subjetividade, ele é por si; em categorias da lógica da intersubjetividade, ele é em si e por si.” (2007, p. 299). Contudo, Hösle defende

2.3 A Doutrina do Conceito

2.3.1 Universalidade, particularidade e singularidade

A liberdade no pensamento hegeliano é o *telos* prefigurado em momentos racionais de um sistema lógico-ontológico que culminará na história universal, momento ápice em que o Bem vivo – ou o espírito livre, que é a *ideia* desdobrada na Lógica – se refaz na realidade.

Para Hegel, o *conceito* é a liberdade da totalidade relacional, pois ele é “*livre*, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele mesmo é.” (2011-12, v. I, §160). A transformação da *substância* em *conceito* – e a compreensão do *conceito* (enquanto liberdade) como a verdade da subjetividade (e da necessidade) – está diretamente relacionada com a defesa da vontade livre (ou espírito livre) como relação absoluta.

É o *conceito* a verdade do *ser* e da *essência* e, para tanto, contém no seu interior todas as determinações que irá desenvolver. Por isso, Hegel concebe seu processo de desenvolvimento diversamente do processo do *ser* e da *essência*. Enquanto o processo lógico dialético na esfera do *ser* consiste no “passar para outro” e na esfera da *essência* em “aparecer no outro”, na esfera do *conceito* o processo é apenas o *desenvolvimento* do que já está nele pressuposto, no qual só é posto o que em si já está presente.⁴¹

O *conceito* é teorizado por Hegel não apenas como abstrato puro. Apesar de ser o elemento do pensar em geral, Hegel o concebe como concreto, como unidade do racional e do real, do pensamento e da realidade efetiva. Como pensamento, o *conceito* se desenvolve dialeticamente, iniciando seu processo de modo mais imediato e inferior avançando em direção à plenificação de seu conteúdo interno, à autorrealização, que Hegel denomina como *ideia* – ponto mais elevado do conhecer (realização plena do *conceito*). A *ideia* é então concebida não apenas como esfera inteligível, mas também como esfera real (como efetividade no mundo), como “o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade.” (2011-

uma intersubjetividade absoluta, o que indica ainda um necessitarismo e, portanto, o comprometimento da liberdade individual, não mais de modo substancial como em Hegel, mas de modo formal.

⁴¹ CF. HEGEL, Georg W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. I, §161.

12, v. I, §213). É a *ideia* a unidade do *conceito* e do real efetivo, isto é, o racional da realidade, ou ainda, aquilo que na realidade emerge necessariamente.

Hegel explicita o desenvolvimento lógico dialético do *conceito* (ou espírito ou vontade) em três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. A universalidade, como primeiro momento, é identidade pura, é pura igualdade do *conceito* consigo mesmo. É o *em si* do conceito. Enquanto identidade, o *conceito* é forma absoluta, é abstração. Contudo, é preciso lembrar que o *conceito* contém no seu interior todas as determinações a serem realizadas. Por isso é universalidade. E também por isso irá se desenvolver em outros momentos – que ainda estão interiorizados na universalidade abstrata.

Conforme Hegel mostrou na Doutrina do Ser, a pura abstração (princípio da identidade) é apenas possibilidade, e é incapaz de determinar algo efetivamente. Assim, o *conceito*, que é essencialmente a ideia da liberdade em processo de autodeterminação, não consegue efetivar a liberdade nesse momento abstrato. A liberdade aqui é mera abstração. A universalidade, enquanto pura abstração, mostra-se insuficiente.

A particularidade, como segundo momento, é a autodiferenciação do *conceito* (momento negativo). É o *para si* do conceito. Esse é o momento da reflexão da vontade, ou seja, da vontade negar a abstração absoluta (*em si*) e se voltar sobre si mesma (*para si*) na tentativa de alcançar sua autodeterminação efetiva. Nessa interiorização a vontade encontra seu verdadeiro fundamento, sua verdade essencial como universalidade absoluta, e assim, “permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo.” (2011-12, v. I, §163).

Esse segundo momento do desenvolvimento do *conceito* é ainda abstrato; aqui, apesar da vontade encontrar sua verdadeira essência – e, então, se saber como universalidade absoluta – ela ainda não alcança sua autodeterminação plena, como espírito livre.

Na singularidade, último momento do desenvolvimento do *conceito* e, portanto, o mais elevado, o *conceito* – enquanto vontade refletida que se sabe como universalmente e incondicionalmente livre – se determina, finalmente, pela união dos dois momentos anteriores, da particularidade determinada (*para si*) e da universalidade formal (*em si*), e assim, como unidade relacional absoluta (*em si* e *para*

si), alcança sua independência como um sistema autônomo, e realiza plenamente a sua essência: a liberdade enquanto *relação absoluta*.⁴²

A *ideia* se apresenta, por um lado, como a junção de todos os momentos já superados, portanto, como verdade; de outro, como o próprio momento, como parte ainda não determinada. A parte não é apenas parte do todo nesse sistema, mas é o próprio todo. A apreensão do momento como algo ainda não completamente determinado ocorre na negação, uma vez que o momento posterior (mais determinado) nega o anterior (menos determinado). Por isso que determinar, além de negar, é também limitar. Algo só se determina, só é algo, pela negação ou limitação com relação ao outro; e a autodeterminação plena é alcançada pela negação desta negação.

2.4 Um dilema no sistema hegeliano: liberdade ou intersubjetividade?

Na *Ciência da Lógica*, Hegel explicita a dialética do absoluto que, enquanto subjetividade, se manifesta gradativamente em momentos até atingir sua plena liberdade como autodeterminação; inicialmente é *ser* indeterminado (Doutrina do Ser), passa pela autorreflexão como processo necessário de determinação, momento em que se interioriza como subjetividade (Doutrina da Essência), e atinge sua verdade como *conceito* de liberdade que, por desenvolvimento interno, se realiza e se transforma em *ideia absoluta* e livre (Doutrina do Conceito).

O final da seção Efetividade da Doutrina da Essência traz como desdobramento necessário do absoluto a *necessidade absoluta* que culmina na *relação absoluta* alcançada no momento culminante da ação recíproca (quando esta se eleva ao sistema autônomo e autocondicionado), o que significa, respectivamente, a passagem da subjetividade (que é *substância* incondicionada, mas ainda indeterminada) para o espírito livre ou vontade livre (que é o *conceito*, mas ainda indeterminado).

⁴² Segundo Hegel: “Se, por exemplo, considerarmos os costumes do povo espartano como o efeito de sua constituição, ou, inversamente, a constituição com o efeito de seus costumes, por justa que possa ser essa consideração, esse modo de compreender não nos proporciona nenhuma satisfação última, porque de fato não se conceitua nem a constituição nem os costumes desse povo; o que só acontece quando os dois lados, e também os demais lados particulares, que manifestam a vida e a história do povo espartano, são conhecidos como fundados nesse conceito.” (2011-12, v. I, §156).

No início da Doutrina do Conceito Hegel apresenta o desenvolvimento interno e necessário do *conceito* – como universalidade, particularidade e singularidade – e compreende tal desenvolvimento como explicitação externa de suas determinações internas e, conseqüentemente, como a efetivação do *conceito* em *ideia absoluta*. O desenvolvimento do *conceito* até a *ideia absoluta* culmina no desaparecimento das diferenças em direção à identidade (no momento da singularidade) – onde “causa” e “efeito” passam a ser reciprocamente determinados – o que comprometerá o desenvolvimento aberto da intersubjetividade na *Filosofia do Direito*, na medida em que o processo dialético de efetivação do *conceito* na história, que de início é dependente da intersubjetividade, culmina na absorção da intersubjetividade aberta pela ética objetiva.⁴³

O processo dialético de desdobramento da razão no sistema hegeliano tem, portanto, uma teleologia direcionada à unidade absoluta (à totalidade incondicional).⁴⁴ O fim essencial da subjetividade (seu *telos*) emerge no sistema no final da reflexão da essência (na *necessidade absoluta*), momento em que o *ser*, por autorreflexão, se apreende como universal incondicional, ou seja, momento em que o *ser* deixa de se voltar apenas para o exterior, se interioriza e se compreende, se sabe como *ser* universal absoluto. Quando Hegel fecha o sistema de relações nas modalidades da Essência, quando a necessidade relativa se converte em *necessidade absoluta*⁴⁵ e, portanto, em *substância* absoluta, Hegel revela sua adesão – embora com críticas e,

⁴³ Müller reinterpreta o momento da passagem da *substância* ao *conceito* (a interação) para salvar a concepção moderna de liberdade (que garante a relação entre a intersubjetividade e a autonomia) dentro da lógica hegeliana. Em uma atualização crítica, Müller propõe reinterpretar a gênese do *conceito* como a própria ação recíproca e não como interação (momento culminante da relação absoluta e além da reciprocidade) para reestruturar as relações entre *substâncias*, que agora não seriam mais na ordem “universalidade, particularidade e singularidade” – ordem que compromete a individualidade ao submetê-la à plena determinação mútua, mas como “universalidade e singularidade” que se identificam na “particularidade”, assegurando assim a autonomia individual e a constituição da esfera prática de reconhecimento intersubjetivo, conforme a Eticidade da *Filosofia do Direito*. E assim compreender a liberdade como “modo de relação do conceito”, isto é, como as relações recíprocas entre *substâncias* autônomas, relações que são de reconhecimento entre sujeitos singulares, na devida correlação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Espírito*. (1993, v. I, p. 77-141).

⁴⁴ Denominado por Luft como “Teleologia do incondicionado”. Cf. LUFT, Eduardo. *O conceito de liberdade na lógica de Hegel*. In: Bavaresco A; Guedes de Lima, F.J. (orgs.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.

⁴⁵ Cirne-Lima apresenta uma proposta de reconstrução do sistema hegeliano na qual o raciocínio dialético de Hegel poderia ser mantido desde que enfraquecida a noção de necessidade absoluta, que passaria de *Müssen* (ser necessário) para *Sollen* (dever ser). Segundo o autor: “Dever ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira.” (1993, p. 100). Para Cirne-Lima, o sistema assim reconstruído não se fecharia, como o hegeliano, em um fim único e absoluto. Dos três princípios do sistema (identidade, diferença e coerência) propostos por Cirne-Lima, o princípio da diferença introduziria as contingências do mundo e os princípios da identidade e da coerência manteriam a unidade do universo.

especialmente, com inovações – ao absoluto incondicional espinosano e, conseqüentemente, seu afastamento do sujeito livre kantiano.

A passagem da Doutrina da Essência à Doutrina do Conceito, que culminará na *relação absoluta*, é a explicitação dessa teleologia unidirecional para a identidade, para o incondicional. É para cumprir sua finalidade imanente (seu *telos*) que a *substância*, que é subjetividade, irá se relacionar reciprocamente com outras substâncias (intersubjetividade) e, assim, superar gradativamente as contingências e se elevar à necessidade, ou seja, identificar seus conteúdos na busca de sínteses mais e mais estáveis até a síntese última; é assim que as *substâncias* – agora reciprocamente condicionadas – alcançarão a incondicionalidade e autossubsistência no interior de uma esfera mais elevada: a liberdade do *conceito* (o Estado na *Filosofia do Direito*). É assim que o sistema lógico-ontológico encontra estabilidade e alcança autonomia como organismo vivo e independente.

Por isso o dilema emerge no sistema hegeliano: se um *ser* (a *substância*) para se efetivar precisa se relacionar de modo incondicional, absoluto (sem contingências) –, isto é, se um *ser* para ganhar independência e liberdade precisa alcançar um sistema absoluto de relações –, na medida em que esse *ser* vai se relacionando com outros *seres* (intersubjetividade), sua liberdade particular (livre-arbítrio) vai se dissolvendo na identidade substancial, e o sujeito livre kantiano, em sua liberdade negativa de coexistência (aberto a múltiplas possibilidades de escolha) vai deixando lugar para uma liberdade próxima à liberdade espinosana.

Ao final do sistema, Hegel revela que seu projeto inicial de unir a substância de Espinosa ao sujeito livre de Kant, cujo propósito seria a explicitação da liberdade – compreendida como o verdadeiro e único *telos* que se desenvolve na história humana –, culmina na defesa de uma liberdade positiva, dissolvendo nela a liberdade negativa (prática). Se a tentativa de Kant de harmonizar razão e natureza é insuficiente devido ao abismo intransponível entre ambos – que Hegel mostrou ser um abismo apenas aparente diante da atividade dialética –, a dialética de Hegel conduz à supremacia da razão, característica do pensamento moderno.

Mesmo que no início do desdobramento da Lógica, momento em a razão se autodetermina engendrando contingência, haja liberdade (individual), no momento final, em que a razão conclui sua teleologia imanente de determinação, a liberdade compreendida como liberdade do arbítrio (liberdade individual) cederá lugar à

liberdade como autorrealização racional; ao final, a liberdade será necessidade, será a plenificação da autodeterminação necessária da razão.

Não é um sistema absoluto que se desenvolve com uma causalidade necessitarista como a substância única de Espinosa, nem tampouco um sistema com potencialidades predeterminadas desde o princípio e que se direciona à determinação plena como a substância idêntica de Schelling, pois nestes dois sistemas não há contingência. O filósofo capaz de completar o exercício do pensamento não sabe qual será o próximo desdobramento que se seguirá dessa dialética. No entanto, a lógica dialética ascendente na direção do maximamente determinado (a *ideia absoluta*) garante que cada nova categoria emergente na contingência, e ainda desconhecida da *ideia*, seja posteriormente superada na necessidade.⁴⁶

Hegel defendeu a isomorfia lógica entre o pensamento e a realidade, o que significa dizer que o desdobramento do absoluto como subjetividade livre não é apenas manifestação lógica, mas é também ontológica. A estrutura lógica dialética é estrutura do pensamento e do mundo e a *ideia* da liberdade explicitada na *Ciência da Lógica* irá se efetivar na história humana como espírito livre (vontade livre) por meio de determinações necessárias realizadas no Direito.

Na *Filosofia do Espírito* – terceira e última parte do sistema lógico-ontológico, precedido pela *Ciência da Lógica* e pela *Filosofia da Natureza* –, Hegel explicitou a concretização da *ideia* da liberdade na realidade, especificamente, no campo do Direito (como *Espírito Objetivo*). A explicitação detalhada desta concretização Hegel expõe na obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*.

⁴⁶ Em *As sementes da dúvida*, Luft explicita o colapso do sistema hegeliano consequente da falta de contingência em sua estrutura final. A defesa de um sistema como o hegeliano que, ao final, encerra-se de modo absoluto (como *necessidade absoluta*) não é compatível com a metodologia dialética, pois, a oposição permanente – a contingência – é uma característica essencial da tríade dialética no sistema hegeliano e, portanto, inconciliável com um cálculo final alcançado por meio de uma lógica necessária. Promover a síntese última da ideia absoluta e o círculo definitivo da lógica hegeliana só é possível ao se eliminar afirmações contingentemente verdadeiras no sistema das categorias. Conforme Luft: “mas tal presença é condição necessária de possibilidade da ativação do lado crítico, ou seja, no círculo pleno da ideia a criticidade é eliminada. Como a ideia é a dialética em suas três dimensões, isso significa sua autodissolução.” (2001, p. 187).

Como alternativa para a atualização crítica da dialética, Luft propõe um projeto de sistema relacional e processual, o idealismo evolutivo. A partir da releitura da dialética do Uno/Múltiplo de Platão, Luft projeta um sistema lógico-ontológico dialético regido por uma única lei: a ideia da coerência (“*não há unidade sem multiplicidade, nem há multiplicidade sem unidade*”). Há sempre a coerência entre Uno e Múltiplo, entre identidade (ordem) e diversidade, entre necessidade e contingência. LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Na *Filosofia do Direito* Hegel compreende a ideia da liberdade como o autodesdobramento do *conceito* – conquistado na Lógica – a ser efetivado na história humana. A máxima liberdade política será compreendida como autorrealização do espírito que se autodetermina junto ao outro na história. O movimento unidirecional do desdobramento lógico do *conceito*, com *telos* em direção à unidade incondicional (à *ideia absoluta*), trará a importante discussão sobre liberdade individual (compreendida como livre-arbítrio) e liberdade coletiva.

O próximo capítulo visa expor as relações intersubjetivas responsáveis pela efetivação da *ideia* da liberdade e, conseqüentemente, o reconhecimento recíproco resultante destas relações que ocorrem no campo do Direito, relacionando os momentos de realização da *ideia* da liberdade com os momentos de sua gênese lógica, com o objetivo principal de revelar o dilema entre a liberdade e a intersubjetividade que agora emerge como concretude ética.

3 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL

Na Introdução à obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* Hegel defende a *ideia* da liberdade, alcançada na *Ciência da Lógica*, como princípio que orienta e fundamenta a Ciência do Direito. A *Filosofia do Direito*, portanto, tem como objeto a *ideia* do Direito, que corresponde ao *conceito* do Direito e sua efetivação.⁴⁷ Por isso, Hegel compreende o sistema do direito como “reino da liberdade realizada”.

O *conceito* do Direito não se limita ao campo estritamente jurídico, é um campo amplo que compreende a realidade efetiva de todas as determinações da liberdade, abrangendo também a Moralidade e a Eticidade. Diferentemente da teoria kantiana que separou o campo moral do campo jurídico, na teoria hegeliana o *conceito* de Direito é compreendido como momentos ascendentes e necessários da determinação racional, denominados figuras de determinação, nos quais a *ideia* da liberdade gradualmente se realiza na história.

Um dilema que emerge na realização da liberdade hegeliana, conforme exposto anteriormente enquanto desenvolvimento lógico do *conceito*, é a conciliação da vontade subjetiva com a vontade objetiva (ou vontade livre), ou, da liberdade individual com a determinação da razão universal. Como harmonizar a liberdade individual, condição necessária para que o sujeito seja senhor de seus próprios atos, com a alteridade, na medida em que as relações intersubjetivas culminam na eliminação das particularidades e no alcance do mútuo reconhecimento, isto é, na singularidade (como identidade recíproca dos agentes)?

A solução de Kant, conforme exposta no primeiro capítulo, foi a negação do outro, via liberdade negativa. O outro não é participativo da liberdade do sujeito, ao contrário, o outro é oposto e cada um (em sua singularidade) busca a própria autodeterminação. Hegel quer mostrar, ou melhor, provar dialeticamente, a impossibilidade da autodeterminação puramente autorreferente e defender a necessidade relacional como única alternativa de autodeterminação. Pretende superar o dualismo kantiano com a conciliação do sujeito empírico e do transcendental (*ideia*), resultando na liberdade plena conquistada no exercício intersubjetivo do mútuo reconhecimento.

⁴⁷ Conforme Hegel: “A ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação. [...] Tudo o que não é essa efetividade posta pelo conceito mesmo é ser-aí passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, não-verdade, ilusão etc...” (2010, §2).

A concretização gradual e ascendente da ideia da liberdade no Direito, como autodeterminação da vontade livre, está diretamente vinculada à dinâmica intersubjetiva geradora do mútuo reconhecimento. Isso significa que ninguém será efetivamente livre sem a mediação e o reconhecimento recíproco intersubjetivo; significa que a vontade individual deve ter o reconhecimento das demais vontades coexistentes para ser vontade livre (universal). A vontade subjetiva só será reconhecida como verdadeiramente livre quando passar pelo processo de mediação intersubjetiva ancorada no reconhecimento recíproco.

Hegel apresenta o conceito de reconhecimento em um estágio ainda subjetivo, anterior à objetivação do espírito livre, no qual a *ideia* da liberdade é realizada no Direito. Desse modo, é relevante expor brevemente a teoria do reconhecimento conforme desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* subjetivo, antes de sua objetivação no campo do Direito. O propósito desta exposição é contribuir para a posterior análise da intersubjetividade recíproca na *Filosofia do Direito* hegeliana.

3.1 Introdução à teoria hegeliana do reconhecimento

3.1.1 Reconhecimento unilateral

Na filosofia hegeliana, o reconhecimento intersubjetivo inicia ainda na condição natural, antes do livre-arbítrio (ou liberdade negativa) presente no Direito abstrato (primeira figura da determinação da liberdade, conforme à *Filosofia do Direito*), e emerge como o resultado do encontro de duas consciências-de-si imediatas em sua condição natural⁴⁸. Nesse contexto, Hegel explicita o desenvolvimento do *eu* enquanto autoconsciência – e com ela o conceito de espírito – em três graus, sendo os dois últimos alcançados pelo reconhecimento.

⁴⁸ Hegel explicita a dialética que envolve a consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito*, obra anterior à trilogia – *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* – que compõe o seu sistema lógico-ontológico. Nela, Hegel explicita o desdobramento hierárquico da consciência na realidade: inicia como consciência de objetos (realismo ingênuo), segue como autoconsciência abstrata (idealismo subjetivo) e alcança, através de mediações intersubjetivas, a autoconsciência concreta (idealismo objetivo). Posteriormente, Hegel inseriu a *Fenomenologia do Espírito* no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, denominado *A Filosofia do Espírito*, como parte da primeira seção denominada de Espírito subjetivo (seguida das seções do Espírito objetivo e do Espírito absoluto).

O primeiro grau explicita o autodesdobramento do *eu* enquanto consciência imediata, singular e abstrata, que diante da afetação de um objeto *exterior* nega-se a si mesmo e revela sua duplicidade: a consciência é agora também consciência-de-si, isto é, desejo. A consciência enquanto desejo é consciência-de-si *em si* e é semelhante ao impulso, isto é, um modo de ação imediata sobre um objeto *exterior* em busca de sua satisfação; aqui a consciência-de-si tem diante de si apenas um objeto que desperta nela o desejo.

Esse primeiro grau é apenas negativo, na medida em que mantém a cisão (no próprio *eu*) entre consciência e consciência-de-si e, assim, uma contradição interna que precisa ser resolvida: a consciência-de-si é idêntica consigo (*eu*) ao mesmo tempo em que se refere a um objeto *externo* (*não-eu*). Enquanto a cisão não for superada pela negação absoluta, que é a negação dessa negação e responsável pela unidade e identidade da consciência-de-si – grau em que a consciência-de-si passa a ser *em si* e *para si* – não haverá autonomia plena, pois a consciência ficará apenas em sua forma desejante (a consciência-de-si *em si*).

O desenvolvimento da consciência-de-si nesse primeiro grau já é considerado por Hegel como espírito, pois já é o início da verdadeira identidade do *eu*, *eu* que é *nós* e *nós* que é *eu*. Os próximos graus de desenvolvimento da consciência como autoconsciência são, portanto, graus de desenvolvimento do próprio espírito que na busca da liberdade alcança a unidade e a identidade; a experiência do espírito é, nas palavras de Hegel, “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si *essentes* – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.” (2012, §177).

O segundo grau da consciência-de-si é o do reconhecimento.⁴⁹ Nele o objeto *exterior* é independente, é outra consciência-de-si, de modo que a relação não poderá mais ser apenas negativa. Se no primeiro grau a relação da consciência-de-si com o *objeto* é negativa, é o *destruir* (consciência-de-si desejante), no segundo grau a relação é positiva, é o *formar* (consciência-de-si que reconhece).⁵⁰ Hegel explicita o segundo estágio como um movimento que o reconhecimento realiza em dois

⁴⁹ Cf. HEGEL, Georg, W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. III, §426.

⁵⁰ Cf. HEGEL, Georg, W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. III, §428.

momentos: as consciências-de-si *em si* que se reconhecem uma na outra e (que constituem) a consciência universal que supera a unilateralidade das duas consciências singulares.⁵¹

A intersubjetividade só constitui o verdadeiro reconhecimento pela reflexão das consciências-de-si *em si*, isto é, quando ambas deixam de ser apenas subjetivas e se elevam à objetividade da consciência-de-si universal: a razão, que é consciência-de-si *em si e para si*. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel explica que: “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é *em si e para si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (2012, §178).

No entanto, no segundo grau de desenvolvimento da consciência-de-si o encontro intersubjetivo pode não alcançar o verdadeiro reconhecimento, e resultar apenas na unilateralidade e desigualdade, pois a consciência-de-si ainda está aprisionada na imediatez do desejar destrutivo.⁵² Hegel adverte que no encontro de dois *eus* – como consciências-de-si *em si* – a ação unilateral, exclusivamente negativa, que toma o *objeto* para sua satisfação, tem sérias consequências. E explicita a dominação senhor/escravo como o resultado unilateral e desigual do encontro de duas consciências-de-si imediatas que não desenvolveram o mútuo reconhecimento.

A falta do duplo movimento traz a forma mais primitiva do reconhecimento, aquela que culmina em violência, em desigualdade e na separação de um *eu* dominador (sujeito; senhor) e outro *eu* dominado (objeto; escravo), mas que também mostra o quanto a liberdade é devedora do verdadeiro reconhecimento. Ao dominado (o escravizado), na condição de subjugado em que se encontra, não cabe a externalidade de sua vontade; apesar de reconhecer o outro (o senhor) como livre, não tem sua vontade conhecida ou reconhecida pelos outros, portanto, não é livre. Tampouco o dominador é livre, pois se encontra ainda isolado em sua indeterminada

⁵¹ Para a análise e compreensão da autoconsciência como “apercepção” ou “Eu transcendental” em Kant, bem como para a diferenciação da noção kantiana e fichtiana de intuição intelectual, ver: UTTEICH, L. *Às expensas da intuição intelectual: para uma fundamentação da atividade da razão transcendental*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, pp.99-126 jan. – jun., 2013.

⁵² Conforme será exposto posteriormente neste texto, na explicitação da liberdade conforme à *Filosofia do Direito* hegeliana, o primeiro grau de reconhecimento (*em si*) corresponde ao Direito abstrato (no entanto, o indivíduo já compreende o outro como uma pessoa jurídica, portador de direitos e deveres) e o segundo grau corresponde à Moralidade que, apesar do caráter *em si e para si*, ainda representa um estágio de reconhecimento apenas formal. Hegel compreende que a abstração moral pode gerar o mal, e precisará da substancialidade ética, terceiro grau (na Eticidade), para que o Bem se concretize no Estado.

consciência-de-si *em si* e distante da razão universal; para Hegel, só alcançará a liberdade quando reconhecer a si mesmo no seu outro.⁵³

O desejo imediato da consciência-de-si (*em si*) é usar o outro *eu* como meio para sua satisfação, como faz na relação com os *objetos*, ao invés de aceitá-lo como seu semelhante e parceiro necessário na constituição de sua própria personalidade. Por isso, as primeiras comunidades foram fundamentadas na violência e na desigualdade. Hegel, contudo, esclarece que a luta pelo reconhecimento e a consequente escravidão que preencheram páginas da história não é o desdobramento racional da ideia da liberdade, não é um momento necessário da realização da vontade livre no espírito.⁵⁴

⁵³ Na dialética do senhor e do escravo Hegel explicita a emergência do segundo grau da consciência-de-si, o reconhecimento, como resultado fenomênico do movimento entre duas consciências-de-si que se encontram e que pretendem, ambas, que a outra a reconheça como uma consciência-de-si e não como um objeto (como *não-eu*). Quando um *eu* (como consciência-de-si, incondicionada, portanto, impenetrável) trata outro *eu* (em igual condição) como um objeto – com a superioridade do condicionante em relação ao condicionado –, e tenta coisificá-lo, o resultado será a luta de vida ou morte. Com medo da morte, uma delas renuncia a própria liberdade e escolhe a vida (o escravizado), a outra preserva sua liberdade (o senhor); nestas circunstâncias, o reconhecimento é unilateral e desigual (a submissão do escravizado). Essa dialética mostra que a incondicionalidade do *eu* é somente uma ilusão teórica, uma abstração que se desfaz diante do real condicionamento intersubjetivo. É assim, explicitando o concreto condicionamento humano – que compreende o *eu* enredado aos outros e não atomizado – que Hegel supera o idealismo subjetivo, como o de Fichte, ultrapassa a consciência-de-si (subjetiva) e alcança a razão universal (objetiva). Pois, o escravizado – que pelo temor da morte escolhe a vida em detrimento de sua liberdade – é mais livre que o senhor; ou seja, é o escravizado que reconhece a amplitude da razão, que vai além de sua razão meramente subjetiva (a consciência-de-si incondicionada que apreende o outro como condicionado) e compreende-se condicionado por uma razão mais abrangente; enquanto o senhor, não compreendendo a verdade do ser-para-si, permanece agindo apenas com a consciência inessencial (*em si*); esta é a verdade da escravidão em relação à dominação. Hegel diz: “A *verdade* da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta parece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*.” (2012, §193).

⁵⁴ Hegel compreendeu a dissolução da situação de violência (que culminou na escravidão) tendo como ponto de partida o lado dominado, o escravizado; é ele quem, pelo trabalho realizado, terá o reconhecimento do outro, do dominador que, então, passará da condição de dominador para a condição de ser livre. O trabalho não é apenas a externalidade do dominado, é também o retorno dele à própria consciência-de-si; na sua obra, que permanece (e, portanto, que é forma), o dominado encontra a unidade da consciência *em si* e *para si*, o universal concreto. Hegel destaca: “O senhor que se contrapunha não era ainda verdadeiramente livre, pois ainda não intuía no outro a si mesmo, completamente. Só por meio do libertar-se do escravo, também o senhor, por consequência, se torna completamente livre. Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o outro; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao outro.” (2011-12, v. III, §436).

3.1.2 Reconhecimento mútuo

É importante compreender a diferenciação hegeliana entre o fundamento do Direito e a passagem fenomênica do *eu* singular (consciência-de-si *em si*) para o *eu* universal (consciência-de-si *em si e para si*). Cabe aqui a seguinte questão: se o princípio que orienta e fundamenta o Direito, conforme a *Filosofia do Direito*, é a ideia da liberdade, ou seja, se no campo do Direito a vontade livre deve ser efetivada, a violência resultante da luta pelo reconhecimento (empreendida no encontro de consciências-de-si singulares) marca o início do Direito abstrato e, portanto, fundamenta o Direito?

A resposta de Hegel é negativa. No parágrafo 433 da *Enciclopédia* Hegel esclarece a diferença entre o início racional (o Direito) e o início fenomênico das primeiras organizações sociais:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário e legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado de consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*. (2011-12, v. III, §433).

Para que o *eu* deixe sua condição de indeterminação na qual se encontra quando está somente junto a si (a imediatidade da consciência de si *em si*) e submerso no desejo, é necessário que ele encontre a si mesmo também no outro, agregando ao seu *em si* também o *seu outro*. Porque a consciência não está fora do *objeto* (ou do outro); ao contrário, a consciência, enquanto singularidade (junto a si), precisa fazer o movimento de reflexão no outro e buscar, na objetivação, a universalidade.

É no mútuo reconhecimento que emerge a unidade que, por sua vez, deve ser compreendida como unidade em duplicação, pois quando a infinitude se realiza na consciência-de-si *em si* – através de seu reconhecimento no outro – e ela se eleva à consciência-de-si *em si e para si* (universal), esses momentos mantêm dois aspectos opostos: ao mesmo tempo em que são concebidos como não diferentes (unidade) devem se manter separados; por isso Hegel concebe, conforme o parágrafo 185 da *Fenomenologia*, “o puro conceito do reconhecimento como a duplicação da consciência-de-si em sua unidade” (2011-12, v. III), e compreende o desdobramento da unidade espiritual, em sua duplicação, como o movimento do reconhecimento.

É assim que Hegel explicita o movimento do reconhecimento em dois momentos: o primeiro em que uma consciência-de-si *em si* se reconhece em outra consciência-de-si *em si* e o segundo em que a consciência universal supera a unilateralidade das duas consciências (e alcança a consciência-de-si *em si* e *para si*). Esses dois momentos são compreendidos por Hegel como segundo e terceiro graus do desenvolvimento da consciência-de-si, respectivamente.⁵⁵

Por isso, no mútuo reconhecimento há um duplo movimento de duas consciências-de-si, conforme explicação de Hegel: “Cada uma vê *a outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, *faz somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo.” (2012, §182). O desfecho dessa situação depende da ação de ambas, e não somente de um agir unilateral.⁵⁶

A consciência-de-si que pelo reconhecimento passa a ser consciência-de-si *em si* e *para si* (consciência-de-si universal) que é a unidade do subjetivo com o objetivo, é a razão, que é também a *ideia*. E a razão que é *ideia* é também espírito livre. Mas a razão (*ideia*) é inicialmente formal, o que nesse momento significa a apreensão do objeto pela consciência-de-si apenas como representação correta (concordância com o objeto); a unidade entre subjetivo e objetivo ainda não está efetivada, ainda não é a razão substancial, pois, conforme Hegel explica no parágrafo 437 da *Enciclopédia*, “só quando o *verdadeiro* conteúdo vem-a-ser objetivo para mim, minha inteligência recebe em sentido *concreto* a significação de razão.” (2011-12, v. III). Por isso, se o espírito livre é a razão que é *ideia*, como unidade do subjetivo (*conceito*) e do objetivo (realidade) – mesmo que inicialmente abstrata –, o espírito livre é verdade que sabe: “saber de que seu *objeto* é o *conceito*, e o *conceito* é o *objetivo*.” (2011-12, v. III, §440). O espírito livre, como *conceito* livre mas ainda abstrato, precisa se objetivar, isto é, dar a si mesmo seu conteúdo.

⁵⁵ Esses momentos correspondem aos modos de desenvolvimento do conceito em singularidade, particularidade e universalidade.

⁵⁶ Para uma discussão sobre o caráter da ação em Hegel, ver: HELFER, Inácio. *Teoria da ação e mediações dialéticas em Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 8, nº 14, Vol. 1, Jan/Jun. – 2011, pp. 4-20. Helfer retoma a argumentação de Taylor sobre a diferenciação entre a teoria causal da ação e a teoria qualitativa da ação. Na primeira a ação é física somada à intenção do agente, na segunda há algo mais, o fim, como ontologicamente inseparável da ação, o que leva a um comprometimento intrínseco entre agente e ação, diversamente da neutralidade do dualismo causal da primeira. Segundo Helfer, a abordagem de Taylor da teoria qualitativa da ação a partir de uma teoria do conhecimento do agente (nos termos do desenvolvimento da autoconsciência) retirada de Hegel, pode ser enriquecida se somada ao tema hegeliano das mediações – na medida em que estas passam toda a obra hegeliana, especialmente no campo político.

3.2 A realização da liberdade (vontade livre) no Direito

O espírito livre que se sabe como livre (a *ideia*), por ter a liberdade como sua essência e seu fim, vai agora realizar-se no mundo; vai tornar objetivo seu verdadeiro conteúdo.⁵⁷

O campo da efetivação da vontade livre na realidade é o Direito⁵⁸, que é considerado por Hegel como o *ser-aí* da liberdade. No Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma ser o *racional como o que é efetivo e o efetivo como o que é racional*. (2010, p. 41). Todas as determinações (racionais) da vontade livre serão efetivadas no terreno do Direito que, por isso, é segunda natureza. Hegel explica:

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, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza. (2010, §4).

No reino da liberdade concretizada – na segunda natureza – Hegel mostra a amplitude do conceito de reconhecimento. Se na *Fenomenologia do Espírito* o reconhecimento aparece em seu conceito puro e alcança na realidade fenomênica o movimento unilateral, resultando na relação desigual entre dominador (senhor, sujeito) e dominado (escravo, objeto), na *Filosofia do Direito* o reconhecimento chegará à plenitude, pois terá como base instituições sociais e políticas (racionalmente determinadas pelo *conceito*) responsáveis pelas mediações intersubjetivas recíprocas – ancoradas no pressuposto da razão universal, isto é, de um espírito livre comum a todos.

As diferentes determinações da *ideia* da liberdade que emergem no Direito, de acordo com a Introdução à *Filosofia do Direito*, seguem o movimento característico da dialética hegeliana, explicitada anteriormente na *Lógica do Conceito*: de início o espírito livre (o *conceito*) na forma da universalidade abstrata, manifestado em

⁵⁷ Cf. HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. III, §437.

⁵⁸ Para uma compreensão do vínculo entre o fundamento lógico e a liberdade humana realizada no Direito em Hegel, a partir da influência do pensamento tardio de Fichte e Schelling acerca da manifestação do absoluto, bem como para uma avaliação crítica de concepções pragmatistas da liberdade em Hegel, ver: KLOTZ, Christian. “Manifestação e liberdade em Hegel”. *Veritas*, v. 62, no. 1 (2017): 116–29.

indivíduos imediatos e finitos, que por reflexão interna encontra a abstração na forma de subjetividade particular, e que ao final alcança a plena liberdade como autodeterminação singular de uma substancialidade universal, correspondendo respectivamente aos seguintes níveis de determinação no Direito: Direito abstrato, Moralidade e Eticidade.⁵⁹ O movimento dialético de um grau a outro é necessário e gerado pela contradição (carência de determinação) do estágio anterior.

Em cada grau a *ideia* da liberdade determina uma estrutura lógica específica e necessária para a gradual objetivação do espírito livre. Hegel confere características próprias ao *eu* (enquanto espírito livre) em cada um desses três estágios consecutivos e ascendentes: pessoa (no Direito abstrato), sujeito (na Moralidade) e membro de (na Eticidade); só o último estágio corresponde ao universal concreto, onde o *cidadão* (membro do Estado) é membro participativo do reconhecimento recíproco entre vontades livres (vontade *em si e para si*).

Na explicitação da *Filosofia do Direito* que segue, interessa especialmente a observação da intersubjetividade no sistema, na medida em que ela é a responsável pelo reconhecimento recíproco entre os indivíduos e, por isso, pelo dilema da filosofia hegeliana entre liberdade individual e intersubjetividade proposto neste texto.

3.2.1 Direito abstrato

A primeira figura do sistema do Direito é o Direito abstrato, campo no qual Hegel explicita os princípios do Direito privado moderno⁶⁰ como determinações necessárias da *ideia* da liberdade. O caráter abstrato que caracteriza esse primeiro grau se deve a personalidade ser a manifestação fundamental do espírito livre nesse momento. O direito de personalidade é o direito de capacidade jurídica – capacidade de ter coisas –, por isso o direito aqui é possibilidade. Também é do direito de personalidade que Hegel expressa o imperativo jurídico: “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto

⁵⁹ Diversamente de Kant que separou as esferas do Direito e da Moralidade, Hegel compreende a Moralidade, e também a Eticidade, inseridas no campo do Direito que, por sua vez, vai além da mera forma abstrata e emerge de modo característico nos outros dois níveis subsequentes. Conforme Hegel: “Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade frente ao *direito*, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da *liberdade*.” (2010, §30).

⁶⁰ Hegel não expõe o direito de família no Direito abstrato, mas na última figura do Direito, a Eticidade.

peças.” (2010, §36). É o direito jurídico de se apropriar das coisas que são exteriores sem, contudo, desrespeitar a propriedade dos outros.

No Direito abstrato, o direito é sobre coisas exteriores e não sobre pessoas. A pessoa já é autoconsciente (já tem consciência de sua liberdade) e não mais um indivíduo natural que não reconhece o outro como livre; porém, está ainda em um estágio formal. Seu correspondente na Lógica é a Lógica do Ser.

Cabe aqui insistir que o campo do Direito é a segunda natureza. Portanto, Hegel não está mais tratando do *eu* natural que, na imediatez de sua condição – conforme explicitação da *Fenomenologia* – exclui o outro, sem o reconhecimento de uma essência comum. No Direito a pessoa já é autoconsciente da liberdade, porém ainda está na imediatez. Hegel esclarece esse ponto no parágrafo 57 da *Filosofia do Direito*: “o ponto de vista da vontade livre, com o qual começam o direito e a ciência do direito, situa-se já além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem enquanto ser natural [...] é, por isso, suscetível de escravidão.” (2010, §57).

A pessoa – em sua vazia abstração – compreende o mundo como um *objeto exterior* que se apresenta diante *de si*, distante ainda de sua essência que é a unidade entre subjetivo e objetivo, característica da verdadeira liberdade. É nesse sentido que Hegel diferencia a plena liberdade do livre-arbítrio (vontade singular) e o identifica à contradição⁶¹, uma vez que o conteúdo que o determina é, no Direito abstrato, dado pela natureza e, portanto, contingente: “O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto contradição.” (2010, §15).

A contradição consiste no fato de que a vontade que é livre (plena liberdade) determina o seu próprio conteúdo a partir de si mesma; a vontade do arbítrio – determinada por um conteúdo que ainda lhe é *exterior* e contingente – é ainda imediata. E o imediato, por não ter ainda as mediações que levam à unidade absoluta, é contingente. Hegel adverte que a identificação do livre-arbítrio à liberdade e a consideração de ambos como “*poder fazer o que se quer*” é carência cultural do pensamento que ainda não tem presente o espírito (vontade livre) nem mesmo em sua forma imediata.⁶² Por isso, o livre-arbítrio (liberdade negativa) precisa ser mediado

⁶¹ Cabe lembrar aqui a contradição por insuficiência, característica da Lógica da Essência.

⁶² Segundo Hegel: “A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza abstrata que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a verdade da mesma (liberdade), porque ela ainda não tem em si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo; por isso o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito.” (2010, §15).

e superado – pelas instâncias mediadoras presentes na Eiticidade – até elevar-se à liberdade.

O espírito livre inicia a realização da liberdade no Direito de modo imediato, como vontade singular (vontade *em si*) da pessoa que, apesar de já ser espírito livre, encontra-se na condição de imediatidade vazia, ainda carente das mediações necessárias para a plena autodeterminação. A liberdade nesse grau abstrato é apenas relação negativa e suas determinações se realizam também de modo imediato como: posse/propriedade, contrato e ilícito e crime. (2010, §40).

3.2.1.1 O direito: posse/propriedade

No Direito abstrato a primeira determinação da liberdade, como *ser-aí* imediato, é a posse. Nesta primeira determinação da liberdade o *eu* – que é vontade livre infinita, mas ainda em sua forma imediata – precisa de uma esfera *exterior* para nela colocar sua vontade singular. É assim que a posse, como primeira determinação da vontade livre se manifesta como acidentalidade do *eu*, como algo (coisa) que – não sendo pessoa – é imediatamente *exterior* e diferente dele. A posse será usada pela pessoa como sua propriedade para suprir suas necessidades e desejos. O ato de se apossar de um objeto é a primeira objetivação da vontade, a primeira manifestação da liberdade (como livre arbítrio). Hegel argumenta na *Enciclopédia* (III) que: “ante a subjetividade da inteligência e do arbítrio, essa Coisa é como algo carente de vontade, sem direito, e é transformada dessa subjetividade em acidente seu, em esfera exterior de sua liberdade.” (2011-12, v. III, §488). A primeira explicitação da liberdade sucede, portanto, da personalidade jurídica, da capacidade da pessoa se apropriar de algo que lhe é exterior e usá-lo em seu benefício.

Quando alguém externa sua vontade e se apossa de uma coisa (impessoal) – desde que essa coisa não pertença a ninguém – ele passa a ser pessoa. A pessoa, como vontade livre, precisa da realidade exterior para efetivar sua liberdade. Na *Filosofia do Direito*, Hegel expressa que: “A pessoa precisa se dar uma *esfera* externa *de sua liberdade*, a fim de ser enquanto ideia.” (2010, §41). Essa primeira explicitação da liberdade deve ser realizada em um objeto exterior, por meio da posse.

Hegel estende o direito de apropriação a todos, o direito de colocar sua vontade em uma coisa extrínseca e dela se apropriar⁶³ e compreende que, se de um lado a apropriação e transformação da posse em propriedade é necessária para que todos os homens se tornem pessoas, de outro, a quantidade que cabe a cada um é contingente.⁶⁴ Uma vez que um homem se apossou primeiramente de uma coisa, cabe aos outros respeitá-lo como proprietário dela. (2010, §49-50). Sem o direito de apropriação, sem a posse, a liberdade humana não se realiza. Mas é apenas a ação livre do homem sobre uma coisa exterior (sua vontade) que confere existência à coisa; sem a apropriação a coisa não existiria.⁶⁵ Hegel, ao desenvolver o direito de apropriação, refuta as teorias filosóficas que conferem existência em si à coisa, e argumenta que é a vontade livre (a pessoa) que confere existência a algo *exterior*, à posse.

Para que a vontade pessoal se efetive em um objeto *externo* é necessário não somente apossar-se dele, mas também usá-lo. Para Hegel, é o uso que confere reconhecimento à posse e a transforma em propriedade privada. O uso permite à pessoa se reconhecer em sua propriedade e também ter o reconhecimento dos outros.⁶⁶ Hegel adverte, contudo, que a todo direito corresponde um dever, bem como a todo dever corresponde um direito. Ser pessoa significa ter capacidade jurídica, que corresponde a ter direitos e deveres. Quando alguém tem o direito sobre uma coisa – como a posse de um bem – tem também o dever de ser como pessoa, portanto, de ter a coisa como propriedade; o que também compreende, no âmbito da coexistência, no dever do outro de respeitar o direito alheio,⁶⁷ portanto, no reconhecimento da propriedade alheia.

⁶³ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §44.

⁶⁴ Para a análise geral e explicativa do que é necessário e do que é contingente no sistema hegeliano com o objetivo de desenvolver a concepção da liberdade, ver: WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. – 2 ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. Sobre esse ponto em questão, diz Weber: A distribuição da propriedade constitui algo meramente circunstancial e acidental, para Hegel. É racional que todos tenham propriedade, mas a quantidade e a qualidade da propriedade de cada um é acidental. [...] Ter, em princípio, propriedade, é necessário, mas a quantidade dessa propriedade é contingente. (1993, p. 67).

⁶⁵ Diz Hegel: Se para a consciência, para o intuir e para o representar as pretensas coisas-externas têm a aparência da autonomia, a vontade livre, ao contrário, é o idealismo, a verdade de tal efetividade. (2010, §44).

⁶⁶ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §451.

⁶⁷ Cf. HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, v. III, §486.

3.2.1.2 O Contrato

A posse que é propriedade pode ser vendida ou trocada. Assim emerge o terceiro momento que caracteriza a propriedade privada – além da posse e do uso – o direito de alienação, o direito do proprietário de dispor de sua propriedade segundo sua vontade. Neste ponto Hegel esclarece que somente objetos exteriores à pessoa podem ser alienáveis, sendo inalienáveis os bens substanciais que a constituem como pessoa: “minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é *imprescritível*. (2010, §66).

A alienação da propriedade estabelece a relação entre as vontades pessoais, uma vez que nessa relação se encontram proprietários e futuros proprietários. A determinação (o *ser-aí*) da vontade livre que emerge nesse momento é o contrato. É ele que dá existência à relação interpessoal e ao reconhecimento das vontades pessoais. Nas palavras de Hegel, como é relação do espírito objetivo, 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.” (2010, §71).

O contrato representa o reconhecimento formal da propriedade, a garantia e o reconhecimento da personalidade livre. Uma vez que no contrato se relacionam duas vontades autônomas imediatas, Hegel expõe três características específicas que constituem o contrato: o livre-arbítrio dos contratantes; a vontade das duas partes como simplesmente *vontade posta*, ou seja, é apenas vontade comum e não a vontade universal; e a exterioridade do objeto do contrato, o objeto deve ser uma coisa natural particular e *exterior* à pessoa, pois está sujeita ao livre-arbítrio dos contratantes.⁶⁸

Para Hegel, a vontade comum resultante da prática democrática defendida por Rousseau também se encontra neste primeiro grau, é apenas o resultado do livre arbítrio. Em uma sociedade com democracia direta a vontade resultante das deliberações públicas, vontade comum a todos, ainda seria apenas a representação

⁶⁸ Hegel exclui do contrato característico do Direito abstrato o casamento e o fundamento do Estado divergindo, respectivamente, de Kant (que compreendeu o casamento como um contrato entre os cônjuges) e dos contratualistas modernos (que buscaram fundamentar o Estado legítimo no contrato realizado entre os futuros governados). Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §75.

das vontades singulares e arbitrárias, sem as mediações necessárias que a transformam em vontade universal (vontade livre).⁶⁹

A dinâmica do reconhecimento no Direito abstrato, no entanto, ainda não é constitutiva da substancialidade da vontade livre (isto é, do universal concreto que será alcançado na Eticidade), pois é ainda o estágio abstrato e indeterminado da pessoa. A vontade reconhecida no contrato é comum aos contratantes, mas ainda não é universal (*em si e para si*).

Posse que é propriedade, bem como o contrato, são determinações ascendentes (como *ser-aí* imediato) da concretização da vontade livre no terreno abstrato do Direito. Mas, se o contrato é um modo de realizar a liberdade, pois é o instrumento de mediação das vontades singulares e a garantia do direito de propriedade, possibilitando sua compra e venda – entre outras tantas espécies de contratos –, injustiças podem ocorrer, pois este é o terreno do livre arbítrio, e então, da contingência.

3.2.1.3 O não-direito e a passagem para a Moralidade

O reconhecimento bilateral que a relação contratual revela, entre vontades imediatas e pessoais que manifestam a liberdade apenas de modo contingente, não impede a emergência de conflitos. É nesse contexto que emerge a última manifestação da vontade livre enquanto *ser-aí* imediato no Direito, na forma de não-direito (ou injustiça): o ilícito e o crime.⁷⁰

A liberdade realizada no contrato é somente o primeiro grau da vontade livre, o reconhecimento da vontade pessoal do outro. O contrato é incapaz de efetivar o verdadeiro reconhecimento intersubjetivo, pois a *pessoa de direito* tem sua vontade ainda exteriorizada e relativizada. É assim que o reconhecimento do outro como pessoa – portadora de direitos e deveres – concretizado no contrato revela uma

⁶⁹ Hegel diz: “Visto que ele [Rousseau] apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade *em si e para si*, porém apenas enquanto o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente; assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso e caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas.” (2010, §258).

⁷⁰ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §40.

insuficiência: o caráter contingente das vontades pessoais unilaterais, distante da universalidade.

Se por um lado ambos os contratantes externam uma vontade singular e contingente, se em ambos a vontade se manifesta apenas como vontade do arbítrio, por outro, a vontade em relação a si mesma (em uma pessoa) revela uma oposição: é vontade pessoal (livre arbítrio) mas é também vontade universal (*em si e para si*). Desta oposição interna da vontade em relação a si mesma emerge a consciência da injustiça. Ou seja, o último *ser-aí* da esfera abstrata do Direito emerge a partir da reflexão interna da vontade, na medida em que a consideração de algo como injusto demonstra um caráter subjetivo (ou moral).

A determinação da vontade livre atinge, então, outro nível, não será mais externa – como vontade pessoal imediata (*em si*) que se determina de modo finito com algo *exterior* – mas interiorização de si mesma, isto é, a vontade se volta sobre si e emerge como vontade subjetiva (*para si*): a pessoa agora é sujeito.⁷¹ É, segundo Hegel, a negação da negação, que conquista como resultado a vontade subjetiva (*para si*), como *suprassunção* da oposição anterior – oposição interiorizada (em cada pessoa) entre a vontade livre (*em si e para si*) se manifestando apenas como vontade singular (*em si*) e a vontade singular (*em si*) que se eleva à vontade subjetiva (*para si*) ao dar-se conta da injustiça (resultante da arbitrariedade das vontades pessoais). Hegel explicita:

Segundo seu conceito, a efetivação da vontade nela mesma é suprassumir o ser em si e a forma da imediatidade (§21) em que ela está inicialmente e que tem como figura o direito abstrato, – com isso pôr-se inicialmente na oposição da vontade universal sendo *em si* e da vontade singular sendo *para si* e, então, pelo suprassumir dessa oposição, pela negação da negação, determinar-se em seu *ser-aí* como uma vontade tal que não é apenas vontade livre em si, porém vontade livre *para si mesma*, como negatividade que se refere a si. (2010, §104).

O contrato é garantia da liberdade na medida em que efetiva o reconhecimento das duas vontades particulares e também exprime o direito de seu cumprimento por ambas as partes. O problema é que a contingência presente nesse momento pode ocasionar discordância entre a vontade pessoal – que é livre-arbítrio – e o direito formal (*em si*) que exige o cumprimento do contrato, resultando no não-direito: o ilícito,

⁷¹ Essa passagem corresponde à passagem da consciência-de-se *em si* para a consciência-de-si *em si e para si* (mas ainda subjetiva, formal).

ou injusto.⁷² O direito particular (privado), distante ainda do direito universal, produz o injusto quando a vontade particular, sujeita às divergências do arbítrio, não está de acordo com a vontade universal.

Na amplitude do terreno do Direito a realização da vontade livre atinge agora o segundo grau – além do limite da mera abstração do indivíduo enquanto vontade imediata (*em si*) arbitrária – e supera a contingência por meio da vontade refletida dentro de si e idêntica consigo (vontade *para si*). A vontade que era apenas personalidade no primeiro estágio do Direito agora, sob o ponto de vista moral, é subjetividade.

3.2.2 Moralidade:

A esfera da moralidade é o segundo grau na hierarquia do conceito do Direito; é superior à esfera do Direito abstrato – na qual o direito emerge devido à expressão da vontade livre em um objeto *exterior* – porém, é ainda insuficiente para a plena realização da vontade livre, pois corresponde à internalização do direito na pessoa e encontra fundamento na própria vontade subjetiva e, para Hegel, a verdadeira realização da vontade livre se faz na realidade, o que significa dizer que o sujeito só será plenamente livre em sua coexistência empírica.

A emergência da esfera moral é o resultado da contradição anterior entre o direito e o não-direito (a injustiça). A forma imediata de manifestação da vontade livre no Direito abstrato, dependente da contingência empírica, conduz a vontade livre à oposição interna entre o universal e o singular e, conseqüentemente, à reflexão da própria vontade que se interioriza como consciência reflexiva para julgar as próprias ações pessoais, que a partir desta reflexão passam a ser ações subjetivas. A vontade universal (*em si* e *para si*) se particulariza no retorno sobre si mesma (*para si*). A pessoa, que no Direito abstrato conquistou direitos advindos exclusivamente do exterior, agora é sujeito, cujo direito emerge de si mesmo. Diz Hegel: “Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da

⁷² Segundo Hegel: “O direito, enquanto algo particular e, com isso, enquanto múltiplo face à sua universalidade e simplicidade sendo em si, recebe a forma de uma aparência, a qual é, em parte, em si e imediatamente, em parte, é posta pelo sujeito como aparência, em parte, é posta pura e simplesmente como nula, - ilícito civil ou não-intencional, fraude e crime.” (2010, §83).

imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a *pessoa a ser sujeito*.” (2010, §105).

A reflexão da vontade transfere seu fundamento do exterior para o interior do sujeito. Enquanto no Direito abstrato a vontade (imediate) dependia do objeto *exterior*, o que a tornava suscetível das incertezas empíricas, na Moralidade a vontade se fundamenta em si mesma (*para si*), e se torna independente das arbitrariedades exteriores. A pessoa agora é sujeito consciente que afirma sua própria vontade. O sujeito é autoconsciente, ele sabe de si a partir de sua interioridade, é autônomo e não mais meramente uma pessoa dependente de determinações exteriores. Por isso que, para Hegel, a subjetividade não é apenas mais um aspecto da vontade livre, ou seja, o *ser-aí* da vontade no terreno da moralidade, mas é também a própria determinação do direito: “(...) o ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*.” (2010, §107).

O direito se interioriza e se eleva, deixa de ser apenas direito sobre algo externo – e, portanto, sujeito a ser justo ou injusto – e confere à vontade do sujeito autonomia para reconhecer apenas aquilo que é seu. A reflexão exige que a vontade se mostre na realidade, que seu querer se transforme em algo exterior e particular no qual ela se reconheça porque nele ela está posta. Para Hegel, o reconhecimento subjetivo em algo objetivo é fundamental na esfera moral, pois é consequência da afirmação do direito da vontade subjetiva, o direito da vontade se determinar a partir de si mesma, de colocar seu querer como fundamento e determinação de algo objetivo.

A consciência moral surge como julgadora das próprias ações do sujeito, como justas ou injustas, boas ou más, e encontra em si mesma os princípios para julgar. No entanto, apesar da capacidade da consciência para julgar, ela é ainda formal, tem apenas o dever como determinação das ações. A vontade subjetiva (*para si*) encontra seu limite na abstração em que se encontra; como não é a vontade livre plenamente realizada (*em si e para si*) – e concretização do conceito de Direito –, mas apenas seu momento de reflexão, vontade interiorizada em si mesma (*para si*), expressa somente a autonomia moral de um sujeito que se determina a partir do que sua consciência revela como dever. Para Hegel, é ainda momento particular, abstrato e delimitado da vontade livre que, sendo essencialmente universal, se encontra na instabilidade entre o que almeja ser (*em si e para si*) e o que é (*para si*). Na Introdução à *Filosofia do Direito* Hegel explicita a oposição interna da vontade que caracteriza o momento de sua particularização:

O aspecto mais determinado da particularização constitui a diferença das formas da vontade: a) enquanto a determinidade é a oposição formal do subjetivo e do objetivo como existência imediata exterior, é a vontade formal enquanto autoconsciência que encontra ali um mundo exterior e que, enquanto singularidade que retorna na determinidade dentro de si, é o processo que consiste em transpor o fim subjetivo na objetividade pela mediação da atividade e de um meio. (2010, §8).

A vontade subjetiva, por ser o momento reflexivo e particular da vontade livre (do espírito livre) e, assim, determinar apenas formalmente (pelo dever), alcança somente o nível fenomênico de determinação, nível ainda relativo e finito que não corresponde à completa e verdadeira determinação objetiva da vontade.

A abstração que caracteriza a esfera subjetiva da vontade livre também traz como consequência – além da oposição interna da vontade entre a universalidade e a particularidade – a igual consideração valorativa de noções opostas, como o justo e o injusto (na passagem do Direito abstrato para a Moralidade) o moral e o imoral (aqui na Moralidade). O modo formal, por si só, é incapaz de definir o justo como oposto do injusto, ou o moral como o oposto do imoral. Todas estas noções são, segundo Hegel, igualmente determinações da vontade subjetiva. Conforme Hegel explicita na *Ciência da Lógica*, o nível formal não é suficiente para a determinação efetiva de algo (seja um pensamento ou algo real no mundo).

Como o conteúdo da vontade particular está na subjetividade (abstrata) do agente e não no *exterior*, este conteúdo precisa de um *ser-aí* imediato que o negue. Por isso, Hegel argumenta que a vontade que se determina dentro de si mesma e que, portanto, dá a si mesma seu próprio conteúdo – sem nenhuma participação de conteúdo *exterior* –, encontra na formalidade seu limite.

Hegel compreende a formalidade como um limite da vontade subjetiva, pois, se de um lado o conteúdo determinante da ação moral deve ser exclusivamente formal, sem que nenhum conteúdo exterior participe da determinação, de outro, a ausência de conteúdo empírico, de algo exterior que determine a vontade, não permite à vontade o reconhecimento de si (do seu querer) na exterioridade. Isso levará a vontade a buscar uma existência real imediata (um *ser-aí*) como negação de sua mera formalidade.

É assim que a determinação formal da vontade subjetiva, ao buscar (na realidade imediata) a ação por ela determinada (como justa ou injusta, moral ou imoral), encontra na própria ação o seu fim: a universalidade. A vontade subjetiva se

caracteriza como o interior que quer se objetivar na ação exterior, como momento da vontade universal que manifesta a universalidade na exteriorização de seu conteúdo (na ação do agente) como seu próprio fim.⁷³

Hegel aceita, com Kant, que quando a vontade subjetiva exterioriza seu interior (a universalidade) na ação do agente, essa ação é moral. Sendo o direito à subjetividade comum a todos, a vontade particular de cada um deve ser reconhecida por todos. A unidade de todas as vontades particulares – que contém a mesma lei formal – é necessária para a realização do Bem, que é o fim moral. A subjetividade como terreno da existência da vontade faz da vontade do outro a minha outra existência – como fim que dou a mim – e por isso, “a realização de meu fim tem, dentro de si, essa identidade de minha vontade e da vontade do outro.” (2010, §112). E a vinculação entre as vontades particulares é, portanto, positiva. A ação moral ocorre quando a vontade subjetiva se exterioriza e quando se reconhece na determinação exterior, assim como reconhece a vontade dos outros.

Na esfera da Moralidade, a vinculação entre as vontades, na qual uma vontade se refere à outra, permite a identificação das vontades na ação exterior, diferentemente da esfera do Direito abstrato, na qual o objeto exterior, ao contrário de ser produto gerado pela subjetividade (comum a todos), era o gerador da vontade pessoal que, por isso, se manifestava em cada pessoa de modo arbitrário. Por isso a necessidade do contrato para garantir a liberdade na esfera abstrata do Direito, pois, sem a identidade das vontades, a vontade livre não poderia se efetivar. Porém, segundo Hegel, se de um lado o contrato é o início de uma vinculação entre as vontades, de outro, essa relação é apenas negativa. É na moralidade que inicia o reconhecimento positivo entre as vontades.

No Direito abstrato a vontade livre precisou de um objeto *exterior* para se manifestar como vontade singular na pessoa, por isso a realização da liberdade é imediata, não há relação interna (positiva) entre as vontades pessoais, apenas uma fraca relação negativa que, a partir do contrato, é transferida do objeto *exterior* (a propriedade) para as vontades dos contratantes. Ou seja, na apropriação a vontade

⁷³ Hegel diz: “Na vontade que se determina dentro de si mesma, a determinidade é a) inicialmente, [...] a sua particularização nela mesma, um conteúdo que ela se dá. [...] Enquanto reflexão infinita dentro de si, esse limite é para a vontade mesma, e ela é b) o querer de suprasumir essa delimitação, – a atividade de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, em um ser-aí imediato. c) A identidade simples da vontade consigo nessa contraposição é o conteúdo que em ambas permanece igual [...]: o fim.” (2010, §109).

se manifesta sobre um objeto *exterior* (para se realizar como vontade pessoal imediata) enquanto no contrato uma vontade contratante se realiza na outra vontade contratante; porém, ambas como relação apenas negativa uma com a outra, o que significa para Hegel que uma vontade não se reconhece na outra.⁷⁴ Na ação jurídica, diversamente da ação moral, a vontade determina negativamente (por proibição), e a sua manifestação é apenas liberdade negativa (livre arbítrio), que proíbe a violação do contrato.

Na ação moral a vontade subjetiva determina positivamente, pois aqui a vontade não se manifesta em algo *exterior* mas se projeta como ação, de modo que o produto *exterior* é sua própria determinação; por isso, há identificação entre as vontades.⁷⁵

O direito da vontade subjetiva – ou vontade moral – consiste no direito da vontade de reconhecer a liberdade somente naquilo em que ela se manifesta, isto é, o direito de considerar livre apenas as determinações por ela realizadas. Na moralidade a liberdade não emerge mais a partir do objeto *exterior*, como no Direito abstrato, mas na própria subjetividade que pela reflexão interna (*para si*) se sabe como livre. Por isso, a vontade subjetiva se determina no exterior projetando nele seu interior – ou, manifestando os seus aspectos na exterioridade – e só reconhece como livre as consequências de suas próprias ações.

As determinações da vontade moral no terreno do Direito, ou, os aspectos do direito da vontade subjetiva (pelos quais ela se reconhece na exterioridade), explicitados na *Filosofia do Direito*, são três: propósito; intenção e bem-estar; Bem. O propósito e a responsabilidade representam os aspectos exteriores da ação, é o *ser-aí* imediato (*em si*) no qual a vontade subjetiva se realiza. A intenção e o bem-estar representam o particular (*para si*), sendo a intenção o valor da própria ação e o valor dela para o sujeito, e sendo o bem-estar seu fim particular. O Bem é universalidade enquanto objetividade (*em si e para si*), é o fim absoluto da vontade.⁷⁶

⁷⁴ Conforme Weber: “Em síntese, a posse, a propriedade e o contrato representam, no direito abstrato, uma intensidade cada vez maior, pela qual a vontade se realiza. Esse processo de concretização da vontade é acompanhado por uma abstração sucessiva da materialidade. A posse diz respeito diretamente à coisa (primeiro momento); na propriedade, está em jogo a relação de duas vontades, em relação à coisa; o contrato envolve duas vontades, independentemente da coisa.” (1993, p. 74,75).

⁷⁵ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §113.

⁷⁶ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §114.

3.2.2.1 O propósito e a responsabilidade

Hegel denomina o primeiro momento das determinações imediatas (o momento *em si* da subjetividade) da ação moral de propósito e responsabilidade. O propósito é compreendido como um conteúdo interior da vontade moral que o sujeito externa em sua ação e que provoca alguma mudança na exterioridade. Essa manifestação empreendida sobre alguma coisa exterior, por sua vez, tem como consequência a responsabilidade do agente na parte alterada da realidade. Segundo Hegel, o agir imediato provoca como consequência múltiplas circunstâncias que podem ser imputadas como responsabilidade do agente.

O sujeito agente, no entanto, tem o direito de reconhecer entre as inúmeras circunstâncias somente aquelas nas quais está projetada seu propósito, isto é, sua vontade subjetiva. O propósito acaba por delimitar as consequências de uma ação, pois, diante das múltiplas circunstâncias que podem surgir de uma ação, apenas aquelas nas quais está projetado o propósito do agente é que podem ser imputadas com sua responsabilidade.

A responsabilidade é considerada por Hegel como um direito (abstrato) da vontade subjetiva. O direito de responsabilidade sobre as circunstâncias (geradas no ato) nas quais o agente reconheça o propósito de sua vontade, ou seja, o fim de sua ação. Isso retira do agente a responsabilidade sobre inúmeras outras consequências que podem advir de um ato, consequências estranhas originadas por forças exteriores e não reconhecidas pelo agente. Isso significa que há na vontade um saber e um querer que devem ser levados em conta, pois a vontade não deve ser responsabilizada por consequências (de um ato) que não queria ou não sabia.

Para Hegel, as consequências da ação são inerentes à própria ação e dela não podem ser separadas ou abstraídas; nesse contexto, Hegel critica a filosofia moral kantiana, que concebe a ação moral como ação que não visa consequências, bem como o resultado das ações morais como padrão para o justo. “O princípio: desprezar nas ações as consequências, e o outro princípio: julgar as ações a partir de suas consequências e fazer delas o padrão do que é justo e bom – ambos são igualmente do entendimento abstrato.” (2010, §118).

Hegel relaciona esses princípios morais da ação imediata – o propósito e a responsabilidade – com o querer e o saber: o sujeito deve reconhecer sua vontade

subjetiva (seu fim, seu querer) nas consequências de seu ato e deve saber as possíveis circunstâncias que este ato pode vir a gerar.

3.2.2.2 A intenção e o bem-estar

Hegel diferencia o propósito da intenção da ação, apesar da vinculação existente entre ambos. Os dois casos expressam a qualidade universal da ação, pois pertencem à subjetividade (à consciência do agente), momento no qual a vontade se interioriza e encontra seu fundamento, a razão universal e incondicional. Contudo, enquanto o primeiro, o propósito, tem o caráter do *em si*, isto é, o aspecto imediato da ação que significa a consciência do agente (como um saber imediato) sobre as consequências de sua ação, a segunda, a intenção, tem o caráter do *para si*, que significa a internalização da vontade subjetiva (como um saber refletido) vinculada na ação do agente.

Dito de outro modo, se uma ação vincula uma multiplicidade de consequências dela resultantes – multiplicidade que é soma de inúmeras singularidades –, e se o propósito (o *ser-aí* imediato da ação) corresponde somente a uma destas singularidades, a intenção corresponde à multiplicidade; é o caráter universal da vontade do agente interiorizado na ação que, por isso, tem caráter valorativo: é o valor da ação. O direito da intenção é, portanto, o direito de o sujeito expressar seu saber e seu querer (universais) na sua ação. Conforme Hegel: “O *direito de 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.” (2010, §120).

A intenção, diversamente do propósito, carrega como responsabilidade todas as circunstâncias resultantes da ação. Na intenção o agente não é responsável apenas pelas consequências por ele previstas – aquelas que ele sabe que podem ocorrer – mas por toda a multiplicidade consequente da ação. Portanto, uma ação com valor moral significa a responsabilidade total do agente diante dos resultados. Hegel exclui da responsabilidade total as crianças, os loucos e os imbecis, pela ausência de discernimento em suas ações.

O bem-estar, por sua vez, é a satisfação que o sujeito encontra em colocar sua vontade natural (impulsos, desejos, inclinações)⁷⁷ na manifestação de sua ação e

⁷⁷ No parágrafo 11 da *Filosofia do Direito*, Hegel esclarece o significado de vontade natural. Ele diz: “A vontade que, inicialmente, é apenas livre em si é a vontade imediata ou natural. As determinações da

reconhecer, na ação exercida, sua vontade subjetiva, sua liberdade. O direito ao bem-estar (ou felicidade) é o direito do sujeito de encontrar na ação sua vontade particular.

Assim, a intenção e o bem-estar (ou felicidade) constituem o segundo momento da subjetividade, a interiorização da vontade que se caracteriza pela particularidade (o momento *para si* da subjetividade). Este é o momento de conferir substância à subjetividade, momento em que os desejos e os interesses particulares do sujeito devem ser considerados como o conteúdo a ser universalizado e exteriormente manifestado em sua ação, pois, segundo Hegel, não há ação livre sem interesses subjacentes a ela, não há o universal sem o particular.

Contrário a Kant, Hegel não isenta da ação moral universal os interesses particulares do agente em nome de uma determinação pura da razão prática. Quando o sujeito busca o fim (universal) na ação moral, ele também busca reconhecer nela sua vontade particular, seus interesses. Alcançar o bem-estar (ou felicidade) é transformar o conteúdo da vontade natural (imediate, *em si*) – desejos, inclinações e interesses – em vontade moral (*para si*). Essa transformação e elevação da vontade consiste na própria reflexão subjetiva, ou seja, a vontade moral é a vontade do pensamento, da reflexão; é a afirmação da vontade particular do sujeito (ou vontade subjetiva, ou liberdade subjetiva) que, então, realiza seu direito de bem-estar e alcança satisfação. No bem-estar está satisfeito o conteúdo da vontade natural que agora é conteúdo da vontade moral subjetiva.

Assim, a liberdade subjetiva é o saber e o querer do sujeito internalizados na sua ação. É na liberdade subjetiva (ou autônoma), autossuficiente e autoconsciente que a vontade está junto de si mesma. Caso contrário, se a vontade estiver relacionada com algo que não ela mesma, não será vontade livre (heteronomia). Ser autônomo, ter a si mesmo como referência, significa ser autoconsciente e também ter sua vontade particular manifestada na ação que, por sua vez, representa tanto o fim (universal) quanto o particular. Hegel reconhece o conceito de liberdade subjetiva que emerge na modernidade. Ele diz: “O direito da particularidade do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a Antiguidade e a época moderna.” (2010, §124). O sujeito para ser livre deve estar consigo mesmo, deve poder se autodeterminar a partir

diferença que o conceito, determinando-se a si mesmo, põe na vontade aparecem na vontade imediata como um conteúdo imediatamente presente nela – são os impulsos, os desejos, as inclinações, pelas quais a vontade se encontra determinada pela natureza.” (2010, §11).

de uma liberdade autorreferencial – a autonomia da vontade –, caso contrário, não será livre.

Desse modo, Hegel argumenta que a autodeterminação do sujeito não é fruto de uma subjetividade universal abstrata – que determina sem a interferência de inclinações e interesses –, é, ao contrário, resultado do conteúdo substancial subjetivo vinculado às ações; são elas as responsáveis pela autodeterminação, pois o sujeito é a série de suas ações. A subjetividade deve ser substancial, deve conter os interesses do agente como conteúdo a serem expostos e reconhecidos na ação moral. O direito da subjetividade e com ele o direito do bem-estar são direitos de todos.

A plena realização do Direito é compreendida por Hegel como a conformação substancial universal de todas as vontades. Se o direito da subjetividade (o direito de bem-estar) não se efetivou completamente, o conteúdo da vontade particular pode divergir da universalidade. Ou seja, a vontade particular – apesar de já ser vontade subjetiva, isto é, de já ter transformado seus interesses imediatos em vontade moral (universal) – também precisa submeter seu conteúdo particular à universalidade concreta.

Hegel observa a importância da universalidade do Direito e a necessidade da submissão do particular ao universal, o que impede o direito da subjetividade de violar o direito da pessoa. O sujeito é também pessoa e, portanto, violar o direito da pessoa em nome do direito de subjetividade seria uma contradição ao conceito do Direito, pois ambos são suas determinações. Ninguém pode justificar uma ação ilícita em nome do direito do bem-estar. Para Hegel, um direito não exclui o outro; o direito abstrato não está acima do direito de bem-estar nem tampouco o direito de bem-estar está acima do direito abstrato, e ambos estão subordinados ao direito do Estado (direito do espírito objetivo realizado).⁷⁸ Entretanto, Hegel admite como exceção o direito de emergência; é permitida a violação à propriedade caso a vida esteja ameaçada.

O valor inerente da vida humana confere a ela um direito de emergência que não é apenas uma concessão, ou seja, o direito próprio da vida é um direito que permite abrir exceções. Em caso de perigo extremo o sujeito pode desrespeitar o direito de propriedade. Se um indivíduo precisar invadir a propriedade do outro para salvar sua vida, é um direito que ele tem, um direito de emergência.

⁷⁸ Conforme Hegel: “[...] o chamado bem universal, o bem-estar do Estado, isto é, o direito do espírito concreto efetivo, é uma esfera totalmente outra, em que o direito formal é um momento subordinado, assim como o bem-estar particular e a felicidade do indivíduo singular.” (2010, §124).

O direito à vida aparece na figura da Moralidade e não diretamente no Direito abstrato. Não porque seja inferior, mas ao contrário, porque o primeiro momento do desdobramento da vontade livre é o mais imediato e trata ainda das relações externas. Por isso a propriedade está nesse momento abstrato, porque ela é expressão externa da vontade livre. O direito à vida é pressuposto e não posterior ao de propriedade. É em nome do princípio orientador da liberdade que é justo o indivíduo usar o direito de emergência para preservar a sua vida, pois sem a vida não há como a liberdade se efetivar. Violar a vida é violar a totalidade da liberdade enquanto violar a propriedade é violar parte da liberdade. Diz Hegel: "(...) de um lado, se encontra a violação infinita de um ser-aí, e nisso a privação total do direito, e, de outro lado, encontra-se apenas a violação de um ser-aí delimitado, singular, da liberdade (...)." (2010, §127). Desse direito de emergência, diz Hegel, deriva o direito de imunidade do devedor em relação ao credor que deve deixar ao devedor suas ferramentas de trabalho e as vestimentas que lhe garantem a vida.

A interpretação literal do apriorismo moral kantiano não permite fazer exceções. Hegel observa que as circunstâncias podem invalidar um determinado direito e fortalecer outro. O direito de emergência justificaria a limitação da liberdade singular do outro. É preciso lembrar que a vontade livre é o princípio fundador e orientador da Filosofia do Direito. Esse exemplo mostra bem a relevância do contexto para considerar exceções. A noção abstrata do dever não define nenhum conteúdo determinado, assim, não há critério de ação, e sem critério de ação, não tem como entrar em contradição. Sem princípio prévio que diga o que se deve ou não fazer não há como entrar em contradição. Uma lei precisa enunciar um conteúdo e, então, violar esse conteúdo é sim entrar em contradição. A moral do dever pelo dever é indeterminação.

A liberdade na figura da Moralidade é a manifestação das determinações morais, é a concretização do conteúdo moral a partir da inserção do contexto. No exemplo do direito de emergência, a vontade livre – que está subjacente ao contexto (contingências) – está manifestando uma necessidade (que emerge das circunstâncias): a prioridade da vida em detrimento da propriedade.

O direito de emergência apresenta a contradição gerada entre o direito de bem-estar subjetivo e o direito abstrato, e mostra a precariedade deste último. Diante do perigo de morte – e da necessidade da vida (para a realização plena do Direito) –, o direito da pessoa se mostra enfraquecido; houve a violação do direito da propriedade

(da pessoa), portanto, uma injustiça (não-direito) foi cometida, o que revela a imediatez e o caráter contingente do Direito abstrato. Hegel pretendeu superar a contradição resultante entre o direito subjetivo (o direito moral à vida) e a injustiça por ele gerada (o direito de propriedade da pessoa) com a *ideia* do Bem.

3.2.2.3 O Bem e a consciência moral

Os direitos privados (do Direito abstrato) e os direitos morais da subjetividade (da Moralidade) são superados na *ideia* do Bem, que os conserva segundo sua essência. Por isso a ideia do Bem (*em si e para si*) resolve a contradição, anteriormente exposta, do direito de emergência. Nela não há autonomia nem da esfera do direito nem da esfera moral, nenhuma tem valor maior ou menor em relação à outra, portanto, nenhuma pode se sobrepor à outra. Contra a autonomia dessas duas esferas, impõe-se o Bem e o Direito absoluto. Por isso o Bem é “*a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo.*” (2010, §130). Toda contingência da esfera abstrata do Direito, bem como toda subjetividade e bem-estar particulares são superados e contidos, enquanto sua essência, na ideia do Bem. As contingências da vontade pessoal e o bem-estar da vontade particular singular não têm validade e devem se submeter ao bem-estar universal, ao Direito absoluto.

Para Hegel, diversamente de Kant, o Bem não é apenas uma ideia formal que não pode ser conhecida. Hegel compreende o Bem como conteúdo, é a essência da vontade em sua *substancialidade e universalidade*.⁷⁹ É a essência do sujeito e, portanto, o fim último a ser alcançado por sua vontade subjetiva. Só o Bem substancial pode orientar o verdadeiro agir moral. No entanto, o Bem na esfera da Moralidade ainda é ideia abstrata e, portanto, a vontade subjetiva ainda está apenas com uma relação normativa com ele, não substancial; o Bem deve ser o substancial da vontade subjetiva, o fim a ser buscado, mas, a vontade tem aqui ainda a possibilidade de buscar o mal, pois o Bem ainda não está concretizado. Mas, como o Bem é a essência, o fim da vontade subjetiva, ela deve buscá-lo, pois só assim ele poderá ser realizado; se a vontade subjetiva não agir na busca de sua finalidade última, o Bem continuará sendo apenas uma ideia abstrata.

⁷⁹ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §129-132.

Desse modo, para que a escolha do Bem seja uma escolha livre, a vontade subjetiva precisa conhecer tanto o Bem quanto o mal; sem o conhecimento de ambos o sujeito é incapaz de escolher o Bem e a ação não pode ser considerada livre e moral; sem conhecer ambos o sujeito não pode querer buscar o Bem em detrimento do mal. A existência substancial e o conhecimento do Bem e do mal (do legal e do ilegal) é condição necessária para o agir moral.

Diante da substancialidade do Bem e do mal a questão que se coloca é saber o que eles são. Para Hegel, a vontade subjetiva sabe o que é o Bem, e é por isso que o sujeito é capaz de reconhecer suas ações como boas e morais ou más e imorais, isso faz dela um direito.

O direito da *vontade subjetiva* consiste no fato de que o que ela deve reconhecer como válido seja por ela *discernido como bom* e que uma ação, enquanto fim que penetra na objetividade exterior, seja a ela imputada como conforme ou contrária ao direito, como boa ou má, como legal ou ilegal, segundo o conhecimento que ela tem do valor da ação nessa objetividade. (2010, § 132).

O valor moral da ação, portanto, está em ser reconhecida como boa pelo agente. É preciso que o próprio sujeito aprove sua ação e, para isso, precisa reconhecer o conteúdo nela exteriorizado. Conforme a crítica ao formalismo de Kant, exposta no primeiro capítulo do presente texto, Hegel não compartilha da ideia de que o valor moral da ação está fundamentado na intenção do agente sem a vinculação com o conteúdo da máxima, e defende que ausentar a determinação moral do conteúdo (da vontade) é incapacitar o sujeito de se reconhecer em suas ações.

Para Hegel, de todos os direitos do sujeito, o direito de reconhecer o caráter moral da própria ação, isto é, o direito de reconhecer sua ação como boa, de reconhecer o Bem, o racional, é o mais elevado de todos. E para que esse reconhecimento seja possível, é necessário estar vinculado a outro direito: o direito da objetividade, que pode ser compreendido como o direito da adequação da vontade subjetiva à ordem valorativa da realidade; ou seja, ao mesmo tempo em que a ação do sujeito altera algo na realidade, esta ação precisa ser conforme os valores desta mesma realidade. Conforme Hegel, “o direito da objetividade tem a figura de que a ação é uma transformação que deve existir em um mundo efetivo, porque quer ser assim reconhecida nele, é preciso que seja, de maneira geral, conforme ao que ali tem validade.” (2010, §132). Essa vinculação é necessária porque o primeiro direito,

aquele do sujeito reconhecer o racional na sua ação, é formal, porque a determinação é fundamentada na vontade subjetiva e, portanto, falta relacioná-lo com o segundo direito, o da objetividade. Nesse ponto Hegel estabelece uma importante relação entre o conteúdo interior da vontade subjetiva (enquanto formal) e o conteúdo valorativo exterior (objetivo).

Kant separou dois campos independentes para essa questão, e destituiu da vontade moral o conteúdo, e do direito exterior a aprovação subjetiva; e, então, concebeu a moralidade como a ação determinada exclusivamente pelo dever e o direito como a ação conforme o dever. Hegel não aceitou o dualismo kantiano⁸⁰ e identificou forma e conteúdo, interno e externo, relacionando estes dois campos em uma única esfera mais abrangente, o Direito absoluto, que é o Bem objetivo, ou, a *liberdade realizada* e o *fim último absoluto do mundo* (2010, §129); fim absoluto que só será efetivado quando o fim moral interior da vontade particular (o Bem moral) e o fim objetivo exterior (o Bem) estiverem reciprocamente unidos.

Na discussão sobre o conteúdo essencial do Bem, Hegel direciona seu olhar para o mundo, para as determinações racionais nele presentes. Toda ação deve submeter o sujeito aos dois direitos referentes ao Bem, o da subjetividade interior e o da objetividade exterior. O Estado (o Direito), entretanto, enquanto objetividade racional, não deve se curvar à vontade particular do sujeito, não pode observar o que cada um considera ou não conforme à sua razão subjetiva, ou parar no discernimento particular sobre o Bem e o mal. Ao contrário, ao Estado cabe dizer o que é justo e injusto, lícito e ilícito, enfim, dizer o que é o Bem absoluto; contudo, não de forma autoritária, pois a determinação concreta desse Bem deve ser alcançada pela mediação recíproca das vontades particulares.

Hegel apresenta outro aspecto do direito da vontade subjetiva: a consciência moral, que é a disposição da vontade subjetiva de querer o que é *bom em si e para si* (2010, §137), e cujo conteúdo é a verdade. No entanto, aqui na figura da Moralidade esse conteúdo (a verdade) ainda não se apresenta à consciência, que se encontra em seu aspecto formal de atividade da vontade. A consciência moral é somente o *saber* e o *querer* do sujeito do que ele considera como bem; do mesmo modo, é a consciência do que ele sabe e quer como direito e como obrigação. A consciência moral nesse momento se apresenta como oposta à realidade valorativa, pois no nível

⁸⁰ Hegel explicita sua crítica ao dualismo e a identidade entre forma e conteúdo (interior e exterior) na *Ciência da Lógica*, tratada no segundo capítulo do presente texto.

da reflexão subjetiva a vontade está voltada para si mesma, sem a preocupação com o aspecto objetivo do mundo. Assim, o que é considerado um bem moral (interno) para uma consciência pode ser um mal para outras consciências. Como Hegel quer defender a *verdade* como o conteúdo da consciência moral, e assim alcançar o fim absoluto, precisará fazer das diferentes considerações de vontades subjetivas um único Bem objetivo.

Com o olhar na história, Hegel compreende o apreço dado ao caráter formal da autoconsciência moral como consequência de uma época que foi infiel à vontade, por não conter nos costumes e instituições sociais o bom e o justo (como nos tempos de Sócrates e dos Estoicos).⁸¹ A falta de reconhecimento do sujeito entre sua vontade e a objetividade exterior (degradada) teria levado a autoconsciência ao afastamento da realidade e à interiorização em si mesma para reencontrar a harmonia, então ausente na efetividade. O conteúdo moral teria de ser buscado na própria subjetividade, e não mais na exterioridade. Mas, se a vontade se interiorizou para encontrar em si mesma o justo e o Bem e se foi assim que o direito formal se originou, a questão que Hegel precisa responder é como está constituído esse conteúdo interno que a autoconsciência dá a si mesma.

Ao pensar sobre tal conteúdo e sua constituição, Hegel confere à autoconsciência duas possibilidades de princípios: o universal *em si* e *para si* e o arbitrário. Hegel defende que a autoconsciência abstraída em sua pura interioridade e diante destas duas possibilidades de princípios, resulta no mal. A argumentação hegeliana é que a origem do mal se deve à reflexão da consciência que, recusando toda determinação moral exterior, busca nela mesma a autodeterminação, e como ela tem duas possibilidades, acaba por colocar uma, a particularidade, acima da outra, da universalidade. Ou seja, na razão se encontra tanto o Bem (o universal *em si* e o *para si*) quanto o mal (fruto da particularidade arbitrária); quando o sujeito ignora o exterior e busca princípios de ação somente na autoconsciência formal é bem possível que eleve sua vontade natural (o livre arbítrio) sobre a vontade universal. Hegel diz que “a consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de se reverter no Mal; ambos, a moralidade e o Mal, têm sua raiz comum na certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si.” (2010, §139). A autoconsciência moral, apesar de ter como fim o Bem, quando tomada como subjetividade formal

⁸¹ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §138.

sempre se arrisca a praticar o mal, pois as más ações são tanto possíveis quanto as boas (as que buscam o Bem).

Agora emerge um momento bastante relevante do desdobramento da ideia da liberdade, a emergência do mal (internalizado na própria razão). Hegel vê a emergência de uma contradição interna na vontade quando suas determinações partem da vontade natural, dos desejos e inclinações contingentes, frente à sua própria universalidade; da incompatibilidade entre a vontade natural e a vontade em sua verdadeira essência (universal) nasce a vontade particular (moral), que pode se revelar como boa ou má. Com isso, afirma que o homem pode ser, ao mesmo tempo, mau por natureza ou mau por reflexão interna; e enumera diversas figuras do mal originadas da vontade particular – quando o livre-arbítrio se afirma sobre a vontade universal –, como o bem abstrato, a hipocrisia, a convicção e a ironia,⁸² todas elas como formas corrompidas da vontade moral que buscam somente fins particulares. Ao discorrer sobre o bem abstrato como uma figura moralmente condenável da subjetividade, Hegel critica a moral kantiana que defende a vontade moral como sinônimo de vontade boa.

É errônea, segundo Hegel, a tese que fundamenta a ação moral – e livre – na boa intenção do sujeito, isto é, em uma vontade boa que seria fruto exclusivo da determinação formal da razão; a fundamentação moral na autoconsciência não terá como consequência necessária uma vontade boa, pois, conforme a argumentação hegeliana, a vontade particular consequente poderá ser má. Para Hegel, a ação moralmente boa não pode depender somente da vontade subjetiva, uma vez que nessa vontade se encontra a oposição entre universalidade e vontade natural, e não apenas a universalidade. A boa intenção é insuficiente para alcançar o Bem e a verdadeira liberdade; querer o Bem não significa poder realizá-lo.

As duas primeiras figuras explicitadas na *Filosofia do Direito*, Direito abstrato e Moralidade, ainda não são a concretização plena da vontade livre (espírito livre), ainda estão voltados apenas aos interesses particulares. Para Hegel, a moralidade formal da teoria transcendental kantiana não fornece uma explicitação suficiente da lógica

⁸² Conforme a exposição do parágrafo 140 da *Filosofia do Direito*: “A hipocrisia consiste em mascarar o mal de bem, isto é, o hipócrita – sendo pior que o homem mau – engana o outro ao afirmar o mal enquanto bem; a convicção é quando a crença subjetiva – sem relação com determinações externas – determina algo como sendo bom; e a ironia que, apesar do termo ter sido retirado de Platão, consiste aqui na dialética tomada apenas como *para si*, ou, na observação apenas da consciência – no vaivém de opiniões subjetivas – e distante da substancialidade da ideia.” (2010, §140).

que opera nas relações humanas, nem tampouco explica o processo de autodeterminação do sujeito. Hegel acusa na filosofia moral kantiana a falta da esfera da Eticidade, para além da esfera da Moralidade, sem a qual o dever fica restrito a um formalismo vazio.

Apesar da crítica a Kant, Hegel compreende a subjetividade moral como um momento essencial da vontade livre, pois é nesta interiorização que a vontade se liberta da abstração e da heterodeterminação de seu momento inicial (o Direito abstrato), apreende os princípios morais racionais para, então, realizá-los objetivamente nas instituições e leis da Eticidade. O sujeito será concebido como *membro de*, na medida em que é membro participativo das instituições sociais mediadoras e, assim, responsável pela observação dos costumes e normas que garantem o funcionamento orgânico e estável do Estado do qual faz parte. É, portanto, na Eticidade que as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco irão se concretizar.

3.2.2.4 A passagem da Moralidade à Eticidade de acordo com a Lógica

Na esfera da moralidade a vontade subjetiva revela-se insuficiente para a concretização da liberdade (e plenificação da vontade livre); de um lado, o Bem, que é a própria substância da liberdade – a universalidade concreta – está ainda na forma abstrata e carente de determinações e, portanto, precisa da particularidade (da vontade subjetiva) para sua realização. De outro, a vontade subjetiva, além de ser meramente formal, é uma determinação particular da liberdade e, portanto, também carente de determinações para a plena efetivação, pois precisa da universalidade e da objetividade (do Bem). Esses dois lados da vontade, quando considerados isoladamente, como duas totalidades *para si*, mostram sua carência de determinação. Falta-lhes a síntese que os unifica em uma totalidade mais elevada, a Eticidade ou Moralidade objetiva, para que unidos como identidade absoluta realizem objetivamente a vontade livre, o Bem. Hegel adverte, contudo, que essa identidade absoluta já é realizada anteriormente à Eticidade – mas apenas enquanto *em si*, ou seja, enquanto universalidade abstrata – quando a subjetividade (vontade subjetiva) se desfaz da vaidade. Conforme Hegel, “mas a integração dessas duas totalidades relativas em uma identidade absoluta é *em si* já realizada, visto que justamente essa

subjetividade da *pura certeza* de si mesmo, que para si dissipa em sua vaidade, é *idêntica à universalidade abstrata* do Bem.” (2010, §141).

Na *Filosofia do Direito*, Hegel diz que a compreensão da passagem do conceito da Moralidade para a Eticidade está explicitada na Lógica. Conforme a *Ciência da Lógica*, a razão dialética contém necessidade e contingência, universalidade e particularidade, Bem e mal. É possível identificar, de modo geral, a passagem da Essência ao Conceito na *Ciência da Lógica* como correspondente à passagem da Moralidade à Eticidade na *Filosofia do Direito*. De modo mais específico, a ação recíproca que na reflexão da essência é o momento culminante da transformação da substância em conceito corresponde às mediações intersubjetivas, na *Filosofia do Direito*, na passagem da vontade subjetiva (particular) para a vontade livre (universal), e conseqüentemente, na constituição substancial do conceito (o Estado), isto é, na realização do *conceito* enquanto *ideia*.⁸³

Dito de outro modo, se na *Ciência da Lógica*, o *ser* se encurva para alcançar sua verdadeira essência racional como necessidade incondicionada (*substância absoluta*) e em seguida se lança, em busca de conteúdo, à plena liberdade (em que a causalidade passa ao estágio de efeito e contra-efeito, culmina na ação recíproca e, então, se eleva ao conceito), na *Filosofia do Direito*, a vontade se interioriza como subjetividade (particularidade e universalidade formais) para em seguida se efetivar, através das mediações intersubjetivas, como universalidade concreta (o Bem). O que também significa dizer, na *Filosofia do Direito*, que o Bem subordina e supera o mal, pois a universalidade formal e a particularidade, características da vontade subjetiva – que inicialmente se apresentam unilateralmente – se unificam como universalidade abstrata (o Bem na sua forma abstrata; o *conceito*) para, finalmente, constituir a substancialidade ética, o Bem concretizado (fim absoluto).

⁸³ Hegel explicita a carência do universal abstrato e da vontade particular enquanto totalidades separadas: “[...] o Bem abstrato apenas *devendo ser* e a subjetividade igualmente abstrata, apenas *devendo ser boa*, – têm seu contrário *nele mesmo*, [...] mas enquanto unilaterais eles ainda não são *postos* como o que são *em si*. Esse vir-a-ser posto eles alcançam na sua negatividade, nisso que eles constituem *unilateralmente* para si como totalidades; cada um não deve ter nele o que *em si* está nele; – o Bem sem subjetividade e determinação e o determinante, a subjetividade sem o sendo em si – se suprassumem e nisso se rebaixam a momentos, – momentos do *conceito* que se revela como unidade, e precisamente por meio desse ser-posto de seus momentos recebeu *realidade* e, então, por esse motivo, é enquanto *ideia*, – conceito, que desenvolveu suas determinações até a realidade e, ao mesmo tempo, é em sua identidade enquanto essência deles *sendo em si*.” (2010, §141).

3.2.3 Eticidade:

Na *Filosofia do Direito* Hegel adverte para a diferença etimológica entre os conceitos de Moralidade (*Moralität*) e Eticidade (*Sittlichkeit*) e defende o uso de diferentes sentidos para ambos. Os princípios morais da filosofia transcendental de Kant não aceitam o conteúdo da Eticidade e, segundo Hegel, “até a atacam e a aniquilam expressamente” (2010, §33), pois precisam da exclusiva formalidade da razão prática; por isso Kant deu preferência ao termo Moralidade, pela adequação dos princípios morais ao limite formal de sua filosofia prática. A Eticidade é concebida por Hegel como Moralidade objetiva e não formal, ou seja, não apenas como obrigação moral do indivíduo consigo mesmo, mas como obrigação moral do sujeito em relação à sua comunidade.

A Moralidade emergiu como segundo momento do desdobramento da liberdade no campo do Direito, como negação e superação da imediatez do primeiro momento que, apesar de trazer determinação normativa, revelou a ausência de determinações morais. No entanto, o movimento de interiorização e particularização da subjetividade também se revelou insuficiente para a plenificação da liberdade, agora pela ausência de objetividade e universalidade.

A Eticidade (ou Moralidade objetiva) emerge, portanto, como síntese necessária – dos dois momentos anteriores – para a efetivação da liberdade. É o último movimento, a negação da negação, que unifica os dois momentos anteriores. Como Hegel compreende a síntese dialética como momento que supera e guarda os anteriores, a Eticidade deve conter a realidade normativa determinada no Direito abstrato e os princípios morais determinados na Moralidade que, então unidos em uma esfera mais elevada, a Moralidade objetiva, se traduzem como expressão do Bem vivo, da vontade livre plenamente realizada, ou ainda, do conceito realizado como ideia.⁸⁴

O Bem que emergiu na Moralidade como universalidade ainda abstrata precisa da particularidade para efetivar no Direito sua essencial concretude, o que significa a passagem de Bem formal para Bem vivo. Conforme a exposição anterior, essa

⁸⁴ Conforme Hegel: “A eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – (a eticidade é) o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*.” (2010, §33).

passagem corresponde, na *Ciência da Lógica*, à passagem da *necessidade absoluta* – na qual a interiorização da subjetividade manifesta sua verdadeira essência como universalidade incondicionada (Bem formal) – para o *conceito*, compreendido como espírito livre (Bem vivo); e ainda, no desenvolvimento do conceito, significa a passagem do momento da *particularidade* – no qual o conceito ainda se mostra de modo bilateral, entre o particular e o universal abstrato – para o momento da *singularidade* (como universal concreto).

O Bem vivo (o universal concreto) é resultado do movimento da ideia da liberdade – como desenvolvimento e realização do conceito – que ao unir vontades particulares e Bem universal, alcança a plena efetivação. Para Hegel, essa união é logicamente necessária para suprir a insuficiência da subjetividade moral, cujos princípios abstratos são incapazes de prevenir o mal. Hegel explicitou as consequências malélicas da moralidade formal kantiana que ao teorizar o sujeito determinado exclusivamente pelo dever interno, pela lei moral dada à sua própria consciência, sem que nenhum dever exterior interfira nessa determinação, culmina na determinação arbitrária de sua vontade particular, já que a pura abstração da lei universal é incapaz de determinar o agente. Do mesmo modo, a formalidade do imperativo categórico o impossibilita de ser um critério seguro e suficiente para a diferenciação entre a ação moral e a imoral.

Hegel é decisivo ao afirmar a necessidade da integração ética objetiva para a determinação da moralidade; a ação moral é dependente das determinações concretas desdobradas pela ideia da liberdade. É preciso somar ao formalismo moral a objetividade exteriorizada nas leis e instituições, cujo conteúdo advém da substancialidade dos costumes de um povo e, portanto, da história. Submeter o sujeito à racionalidade formal e deixá-lo exposto a duas totalidades – à vontade particular empírica e à razão transcendental – é abandoná-lo às contingências de seus desejos e impulsos e suscetível de praticar o mal. O sujeito autônomo – que se sabe livre e quer ser livre – necessita buscar substancialmente seu *saber* e seu *querer*, ou seja, a liberdade. A liberdade precisa superar a esfera moral abstrata e elevar-se à Eticidade, campo no qual determinará as condições objetivas para a plena realização da vontade livre.

Hegel argumenta que na síntese universalizante, transformadora das vontades subjetivas (particulares) em vontade objetiva, a vontade particular é superada pela substancialidade ética, porém, nesta permanece conservada. A vontade objetiva será

conquistada pela mediação das vontades subjetivas e elevação dos conteúdos particulares à unicidade substancial ética. Sem o conteúdo das vontades particulares a vontade universal (o Bem) permanece na formalidade e a liberdade não se efetiva. Diversamente de Kant, a autodeterminação do sujeito como ser livre não será resultante da formalidade da lei moral que ordena imediatamente, mas das ações concretas de todos os membros que constituem o conteúdo de uma comunidade ética. Hegel rompe o dualismo kantiano e não compreende as oposições entre interioridade e exterioridade, forma e conteúdo, subjetividade e objetividade como opostos excludentes, mas como categorias codeterminantes – e igualmente necessárias – da ideia da liberdade.

Na esfera da Eticidade importa observar as determinações da ideia da liberdade que possibilitam e efetivam a realização da vontade livre (a efetivação do conceito), pois são nestas figuras que a intersubjetividade e a liberdade se efetivam na filosofia hegeliana.

A compreensão da mediação intersubjetiva das vontades particulares na esfera da Eticidade é fundamental para na interpretação da liberdade no Estado hegeliano, pois é relevante saber se a vontade particular é eliminada ou permanece no sistema. Esta é uma questão polêmica na filosofia de Hegel, pois a ideia de superar e conservar a vontade particular na substancialidade ética parece dar margens a interpretações divergentes; de um lado a compreensão da eliminação da vontade particular no sistema ético, de outro a sua permanência. Conforme à Introdução do presente texto, o principal ponto de interesse na Eticidade é constatar se Hegel teve êxito em seu projeto inicial de unir a substância de Espinosa ao sujeito livre de Kant.

Hegel defende uma relação reflexiva entre deveres e direitos no Estado, na medida em que um cidadão só tem direitos quando tem igualmente deveres e vice-versa. A relação de coincidência entre direitos e deveres é resultado da união das vontades particulares com a vontade universal (*em si e para si*) e garantia da concretização da liberdade.

O sujeito se reconhece na substancialidade ética, que não representa um poder externo e coercitivo, ao contrário, é a substância ética que todos reconhecem (o espírito do povo). O sujeito se autodetermina na participação intersubjetiva realizada nas instituições sociais, na medida em que as elas refletem a sua vontade. As instituições e as leis são reconhecidas pelo sujeito como sua própria essência. Por isso o sujeito deve obedecer, pois estará obedecendo ao que ele é e ao que deseja

ser. A restrição da liberdade, segundo Hegel, limita-se à liberdade natural, instintiva, característica da subjetividade indeterminada. O dever o liberta das vontades arbitrárias que poderiam influenciar na vontade moral, pois ajuda a alcançar a liberdade substancial, se só será concretizada pelas mediações na família e na sociedade civil. Essa libertação permite a cada um reconhecer o outro como livre e igual.

Na Eticidade a ideia da liberdade se determina nas figuras da família, da sociedade civil e do Estado, que formam a estrutura racional objetiva necessária para a plena realização da vontade livre (espírito livre), que agora se constitui substancialmente a partir de si mesma, o que significa dizer a constituição da substancialidade ética a partir de sujeitos particulares. São essas estruturas racionais objetivas que determinam o valor moral das ações e que transformam o sujeito em membro de uma comunidade, na qual sua vontade particular (liberdade particular) será intersubjetivamente mediada com as demais vontades – nas instâncias mediadoras da sociedade – para a composição da vontade objetiva.⁸⁵ O conteúdo exterior – direitos e deveres herdados dos costumes – torna-se fundamental para concretização da liberdade de cada um.

3.2.3.1 Família: casamento; patrimônio; educação e dissolução

A primeira concretização da liberdade na Eticidade é a família, portanto, nela a vontade livre se realiza imediatamente e substancialmente. A família representa a primeira unidade substancial, a singularidade resultante da particularidade e a universalidade da reflexão da vontade (vontade subjetiva). O elemento determinante da vontade e responsável pela intersubjetividade na família é o amor, um sentimento capaz de unir as pessoas que, a partir de então, deixam de ser particularidades e passam a ser membros de uma unidade familiar natural.

Hegel compreende a família como uma nova pessoa que, apesar de ser uma unidade resultante de intersubjetividade, é ainda uma unidade natural, ainda não

⁸⁵ Para a elaboração de uma teoria da justiça ancorada na releitura crítica da teoria do reconhecimento de Hegel, ver: HÖNNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. A partir da reconstrução da *Filosofia do Direito* de Hegel, e sem considerar a *Ciência da Lógica*, Honneth recupera a importância das instituições sociais para a limitação do sujeito e o reconhecimento da liberdade individual (negação para a afirmação), compreendendo o percurso da *Filosofia do Direito* como libertação do sofrimento de indeterminação.

mediada. Por isso é a primeira determinação ética da liberdade, ou seja, é a primeira efetivação substancial da liberdade, na qual a vontade se determina no sentimento do amor. Na família, cada membro tem no outro sua determinação substancial, tem no outro sua objetivação; seu processo de desenvolvimento se realiza em três momentos: a) o casamento; b) o patrimônio (propriedade e bem da família); c) a educação dos filhos e a dissolução da família.

a) Casamento

Hegel considera o casamento sob dois aspectos, um subjetivo e outro objetivo. O ponto de partida subjetivo pode ser tanto a inclinação natural de duas pessoas autoconscientes que motivadas pelo amor formam uma só unidade relacional, quanto uma união organizada pelo interesse dos pais. O aspecto objetivo é o livre consentimento das pessoas em abdicar de sua individualidade natural para se constituir como unidade substancial ética, que para elas, ao invés de significar uma restrição à liberdade, é “autoconsciência substancial, é sua libertação”. (2010, §162). O aspecto subjetivo é contingente por ter como ponto de partida fatores externos, e o aspecto objetivo é necessário, pois sem o livre consentimento das partes o casamento não se realiza.

O consentimento dos cônjuges é a primeira forma da necessidade na eticidade, por isso seu significado é fundamental para a compreensão do processo de reconhecimento e da liberdade na esfera da substancialidade ética do sistema do Direito. O consentimento esclarecido dos cônjuges, somado ao reconhecimento de suas famílias e de sua comunidade de origem, significa a consciência e a vontade de ambos da superação de seus impulsos e desejos naturais e particulares e a aceitação da constituição de uma só unidade substancial – uma só pessoa, um só fim essencial –, cuja base é o amor e a mútua confiança; por isso o casamento é uma unidade ética.

O fato do casamento ser uma unidade ética explica sua ausência, como determinação do espírito livre, no direito abstrato, pois Hegel não o considera um simples contrato. A família, como determinação essencial da liberdade, constitui a base da vida ética e, portanto, das primeiras relações intersubjetivas de mediação e superação das vontades particulares. Por isso o casamento não pode se reduzir a um contrato. A diferença é que, além de o contrato ser um acordo cujo objeto de negociação é algo *exterior* e, portanto, sujeito às vontades arbitrárias dos

contratantes, ele é uma *determinação formal* (da liberdade) e não exige a renúncia das vontades particulares. De modo diverso ao contrato, o consentimento dos cônjuges é uma *determinação substancial* (da liberdade) que, para tanto, exige que a mediação das vontades dissolva as particularidades divergentes e forme a unidade de uma só vontade como fim essencial.

Essa diferenciação entre o contrato e o consentimento nupcial como formas de determinação da liberdade explica a distinta localização de ambos no sistema do Direito e, portanto, na realização da vontade livre. Embora nos dois casos a vontade livre se manifeste de modo ainda imediato (como vontade particular) e embora já exista família no direito abstrato, o contrato, além de ser um acordo sobre uma coisa *exterior* não exige a identificação substancial das vontades contratantes. Por isso o casamento, como instituição ética, é também essencial como determinação objetiva para a efetivação da vontade livre; sem o casamento, sem o mútuo consentimento e reconhecimento da comunidade ética, a liberdade não seria efetivada como uma só vontade idêntica. Em um estado de natureza, no qual as determinações da liberdade ainda não se manifestaram para mediar as vontades particulares, ou mesmo no terreno do direito abstrato, onde as vontades pessoais ainda se encontram negativamente relacionadas no contrato, os indivíduos ficariam a mercê das paixões e impulsos naturais uns dos outros.

Hegel compreende o casamento como essencialmente monogâmico porque é uma relação de entrega na qual ambas as partes devem ser singularidade atômica, ou seja, duas pessoas enquanto individualidades imediatas. Essas duas personalidades, como formas subjetivas da substancialidade e que se encontram inicialmente como excludentes imediatos, irão tornar-se conscientes de si na outra. A particularidade, enquanto personalidade própria de si mesmo, também vai buscar – de acordo com o conceito – outra personalidade diferente de si mesmo; por isso o casamento entre consanguíneos não é racional, uma vez que personalidades que fazem parte de um mesmo círculo possuem identidade natural e não próprias de si mesmas.

b) Patrimônio

A propriedade é o *ser-aí* da personalidade substancial da família. Com a propriedade e outros bens, a família forma seu patrimônio, que é determinação

necessária para sua efetivação como pessoa universal e durável. É este patrimônio que possibilita a relação externa entre famílias, relação que não será mais excludente como aquela do direito abstrato. Como a família é uma instituição ética, o direito de propriedade não se limita à vontade arbitrária de uma única pessoa que exclui a outra. A propriedade, que no direito abstrato era apenas uma determinação imediata, está agora superada e guardada no patrimônio familiar. A propriedade da família é reconhecida como um bem de todos, um bem coletivo na qual todos os familiares têm direito.

A família como substancialidade ética é o início da relação orgânica e autônoma que culminará no Estado. Como relação orgânica, todos têm uma função específica. O homem é reconhecido como responsável pela representação exterior, é a pessoa jurídica e o chefe da família, provedor das necessidades e administrador dos bens coletivos.

c) Educação dos filhos e a Dissolução da família

Para Hegel, os filhos representam não apenas a unidade substancial do casamento, mas também sua completude e resultado: seu próprio *ser-aí* substancial, amado pelos pais e a eles unidos por amor.

O sustento e educação são direitos dos filhos e deveres dos pais. Mas os pais têm direito ao controle do arbítrio de seus filhos, com o objetivo de fazer deles membros autônomos para ingressar na vida ética. A educação das crianças é fundamental para a passagem da primeira para a segunda natureza (o ético), e “tem a determinação *positiva* de que a eticidade seja levada nelas até o *sentimento* imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o *fundamento* da vida ética.” (2010, §175). É via educação que o Direito é ensinado como o bem de sua comunidade e fundamental para o indivíduo se tornar cidadão. A criança tem, segundo Hegel, um sentimento natural de ultrapassar do seu estado imediato e ser educada. Há nela o desejo de ser tornar grande, de se elevar à condição superior adulta. Por isso Hegel é contrário a pedagogias lúdicas que tomam a condição infantil como válida em si. É dever dos pais educar seus filhos, tirá-los do estado de incompletude e torná-las completas e satisfeitas.

O casamento, como forma imediata da eticidade, pode ser desfeito. Sua existência, fundamentada no amor e no consentimento entre duas pessoas, é contingente e pode, portanto, ser limitado. Apesar de não haver contrato que obrigue duas pessoas a permanecerem juntas quando disposições e sentimentos hostis surgem e abalam a unidade estável do matrimônio, o Estado tem autoridade ética para desfazê-lo. No entanto, se o casamento pode ser desfeito por ser fundamentado na contingência do sentimento do amor entre um casal, a separação dos pais não os desobriga do cuidado com os filhos, pois estes continuam como família. Somente com a maioridade dos filhos e com a morte dos pais é que a família é dissolvida.

A dissolução da família resultante da maioridade ocorre porque os filhos, reconhecidos como pessoas jurídicas, se tornam independentes e capazes de adquirir propriedade e constituir outra família. Quando o filho adquire maioridade e deixa sua família natural – e também quando constitui outra família – sua determinação substancial passa para esta segunda família e ele deixa a família de origem. Surge assim uma relação externa entre as famílias, que agora passam a ser duas substâncias independentes.

As novas famílias (novas unidades substanciais) adquirem propriedade e se tornam independentes. Analogamente à pessoa particular, a família (como uma só pessoa) tem seus interesses egoísticos fundamentados em sua própria interioridade e assim, na busca de suas satisfações particulares, acaba perdendo-se das relações éticas. “De maneira natural e essencialmente mediante o princípio da personalidade, a família dissocia-se em uma pluralidade de famílias, que se comportam de maneira geral com pessoas concretas autônomas e, por isso, exteriores umas às outras.” (2010, §181).

Desses dois momentos que marcam a dissolução da família, o momento natural da formação de uma nova unidade (um nova família como pessoa), e o momento ético da ruptura com a unidade ética de origem, emerge um campo constituído pela multiplicidade de novas particularidades (diversas famílias), um novo espaço que, destinado a promover a satisfação de interesses egoísticos e contingentes, deixa à margem a eticidade originária. É assim, segundo Hegel, a origem fenomênica (e não ainda essencial) da sociedade civil-Burguesa.

3.2.3.1.1 A intersubjetividade na família e a Lógica

No parágrafo 163 da *Filosofia do Direito* Hegel associa a família e seus membros à relação absoluta da substância (substância e seus acidentes): “A identificação das personalidades, pela qual a família é uma pessoa e os membros dela acidentes (mas a substância é essencialmente a relação dos acidentes com ela mesma – ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §98) é o espírito ético [...]” (2010, § 163).⁸⁶ No primeiro volume da *Enciclopédia* – na parte referida por Hegel nesta citação, que corresponde à *relação de substancialidade* (na Efetividade da Doutrina da Essência) – ao explicitar a forma mais imediata da relação absoluta da substância, ou seja, a substância consigo mesma e ainda ausente de mediações externas, Hegel diz que a substância enquanto necessidade incondicional é – na sua relação com o acidente – a negatividade da forma da interioridade que se põe como efetividade, e que por sua vez: “enquanto imediato, é só um acidental, que por essa sua simples possibilidade passa para uma outra efetividade.” (2011-12, v. I, §150-151).

Hegel denomina esse *passar* da substância para outra efetividade de *atividade-da-forma*, que consiste na determinação da substância sobre si mesma (no caso, a família enquanto constituinte de uma só pessoa) e na sua possibilidade interior (potência absoluta) de se manifestar em um outro efetivo (acidente), cujo conteúdo é apenas momento do processo do “absoluto transformar-se da forma e do conteúdo, um no outro.” (2011-12, v. I, §151). Aos efetivos resultantes da reflexão da substância sobre si mesma, ou seja, aos acidentes (que são os membros da família), Hegel denomina *Coisa originária*, que se revela como riqueza de todo o conteúdo.

Para Hegel, a *substância da Lógica* (que é necessidade incondicional), enquanto relação absoluta consigo mesma (na forma de acidentes), é análoga à família (universal concreto imediato). Os membros da família são a totalidade dos acidentes de uma única substância relacional que compartilha o mesmo conteúdo – ou seja, é incondicional. Assim, a relação intersubjetiva no interior de uma família é a identificação das personalidades finitas em uma só unidade espiritual infinita, um só conteúdo ético. O amor, como fundamento da vida ética, é o sentimento responsável por essa unificação imediata que promove a entrega de todos os membros à alteridade familiar, que significa o encontro de si mesmo no outro.

⁸⁶ A nota dos Tradutores desta obra observa que o parágrafo citado por Hegel – do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – corresponde ao §150 da 3ª edição de 1830.

Também na Efetividade da *Ciência da Lógica* Hegel explicita a relação absoluta como mediação interna, mas exteriormente imediata:

A necessidade absoluta é relação absoluta, porque ela não é o *ser* como tal, mas o *ser* que é *porque* é, o *ser* como mediação absoluta consigo mesmo. Este *ser* é *substância*; como última unidade da essência e do *ser*, a substância é o *ser* em *todo ser*; nem o imediato não refletido, nem um imediato abstrato que está atrás da existência e do aparecimento, mas é a própria *efetividade* imediata, e é esta como *ser* absoluto refletido dentro de si, como um *subsistir* que é em si e para si. (2017, p. 222).

Analogamente à citação acima, na *Filosofia do Direito* a família, como relação absoluta, é mediação interna refletida, não é mais o *ser* imediato não refletido nem mesmo o *ser* imediato abstrato, é, portanto, efetividade (membro autoconsciente e inserido em um conteúdo ético. É a família enquanto uma só pessoa, interiormente mediada em uma só substancialidade ética, mas ainda exteriormente imediata (conforme Hegel explicitará ulteriormente como a origem fenomenológica da sociedade civil).

A dissolução da família com a maioria dos filhos é análoga à passagem lógica da *relação de substancialidade* (substância interiormente relacionada com ela mesma, na forma de acidentes) para a *relação de causalidade*, também localizada na Efetividade da Doutrina da Essência. Na relação de causalidade, conforme explicitada no segundo capítulo do presente texto, Hegel passa a considerar a relação interna da substância com seus acidentes como a relação da causa com seu efeito (*ser-posto*). A substância, enquanto causa, “é potência *refletida dentro de si*, que não apenas passa, mas põe as *determinações* e as *diferencia de si*.” (2017, p. 225). Quando o *ser-posto* (efeito) da substância (causa), que inicialmente é passivo, ganha atividade – já nele pressuposta, pois o efeito (acidente) tem potencialidade para também ser substância – forma uma outra substância, inicialmente imediata. Assim ocorre a dissolução da família, quando as crianças – educadas para serem autônomas – atingem a maioria e formam outra família (outra substância) em que “eles agora têm sua determinação substancial, frente à qual abdicam de sua primeira família, enquanto é apenas fundamento primeiro e o ponto de partida [...]” (2010, §177). Assim emerge uma pluralidade de pessoas autônomas, como também uma multiplicidade de novas famílias como substâncias ainda imediatas, ou seja, emerge a sociedade civil-burguesa.

3.2.3.2 Sociedade civil:

Na *Filosofia do Direito* a sociedade civil emerge como resultado da dissolução da família, por isso representa o momento negativo e intermediário da Eticidade, situada entre a família e o Estado. Hegel situa a sociedade civil como elemento negativo porque a compreende como ruptura da singularidade ética característica da família natural – singularidade resultante da união da particularidade e da universalidade da vontade – e como início de outra particularidade que, formada por pessoas autônomas e uma multiplicidade de potenciais famílias, manifesta uma universalidade ainda formal. Assim, se a família representou o momento imediato (*em si*) da ética, como primeira unidade substancial entre vontade particular e universalidade, a sociedade civil representa o momento relacional (*para si*) necessário para que a pluralidade de pessoas independentes possam buscar nas relações externas a satisfação de seus interesses privados – e não mais no interior substancial de sua família de origem – e assim se autodeterminar substancialmente.

A compreensão da sociedade civil como figura fenomênica anterior ao Estado e ainda carente da essencialidade ética necessária para a realização da vontade livre, é evidência de que Hegel não a compreende como sinônimo de Estado, mas como elemento inferior a ele. E, portanto, que Hegel não adere à teoria contratualista moderna que defendeu a identificação da sociedade civil e do Estado e ambos como a racionalização da convivência e o abandono da conflituosa condição natural. De modo geral, a teoria política contratualista moderna defendeu a passagem da condição natural para a sociedade civil, e conjuntamente com ela o Estado, como solução para garantir os direitos da vida, da liberdade e da propriedade e evitar as injustiças naturais. Também a liberdade natural na ética hegeliana carece de sentido; é apenas um conceito vazio, um livre-arbítrio indeterminado e incapaz de autodeterminar um sujeito. Há no momento abstrato, uma vontade subjetiva indeterminada e incapaz de autodeterminação, por isso precisa do reconhecimento obtido pelas instâncias sociais mediadoras.

A concepção de sociedade civil de Hegel vai além da concepção jusnaturalista moderna, de uma sociedade político/jurídica que tem o Estado como regulador das relações econômicas e sociais e garantidor da paz. A sociedade civil tem uma complexa estrutura na teoria hegeliana, na qual estão incorporadas também funções administrativas e judiciárias, porém é ainda diversa do Estado, uma vez que o princípio

deste é o cidadão enquanto o daquela é a pessoa privada. As relações intersubjetivas que na família estavam sustentadas pelo amor, na sociedade civil serão fundamentadas nas leis e instituições sociais.

À sociedade civil – como esfera inferior ao Estado – cabe mediar conflitos e satisfazer as carências necessárias, razão pela qual Hegel a fundamenta na dependência multilateral, em que “a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-á jurídico se entrelaçam na subsistência e, no bem-estar e no direito de todos”. (2010, §184). O cidadão na sociedade civil deve concretizar sua vontade particular – seus interesses privados – na mediação social com as demais vontades particulares e a sua satisfação pessoal será atingida somente na interação comunitária, conjuntamente com a satisfação de seus iguais; como é o campo dos interesses particulares (dos direitos privados), Hegel o considera como cidadão burguês. Por isso a sociedade civil é o caminho condutor necessário para alcançar o Estado, é o *Estado externo*.

A relação, na sociedade civil, entre os princípios da universalidade e da particularidade associa a ideia de fins e meios a cada cidadão da sociedade, na medida em que cada um para realizar seus próprios fins particulares precisa da mediação intersubjetiva com outros, o que resulta em uma rede de dependência recíproca necessária para garantir a subsistência e o bem-estar de todos os membros envolvidos. Este é o sentido de Hegel atribuir a denominação de *Estado exterior* à sociedade civil. Esta esfera, portanto, é decisiva para a análise da intersubjetividade e da liberdade particular no sistema hegeliano.

Hegel compreende que na esfera da sociedade civil já estão presentes aspectos do Estado – pois a ideia já está nela pressuposta – que serão responsáveis pelo retorno da unidade perdida, quando da dissolução da família, entre o particular e o universal. Assim, tanto a família quanto a sociedade civil são partes necessárias para a concretização da ideia da liberdade.

Hegel afirma dois princípios como fundamentos da sociedade civil: a pessoa enquanto concretude particular e a universalidade formal. O primeiro princípio é a *pessoa concreta* que, voltada para si mesma (com fim *em si*), concentra carências e vontades particulares contingentes. O segundo, a forma da universalidade, é consequência do primeiro, uma vez que um membro precisa do outro para efetivar suas próprias vontades, isto é, uma pessoa só realiza seu fim – sua vontade particular – quando a outra também o realiza, pois depende das outras pessoas para tal

realização. No entanto, na sociedade civil estes dois princípios são duas totalidades independentes, que se partiram na dissolução da família ética. Cabe, portanto, à sociedade civil estabelecer o campo intersubjetivo de relações recíprocas necessárias para conciliar novamente estes dois princípios, as vontades particulares concretas com a necessária universalidade que delas advém, para reconstituir a substancialidade ética perdida.

A autodeterminação é dependente de limitações. Não há determinação possível no sistema hegeliano sem limitações, conforme Hegel explicita na lógica dialética, já que qualquer determinação precisa de algo que a limite para que possa se determinar. Hegel entende que na efetivação da liberdade esse limite é a alteridade, a importância do outro para a autodeterminação. O sujeito se determina na sua exteriorização e na sua limitação com o outro. A alteridade caracteriza a liberdade objetiva em Hegel, liberdade efetivada na intersubjetividade.

Hegel quer mostrar que a lógica subjacente aos dois princípios – particularidade e universalidade – é relacional e recíproca, isto é, que há uma necessidade interna relativa que os condiciona mutuamente, apesar da disjunção em que se encontram no contexto fenomênico da sociedade civil. O condicionamento mútuo os coloca como condição necessária de existência do outro: não há concretização da vontade particular (da liberdade individual) sem a intersubjetividade. A lógica do necessário condicionamento recíproco dá à particularidade o direito de expansão (universalidade) e à universalidade o direito de fundamento e fim último da vontade particular. As relações intersubjetivas aparecem como condição necessária de realização da vontade particular, que tem por fim último a universalidade; a vontade particular precisa buscar no outro a satisfação para suas vontades, seus fins egoísticos.

Para Hegel, enquanto essas duas totalidades estiverem dissociadas a sociedade será um espetáculo de miséria e corrupção ética. Aqui, na esfera da Eticidade, novamente o argumento hegeliano de que a consequência da separação da particularidade e da universalidade gera o mal, como exposto também na esfera da Moralidade. As contingências possíveis e existentes quando a universalidade permanece apenas como forma, sem a substancialidade advinda da particularidade (das vontades subjetivas) e, correlativamente sem a universalidade das vontades, traz resultados maléficos. É preciso superar as contingências, unificar as vontades subjetivas de modo a se tornarem uma só vontade objetiva. Por isso as mediações

recíprocas internalizadas na sociedade civil são necessárias. É preciso a mediação intersubjetiva; sem ela não há a realização das vontades particulares.

No entanto, Hegel também vai mostrar que a intersubjetividade necessária (*necessidade* ou *causalidade relativa*) entre esses dois princípios, quando elevada ao seu máximo grau (*ação recíproca*) – ou seja, quando a particularidade se eleva à totalidade universal – a relação intersubjetiva ainda não alcança a autodeterminação plena, ainda não forma um sistema livre de cidadãos independentes, pois é ainda necessidade. A sociedade civil, mesmo com sua complexa rede de interações, é incapaz de efetivar a vontade livre. E a explicação de Hegel é a de que, embora reciprocamente condicionados, os dois princípios ainda se encontram dissociados. A síntese de ambos – que unificará particularidade e universalidade na verdadeira substancialidade ética, como incondicional – será a consequência necessária; então, a fundamental importância do Estado, como *relação absoluta* capaz de unificar organicamente e reger livremente todo o sistema, que inclui a família e a sociedade civil e do qual ele próprio é fundamento (pressuposto) e fim último.

O problema, conforme explicitado anteriormente, é que a unidade desses dois princípios gera um dilema: de um lado, a mediação intersubjetiva (que visa a universalidade) é condição para a liberdade, pois sem a alteridade não há efetivação da liberdade, de outro, a intersubjetividade tem com fim a identificação das vontades subjetivas (particulares) à vontade objetiva. Como a unificação desses dois princípios poderia garantir a liberdade? De outro modo, Hegel teve êxito em unir em seu sistema lógico-ontológico o sujeito livre kantiano com a substância absoluta de Espinosa?

A explicitação a seguir deverá responder essas questões, uma vez que é no desenvolvimento da Eticidade que culmina no Estado que Hegel conclui seu projeto de concretização dialética da ideia da liberdade, pressuposta na *Lógica*, na longa busca pela unificação da concretude particular com a universalidade incondicional para, finalmente, alcançar a verdadeira liberdade; liberdade que, para Hegel, é o próprio universal concretizado e, portanto, o Bem absoluto.

Hegel compreende a sociedade civil-burguesa em três momentos: o sistema de carecimentos, a administração do direito, e a administração pública e a corporação. No primeiro momento a intersubjetividade se fundamenta nos interesses pessoais e divergentes – e não mais no amor e confiança como era na família; o segundo é o sistema do direito abstrato, que visa a proteção dos direitos de liberdade particular e propriedade cuja finalidade, portanto, é a satisfação das carências; e o terceiro e

último momento trata das instituições e corporações que devem regular e fiscalizar os interesses privados para garantir o bem-estar de todos, mediante o controle das contingências consequentes das relações intersubjetivas sociais.

3.2.3.2.1 O sistema de carecimentos

O sistema de carecimentos trata das carências subjetivas, consideradas por Hegel como necessidade da *pessoa concreta*, como particularidades objetivas e opostas à universalidade, uma vez que nesse sistema se encontram a multiplicidade de pessoas que se movimentam em busca de seus interesses particulares e diversificados. É a primeira forma do Estado, *Estado externo* ou necessidade, na qual a intersubjetividade social é econômica, e que já tem no direito e nas instituições sociais sua regulamentação.

A satisfação dos interesses subjetivos (a vontade particular), que é a finalidade do sistema de carecimentos, é aqui relacionada a coisas exteriores, como a propriedade e o trabalho. Como Hegel já mostrou, as diversas vontades particulares precisam umas das outras para se concretizarem (*necessidade relativa*); é a universalidade que, apesar de ainda oposta nesse primeiro momento, está pressuposta na particularidade. A forma universal exige a reciprocidade de satisfação, um membro da sociedade só satisfaz suas carências na satisfação conjunta de outro.

Hegel relaciona a emergência do sistema econômico ao sistema de carências humanas, na medida em que o ser humano tem não apenas carências naturais, como os demais animais, mas também carências espirituais. Enquanto o animal não ultrapassa seu círculo fechado de carecimentos, o homem o expande em uma multiplicidade que, apesar de inicialmente diversificada, é posteriormente integrada em distintas particularidades. É assim que a esfera econômica surge como um processo que conduzirá a um refinamento cada vez maior e mais abstrato das carências, por meio da divisão do trabalho. A universalidade se estabelece no reconhecimento das carências de uns pelos outros, bem como nos modos de satisfazê-las.

O reconhecimento na esfera da Eticidade emerge inicialmente como a identidade de carências (e de meios para satisfazê-las) que um membro encontra no outro; um reconhece no outro sua própria natureza como um ser carente. Deste reconhecimento decorre a passagem da carência natural para a social, na qual a relação necessária

estabelecida entre os membros sociais se torna reciprocamente condicionada pelas mútuas carências e meios de satisfação. Para Hegel:

A abstração, que se torna uma qualidade dos carecimentos e dos meios (...), torna-se também uma determinação da vinculação recíproca dos indivíduos entre si; essa universalidade enquanto ser reconhecido é o momento em que ela, em seu isolamento em sua abstração, torna concretos, enquanto sociais, os carecimentos, os meios e os modos da satisfação. (2010, §192).

Na igualdade das carências de uns com os outros que, por sua vez, encontram-se diversamente particularizadas, está a universalidade; o caráter universal encontra-se, portanto, na expansão das carências através de um movimento de identificação e diferenciação e por isso a universalidade é ainda parcial (*Estado exterior*). Assim é que múltiplos grupos formam distintas classes – que posteriormente formarão as corporações –, em lugar das famílias naturais, de acordo com os interesses e meios de satisfação.

O reconhecimento intersubjetivo no sistema de carências atinge uma liberdade mediada, diferente da liberdade subjetiva, pois aqui o indivíduo é membro de uma classe e, portanto, cidadão.⁸⁷ Hegel já considera esse grau como libertação formal porque o indivíduo não relaciona mais sua vontade com um objeto exterior, mas com sua própria opinião, bem como com uma opinião universal. A necessidade nesse momento é interiorizada nele mesmo, no arbítrio – e não mais no exterior.

O resultado desse reconhecimento intersubjetivo no estágio dos carecimentos (necessidades) é ainda a particularidade da satisfação das carências e, portanto, uma questão de arbítrio. Aqui os dois princípios, particularidade e universalidade, ainda não estão completamente unificados, o que significa que a vontade particularizada pode se elevar à universalidade e gerar consequências maléficas, tanto à miséria quanto ao luxo.

É o trabalho que vem no sistema como instância mediadora das carências e dos meios adequados à sua satisfação. Ao conferir forma e especificidade à matéria natural, o trabalho significa um processo de formação humana. A mediação do particular pelo universal que ocorre no sistema de carecimentos produz um entrelaçamento completo entre todos os membros de todas as classes, possibilitando a todo o indivíduo da sociedade o pertencimento a uma delas, de acordo com suas

⁸⁷ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §190.

próprias habilidades e competências. Desse modo se produz a riqueza universal, assegurando a subsistência de todos. Riqueza da qual todos participam e também dependem.

As formas de produção diversas e recíprocas do sistema de carências levam os indivíduos à formação dos sistemas particulares de carências, estruturados a partir de estamentos (estados sociais). Para Hegel, pertencer a um estado social é também se tornar membro da sociedade civil-burguesa e, portanto, membro de um organismo no qual os estes estados são partes.

Os estados sociais são divididos por Hegel conforme os momentos do conceito lógico: imediato e substancial, reflexivo e formal, universal. O primeiro é fundamentado na agricultura e na família, e trata das riquezas extraídas da natureza decorrentes do trabalho no solo (propriedade privada). O momento reflexivo é o estado industrial, momento no qual o homem se volta sobre si mesmo e, então, da sua inteligência, da sua reflexão e da mediação com os outros resulta seu trabalho; no estado industrial a liberdade é maior do que no estado substancial, pois o cidadão já está livre das contingências imediatas da natureza. Finalmente, o estado social zela pelos interesses gerais da sociedade; quem participa desse estamento está livre do trabalho dos dois estados anteriores, pois lhe cabe o cuidado da sociedade que tem como fim o universal.

Para Hegel, cada um pode escolher a qual estado social quer pertencer, de acordo com seus interesses e habilidades. No entanto, tal pertencimento é condição necessária para a vida ética, pois é somente como membro de um estado social que a mediação do particular com o universal é possível. Essas mediações visam objetivar as vontades subjetivas, portanto, aqui já se apresenta o desfazimento da vontade particular que, por sua vez, será efetivado nas corporações. Segundo Hegel, qualquer revolta ou recusa do indivíduo na escolha de um estado social seria decorrente de uma falta da plena consciência do que se é essencialmente; por certo, tal indivíduo estaria ainda preso ao pensamento abstrato, à universalidade formal (que está subjacente à sua vontade particular) e distante do universal concreto.⁸⁸ A vontade

⁸⁸ Conforme Hegel: “O fato de o indivíduo resistir inicialmente (isto é, em particular na juventude) contra a representação de ter de decidir-se por um estamento particular e considerar como uma delimitação de sua determinação universal e como uma necessidade *meramente exterior* reside no pensamento abstrato que se mantém no universal e, com isso, no inefetivo e que não conhece que, *para ser-aí*, o conceito em geral entra na diferença do conceito e de sua realidade e, assim, na determinidade e na particularidade e que é apenas, com isso, que pode alcançar a efetividade e a objetividade ética.” (2010, §207).

subjetiva, sem a intersubjetividade e o reconhecimento das semelhanças e afinidades dos membros, limitaria o indivíduo à privação e à inexistência. Para afirmar sua realidade efetiva todos devem ser reconhecidos, em algum estamento, mediar suas vontades particulares para, então, viver objetivamente a ética.

3.2.3.2.2 A administração da justiça

A administração da justiça no processo da Eticidade corresponde à proteção da propriedade privada. No sistema de carências, que é o princípio que orienta a sociedade civil, a universalidade formal ainda se apresenta como livre-arbítrio pessoal, o que confere a todos o direito de propriedade. No entanto, diversamente do Direito abstrato – no qual a propriedade se manifestava como *em si* –, na sociedade civil o direito de propriedade tem sua realidade assegurada no direito positivo. Hegel compreende a administração da justiça, o Direito, como meio de proteção da propriedade e que tem como fim a garantia da liberdade particular.

No sistema da Efetividade, foi o sistema de carecimentos que trouxe a positivação do direito privado. O Direito abstrato passa a ser positivado como lei por sua utilidade; ele é necessário para a satisfação pessoal. O sistema de carências da sociedade mostrou a necessidade do Direito se tornar lei positiva como meio de garantia da liberdade e da propriedade. A sociedade civil, diante de suas contingências, arbitrariedades e falta de direcionamento, manifesta a necessidade consciente de transformar o Direito abstrato em efetivo, em ordem universal.⁸⁹ Desse modo, emerge no processo da Efetividade a administração da justiça (do Direito) como a esfera de resolução dos conflitos gerais consequentes da intersubjetividade recíproca presente na esfera social.

O Direito se aplica à pessoa como um ser universal. Não importa, diz Hegel, sua origem, “judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc..” (2010, §209). A universalidade é o princípio orientador da realidade objetiva do direito. Segundo Hegel, sua objetividade consiste no fato de que o direito apreende o universal e por isso é reconhecido por todos. Há saber consciente presente no Direito, na medida em que a lei, que é sua objetividade, é resultante de uma cultura consciente de sua

⁸⁹ Cf. MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução – Hegel e o Advento da Teoria Social*. - 5 ed.- Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.p.180-182.

atualidade histórica. Por isso, todos conhecem a lei e sabem que ela tem validade universal.

A lei é somente uma das formas do Direito que, novamente, seguem a estrutura do desenvolvimento da ideia da liberdade.⁹⁰ As leis são a determinação da ideia que correspondem à objetividade da liberdade, pois devem regular e apaziguar os conflitos entre os membros decorrentes dos estamentos da sociedade civil. A liberdade realizada de cada membro no estamento corresponde ao Direito como lei; todos os estamentos, todas as partes, devem subordinação ao Direito (o todo).

Hegel limita o objeto de regulamentação da lei aqueles que contém natureza exterior. Portanto, a lei cabe ao conteúdo advindo do Direito abstrato, e não ao da Moralidade. A lei deve regular a propriedade e o contrato na sociedade civil – nos diversos tipos e relações deles decorrentes – bem como as relações advindas da ética familiar. Contudo, não é a legislação positiva que ordena sobre os princípios subjetivos morais, porque a lei positiva, apesar de universal, tem aplicação apenas singular. Assim, a lei positiva ganha um caráter aplicativo contingente e contexto dependente.

3.2.3.2.3 A administração pública (polícia) e a corporação

No desdobramento e efetivação da ideia da liberdade na esfera da sociedade civil, o sistema de carecimentos representa a possibilidade da subsistência e do bem-estar de todos; no entanto, como nesse primeiro nível de efetividade a liberdade se manifesta como vontade particular (livre arbítrio), a administração da justiça emerge como segundo momento para anular toda forma de violação à propriedade e à pessoa, suprimindo as contingências. Contudo, Hegel compreende que o Direito, para ser efetivado na sociedade civil – momento de sua efetividade como particularidade – precisa também garantir a subsistência e o bem-estar de todos os cidadãos; assim, para cumprir essa função e superar a insuficiência dos dois momentos anteriores (sistema de carecimentos e administração da justiça), emerge como último momento de efetivação do Direito na sociedade civil: a administração pública e a corporação.

Hegel concebe a administração pública como o *Estado exterior* específico para o controle das contingências advindas da intersubjetividade social que podem representar ameaças ao bem-estar de todos. É o universal ativo dentro da sociedade

⁹⁰ A explicitação hegeliana de todos os momentos da administração da justiça foge ao propósito do presente texto, que se limitou aos aspectos relevantes ao sujeito livre.

civil, porém, ainda sem a substancialidade universal; é responsável pelas necessidades cotidianas e de mercado, como poder de polícia, saúde, moradia, entre outros. Já a corporação tem como fim a substancialidade ética, diz respeito à essencialidade humana; embora não seja ainda o Estado ético – por não conter a universalidade concreta –, é a passagem que conduz a ele, pois tem uma substancialidade ética relativa representando, assim, a unidade ética de sua comunidade.

A administração pública garante o bem-estar de todos os cidadãos mediante o controle das contingências indesejáveis que podem emergir das relações sociais. Na esfera social, os cidadãos agem segundo suas vontades particulares, e conforme ao Direito, para realizar variadas negociações que envolvem sua propriedade e seus bens. As transações também podem se dar entre cidadãos e instituições públicas, o que envolve um aspecto universal que podem fugir do controle individual e ter consequências coletivas. A injustiça que pode resultar destas ações constitui, segundo Hegel, o fundamento da justiça administrativa penal.⁹¹ Diante da possibilidade de vontades particulares se elevarem sobre a universalidade nas relações sociais, cabe à administração pública a prevenção dos possíveis prejuízos consequentes.

Além das punições cabíveis aos casos de contingências que levam a injustiças, é função da administração pública a regulamentação e o controle do bem-estar geral da sociedade, como as escolas públicas e as relações de mercado.

Hegel estabelece uma relação de direitos e deveres com os indivíduos e a sociedade civil, de modo que o indivíduo tem deveres com ela, mas tem protegidos seus direitos. Nessa medida, “o indivíduo é tornado filho da sociedade civil-burguesa.” (2010, §238). Assim, a sociedade civil pode interferir na educação dos filhos, caso considere relevante à sua formação ética. Também a sociedade deve observar a subsistência de todos, impedindo a propagação da pobreza. Em situação de pobreza, deve o poder público (universal) ocupar seu lugar de família e prover a subsistência básica, assim como o cuidado com as disposições de espírito viciosas.

Como a riqueza e a miséria são determinações da sociedade civil em Hegel, outras duas divisões são consideradas – além dos estamentos – entre a classe mais rica (capitalistas) e a mais pobre (trabalhadores). Assim, mesmo que fosse dado a

⁹¹ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §233.

cada trabalhador condições para exercer seu trabalho, o mal continuaria, pois haveria um excesso de produção com a conseqüente falta de consumidor e, portanto, aumento da miséria. Para resolver essa contradição, Hegel encontra solução não em mediações com o trabalho, mas nas corporações.

Para Hegel, as injustiças que emergem na sociedade civil e que são resultantes das relações de trabalho devem ser solucionadas não por meio da administração pública, mas das corporações. A administração pública é incapaz de resolver esses conflitos porque está em posição de exterioridade com os indivíduos. Devido ao seu caráter universal formal (Estado exterior), não consegue garantir que a vontade particular se eleve sobre ela e, assim, podem ocorrer injustiças. Ela é insuficiente para garantir o bem-estar (que é o fim) de todos. Por isso as corporações, que emergem como último momento da sociedade civil e, portanto, como passagem para o Estado ético.

A corporação será a responsável por reintroduzir a ética na sociedade. Nela, Hegel retorna a um estado já tratado anteriormente, o estado industrial. É ele, o estado industrial, a determinação da corporação, pois ele representa o caráter da particularidade, enquanto os outros dois representam o caráter universal. É no estado industrial e, portanto, nas corporações, que as vontades particulares se concretizam como universalidade.

E aqui está o ponto gerador do dilema entre liberdade e intersubjetividade, A emergência desse ponto, no entanto, é consequência necessária na sociedade civil de acordo com a dialética hegeliana, uma vez que a liberdade é a realização do conceito – anteriormente desdobrado na Lógica – e que seu *telos* é o universal (que é substância) incondicional (enquanto singularidade substancial).

A organização dos diferentes ramos que se manifestam no sistema econômico, colocando em cada ramo o que há de comum, é função da corporação. É nessa medida, de acordo com o seu trabalho, que cada o indivíduo se torna membro de uma corporação. Aqui, o *fim* deixa de ser *fim* do próprio indivíduo (*para si*) e passa a ser *fim comum* (interesse comum, vontade comum). A corporação é substância ética particular que vai dar formação ao indivíduo de acordo com suas aptidões e torná-lo membro de uma comunidade ética. Nela, seus membros serão protegidos das contingências sociais e terão seus interesses defendidos, desde que voltados ao universal e não apenas ao particular.

Como pertencentes de determinada corporação, os membros terão reconhecidos sua profissão e ser lugar social. Segundo Hegel, após a família, “a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa.” (2010, §255). É na corporação que o indivíduo, então membro, se sabe e se pensa como um ser ético; é ela que o forma e o prepara para o universal.

É a corporação que faz a passagem da família para o Estado porque ela contém a substancialidade ética, ausente na administração pública. Apesar de a administração também se ocupar com as vontades particulares, nela a relação com as vontades é ainda exterior, não está concretizada. Somente na corporação as vontades particulares constituem uma comunidade ética na qual suas vontades são internalizadas e concretizadas como universalidade. Para Hegel, um indivíduo isolado, que não é membro de uma corporação, fica reduzido à subsistência contingente e à desonra.⁹²

A mediação de instâncias sociais e públicas é fundamental para o aparecimento da intersubjetividade na sociedade. A família é apenas o ponto de partida para a concretização da liberdade. É importante sublinhar que esse outro, na dialética hegeliana, não é apenas outro sujeito, compreendido como sujeito transcendental. O outro, a alteridade, também significam todas as instâncias mediadoras que fazem parte da vida: a família, a sociedade e o Estado. Desse modo, a objetivação da liberdade é efetivada por meio das corporações sociais e instituições públicas. A liberdade resultante desse sistema dialético – que se iniciou na subjetividade – atinge, então, uma dimensão social, ou comunitária.

A afirmação recíproca de sujeitos autônomos, que ocorre no momento do reconhecimento intersubjetiva é, segundo Hegel, isenta de coerções; na medida em que os dois sujeitos se reconhecem como homens livres – identidade intersubjetiva – superam suas vontades subjetivas e objetivam a vontade de ambos, tornando-os reciprocamente livres.

Assim, se a família unia (em uma unidade substancial) a particularidade subjetiva e a universalidade concreta – que na sociedade civil se manifestaram divididas (como particularidade refletida dentro de si e universalidade jurídica abstrata) – a corporação volta a reunir ambas, mas agora interiorizadas.

⁹² Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §253.

No entanto, mesmo as corporações, enquanto fim delimitado e finito, podem ser fechar em si mesmas e cair no mal – pois a particularidade e a universalidade ainda estão separadas; é preciso, segundo Hegel, a síntese na singularidade substancial. Assim, a sociedade civil passa para um plano mais elevado, o Estado, que é a sua verdade e seu fundamento, é o fim universal *em si e para si* e sua efetividade absoluta.

3.2.3.3 Estado:

Em Hegel, o Estado aparece como fundamento primeiro e último (*ideia*) sob dois aspectos distintos, o lógico e o histórico. Sob o olhar lógico, há o conceito pressuposto e subjacente à realidade e que irá se desdobrar e se concretizar como ideia da liberdade. Aqui, o Estado é o organismo final que engloba todas as determinações lógicas anteriormente manifestadas no campo do Direito – é a plenificação do conceito e realização da liberdade – é o ponto de chegada; mas é também o ponto de partida, pois é o próprio fundamento de tudo o que já está também no início. O Estado, como o resultado do desdobramento da ideia da liberdade, vai garantir a efetivação de todas as determinações do conceito, desde a origem no Direito abstrato até ele próprio, que representa a independência do sistema. Sob o olhar histórico, o Estado seria antecedente à sociedade, uma vez que a família e a sociedade teriam se desenvolvido no interior de seu contexto político.

A vontade substancial produzida pelas pessoas no desenvolvimento da história por meio de suas atitudes, de seus costumes, constitui o Estado. Hegel compreende que o cidadão como membro do Estado realiza plenamente a sua liberdade (e sua vontade) porque é também expressão dela, na medida em que ele se reconhece na substancialidade ética do seu povo. Por isso Hegel considera o Estado como o *racional em si e para si* (autoconsciência *em si e para si* substancial) e vontade livre efetivada – graças à intersubjetividade e ao reconhecimento consciente dos indivíduos durante seu processo histórico.

Hegel concebe a ideia do Estado em três momentos: direito político interno; direito político externo e história universal, caracteristicamente desdobrados segundo a dialética imanente da ideia. Assim, o direito político interno é o Estado imediato em relação interna consigo mesmo, o direito externo é o relacionamento do Estado com outros Estados autônomos, e a história universal é a ideia universal, o tribunal da história, que é potência absoluta perante todos os demais Estados.

3.2.3.3.1 Direito político interno:

Ao Estado, diversamente da esfera da sociedade civil – que se ocupou especialmente com a intersubjetividade recíproca garantidora da satisfação dos interesses particulares, da liberdade e da propriedade – compete um fim mais elevado: o fim absoluto, conquistado pelo engendramento do cidadão na totalidade estatal. Ou seja, tornar o cidadão um membro do Estado para que compreenda a verdade e apreenda a substancialidade ética da qual ele também é parte integrante. Os membros do Estado formam um todo autônomo que é o próprio espírito livre: o espírito do povo como vontade livre completamente realizada. Vontade constituída pelos costumes de um povo, vontade autoconsciente que “se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe.” (2010, §257).

Na esfera superior do Estado, a família e a sociedade civil têm deveres, assim como também têm direitos. Para Hegel, sem essa limitação, a liberdade não seria realizada, o que faz do Estado uma necessidade *exterior*.

As relações entre o direito político interno com a família e a sociedade são ordenadas pelo sistema de direitos e deveres. É esse sistema que manifesta a unidade substancial que constitui o Estado. Na medida em que o Estado é um organismo cujo interior se constitui por um sistema de direitos e deveres – envolvendo família e sociedade civil – a unidade entre particularidade e universalidade se estabiliza, os membros interagem reciprocamente e o organismo opera autonomamente. O pleno funcionamento do Estado orgânico depende da boa regulação de suas partes internas, o que significa dizer que seus habitantes devem estar em mútua relação substantiva de direitos e deveres. A reciprocidade entre direitos e deveres é condição necessária para a efetivação política do Estado, e essa interação é fundamentada e garantida pela liberdade.

Hegel aponta para a relevante diferença entre a *relação entre direitos e deveres* existente nos dois primeiros momentos da realização da ideia da liberdade no Direito (os quais se manifestam abstratamente) e o último momento (cuja manifestação é substancial). No Direito abstrato e na Moralidade, nos quais a vontade livre ainda está em seu momento abstrato e as relações são privadas, a relação entre direitos e deveres mantém uma identidade. O que significa dizer não apenas que para todo direito há um dever e vice-versa, como também que, entre os indivíduos, o que cabe

a um como direito cabe igualmente ao outro e o que é dever de um é também o dever do outro. O conteúdo é idêntico para ambos os indivíduos relacionados.⁹³

O mesmo não ocorre na Eiticidade, pois aqui é o terreno do conteúdo ético, o que ocasiona uma mudança no aspecto substancial dessa relação. Ou seja, enquanto no aspecto formal a relação entre direitos e deveres permanece igual (para todo direito um dever e vice-versa para ambos os envolvidos na relação), no aspecto substancial há diferença nas determinações de direitos e deveres, o que significa dizer que o direito de um não tem o mesmo conteúdo do direito do outro, ocorrendo o mesmo com o dever. Segundo Hegel, a relação entre direitos e deveres no Estado se estabelece a partir dos interesses buscados pelos indivíduos (particularidade) para realizar suas satisfações; é nessa medida que todos participam de mediações recíprocas e aceitam o dever correspondente ao seu direito.⁹⁴ É nessa medida que todos participam e aceitam o universal. E é por isso que a vontade particular (liberdade particular) está condicionada à universalidade substancial efetivada nas instituições político-sociais interiores ao Estado.

O Estado, enquanto unidade que é uma totalidade orgânica, é concebido por Hegel como internamente e externamente relacionado; por isso, sua divisão em direito interno e externo. O primeiro no qual suas relações internas se manifestam exteriormente dentro de sua própria totalidade, e o segundo que representa sua relação com outros Estados. Hegel caracteriza esse duplo processo do Estado como constituição política, e a diferencia em duas formas de soberania, interna (devido à diferenciação interna de si mesmo) e externa (devido à identificação externa com outros Estados).

A constituição política do Estado, sob o aspecto de sua soberania interna (constituição interna *para si*), é a relação orgânica do Estado consigo mesmo.⁹⁵ Internamente, o Estado diferencia seus poderes de modo que cada um contenha os outros em si mesmo e, assim, formam uma única totalidade. Para Hegel, a separação de três poderes interdependentes (e não absolutos *em si*) mantém a unidade substancial ao mesmo tempo em que permite a limitação recíproca, garantindo o

⁹³ Segundo Hegel: “O direito de propriedade de uma pessoa é o dever do outro de respeitá-lo como proprietário e vice-versa.” (2010, §261).

⁹⁴ Por exemplo, os cidadãos aceitam o dever de pagar um imposto pelo direito de um benefício. Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §261.

⁹⁵ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §271.

equilíbrio do todo. Hegel concebe a totalidade racional do Estado em três momentos: poder legislativo (universalidade), poder governamental (particularidade) e poder do príncipe (singularidade). Estes poderes, que são momentos do conceito, devem funcionar como membros que formam a unidade do Estado como um organismo vivo.

Segundo Hegel, são as seguintes as atribuições de cada poder: ao poder legislativo determinar a lei (o universal); ao poder do governo a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares ao universal; ao poder do príncipe cabe a subjetividade da decisão última da vontade, que reúne os distintos poderes em uma unidade: a monarquia constitucional.⁹⁶ Em seu sistema do Direito, Hegel concebe a monarquia constitucional como aperfeiçoamento do Estado moderna, na qual o poder do príncipe, enquanto vontade singular, estaria de acordo com a vontade universal do poder legislativo.

Para Hegel, a constituição de um povo não pode ser criada – a partir de um contrato ou algo similar – pois um grupo de indivíduos isolados não constituem um povo. E onde há um povo, já há uma organização política. A constituição é produto do tempo de convivência de determinado povo que, conjuntamente e conscientemente compartilham costumes; por isso, é imutável e divina, é o espírito do povo.

A soberania de um Estado constitucional expressa o ideal das vontades particulares, cujos fins são os bens do Estado. Assim, todos os cidadãos reconhecem seu poder político. A soberania interna manifesta o caráter único de um Estado individual. O poder e decisão do príncipe é a vontade do Estado que tem como pressuposto a decisão de todos os membros. É o monarca que efetiva o poder da soberania, embora ela pertença ao Estado. A ele cabe a última instância de decisão, que manifesta em sua singularidade a universalidade concretizada na constituição.

Entre o poder do príncipe e o legislativo há relação intrínseca, pois, para determinar as leis o poder legislativo precisa de sua colaboração, uma vez que o príncipe – como última instância – tem o conhecimento da totalidade a legislar. Hegel concebe o Estado como um organismo que contém círculos particulares. Assim, o indivíduo só é membro do Estado se antes for membro de um estado social. Hegel esclarece que os participantes de um estado social sejam membros conscientes, porém, considera que tal consciência é vã se não for mediada na particularidade. “O Estado concreto é o todo articulado em seus círculos particulares; o membro do

⁹⁶ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §273.

Estado é um membro de tal estamento; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado.” (2010, §308).

Nas assembleias políticas do Estado – que visam o interesse geral –, a participação dos membros da sociedade acontece de modo orgânico. Hegel considera como círculos participativos dessas assembleias os estados sociais, as corporações e as comunas. Assim se faz a mediação entre o príncipe e a sociedade particularizada. A participação isolada dos indivíduos nas deliberações não é aceita por Hegel, na medida em que compromete a compreensão e o funcionamento do Estado como um todo orgânico e internamente dividido em círculos particularizados.

3.2.3.3.2 Direito político externo:

Hegel concebe o direito externo, enquanto soberania externa, como o aspecto do Estado em relação a outros Estados independentes. Hegel considera o primeiro aspecto, o interno, como o Estado ainda em seu momento imediato, por não ter realizado relações com outros Estados. A soberania em seu aspecto externo, voltada para a exterioridade, pode se manifestar por meio de acordos, contratos, tratados, ou mesmo na guerra.

Para a afirmação de sua independência e individualidade, os Estados devem se relacionar entre si. Contudo, tais relações são contingentes, na medida em que cada um se fundamenta em sua própria soberania (com seus próprios costumes). Desse modo, esses Estados se encontram em relações de identidade e de diferença, a primeira em termos de soberanias autônomas e a segunda devido às particularidades que envolvem a constituição de cada um. Por isso não podem alcançar uma vontade universal.⁹⁷

Um tribunal internacional com a função de manter a paz perpétua, de acordo com a concepção kantiana, é recusado por Hegel por sua abstração. Tal tribunal precisaria decidir a partir de concepções aceitas pelos diversos Estados integrados, o que resultaria em decisões baseadas em caráter moral ou religioso e acabaria por resultar na vontade soberana e em contingências.

⁹⁷ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §333.

É preciso uma esfera superior para suprir a insuficiência decorrente dessas relações interestatais⁹⁸, a qual os Estados – expostos a contingências – devem se submeter. Para Hegel, essa esfera é a história universal.

3.2.3.3.3 História universal:

A história universal é a última determinação da *Filosofia do Direito*. Nela os Estados não se encontram mais em relação uns com os outros, mas diante do tribunal do mundo. É o caminho racional e essencial do espírito universal livre para a plena realização da liberdade: “o desenvolvimento necessário a partir apenas do *conceito* da sua liberdade, dos momentos da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, – a exposição e a *efetivação do espírito universal*.” (2010, §342).

Na história universal o espírito livre se expõe para si mesmo, diante de si mesmo, para se compreender. E “*a liberdade é a única verdade do espírito*.” (2008, p. 24). Espírito que busca, em cada constituição de um povo, se fazer objeto de sua própria consciência, porque seu fim é a plena realização da liberdade. Nas palavras de Hegel, “a história universal representa, pois, a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade.”⁹⁹ É nela que o conceito – desdobrado na Ciência da Lógica – irá concretizar seu conteúdo internalizado, a ideia da liberdade.

Hegel compreende a história universal como um tribunal que permite avaliar o desenvolvimento dos Estados em momentos diversos, desde os mais imediatos e imperfeitos até os mais racionais. Para Hegel, a história está mostrando a cada novo momento mais elevado a nova tentativa de plenificação do espírito livre. É ele, o espírito universal, que está subjacente à história, aos povos, sempre na incansável busca de realizar plenamente o conceito e, assim, concretizar a liberdade.

Liberdade concebida no sentido positivo, como liberdade essencial – liberdade universal e absoluta, inerente a todo ser humano – e não como liberdade do arbítrio (liberdade individual), afinal, diz Hegel: “o homem só é fim em si mesmo por meio do divino que reside nele, do que foi chamado no início de razão, desde que ativa e autodeterminante, ou seja, o que denominamos liberdade.” (2008, p. 36). Portanto,

⁹⁸ Para uma análise contemporânea sobre os extremos da soberania interna e externa (em conflito) e a proposta hegeliana como relação de mediação de uma justa tensão entre ambas – a partir dos modos de relacionamento silogístico do conceito, ver: BAVARESCO, Agemir. *A crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel*. Síntese: Revista de Filosofia, 2010. V. 29, p. 69-94.

⁹⁹ Hegel, G. W. F. *Filosofia da história*, op. cit., p. 55.

não como liberdade negativa e abstrata (individual) que, imediatamente manifestada, não revela a verdade incondicional a ser buscada conjuntamente por todos, mas manifesta apenas as inclinações e impulsos mais imediatos, contingências que, se não forem superadas pela submissão à substancialidade ética comum, conduzirá ao mal.

3.3 Liberdade ou intersubjetividade no Estado

O Estado hegeliano é a concretização do saber e do querer de um povo que, manifestado em instituições, são a própria realização da liberdade. Isso faz do Estado um organismo soberano em relação aos seus membros. Hegel não pretende submeter o indivíduo à força de um Estado totalitário, pois o indivíduo é membro participativo e foi conduzido até o Estado pela mediação intersubjetiva de seus interesses particulares e alcançou, juntamente com seus semelhantes, o reconhecimento e a reciprocidade ética, a identidade de costumes, e agora, ele próprio colabora nas suas instituições para fazer de todos cidadãos éticos.¹⁰⁰

Para Hegel, a liberdade realizada não é apenas a garantia da vontade particular, mas a integração dela na universalidade ética. Nesse sentido, o interesse do Estado não seria diferente do interesse particular de seus membros, pois há relação entre o particular e o universal. Com essa conexão, Hegel pretendeu solucionar a separação moderna entre o sujeito livre (liberdade individual) e o Estado universal, compreendendo a universalidade como poder integrador de vontades particulares efetivadas por meio da intersubjetividade recíproca e do reconhecimento essencial. Pois o princípio dos Estados modernos tem, segundo Hegel, “esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Hegel adverte: “Mas a *liberdade* concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento* de seu *direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último [...]” (2010, §258).

¹⁰¹ Cf. HEGEL, Georg, W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §260.

A liberdade objetiva no sistema dialético hegeliano é reconhecer a si mesmo na interação com o outro. Hegel compreendeu a pessoa, portanto, como identidade intersubjetiva alcançada pelo mútuo reconhecimento. A plena liberdade está em se reconhecer livre na liberdade do outro. É através do reconhecimento intersubjetivo que Hegel une a determinação necessária do sujeito e sua vazia autorreferência. É assim que o aspecto subjetivo de um (o estar junto *a si*) é unido ao aspecto objetivo (o outro, que também participa da determinação do primeiro). Na *Enciclopédia* Hegel diz que: “Essa unidade está manifestamente presente, do ponto de vista em questão. Ela forma a substância da eticidade, em especial da família, do amor, [...], desse querer do fins e interesses universais do Estado [...]” (2011-12, v. III, §436).

Desse modo, Hegel afirma a supremacia da vontade objetiva frente ao livre arbítrio: “Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, quer ele seja conhecido pelos singulares e querido por seu bel-prazer ou não.” (2010, §258). Permanecer na vontade subjetiva, portanto, é ficar limitado apenas ao momento unilateral da liberdade – e, portanto, não desenvolver plenamente a humanidade –, sem atingir a liberdade verdadeira, que é a vontade racional (*em si e para si*); ficar preso à vontade particular é não participar da intersubjetividade e não ser reconhecido entre os seus iguais, entre aqueles que compartilham a mesma substancialidade ética, é não cumprir a verdadeira obrigação existencial. Pois: “Essa unidade substancial é um aut fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado.” (2010, §258).

Assim, a necessária intersubjetividade realizada nas instâncias mediadoras da sociedade e do Estado – conforme as determinações essenciais do conceito –, com o conseqüente reconhecimento recíproco dos membros, dissolve a liberdade individual (vontade particular) na unidade da substancialidade ética do Estado (*ideia* absoluta). O reconhecimento recíproco reconhece no outro a identidade, o universal – não apenas a universalidade formal, mas a universalidade ética (comunidade ética). Há intersubjetividade no Estado, porém, não há mais a liberdade particular, a liberdade negativa kantiana da livre coexistência diante de inúmeras possibilidades. Hegel conclui a realização da liberdade no Direito com um conceito de liberdade próximo ao

de Espinosa¹⁰² – da liberdade compreendida como autoconhecimento libertador – e distante de Kant, da liberdade enquanto livre-arbítrio.

Apesar de o sistema monista dialético de Hegel identificar a liberdade (*ideia*) à lógica imanente na história humana (espírito livre), e então, diversamente do sistema de Espinosa, iniciar com o engendramento de contingência (livre-arbítrio), a gradativa efetivação do conceito na realidade – enquanto espírito livre cuja essência (*telos*) é o absoluto – irá superar as contingências e concretizar a *ideia* absoluta. Compreender a lógica imanente e buscar a plena autodeterminação por meio da participação social e política, tornar-se membro consciente do Estado no qual se reconhece os outros e se é reconhecido pelos outros, é alcançar a verdadeira liberdade.¹⁰³ Conforme Hegel enfatiza em sua *Enciclopédia*: “Em geral, essa é a mais alta autonomia do homem: saber-se como determinado pura e simplesmente pela ideia absoluta; essa consciência e atitude que Espinosa designa como *amor intellectualis Dei*.” (2011-12, v. I, §158).

¹⁰² O determinismo do sistema de Espinosa não dá espaço à liberdade, a menos que se formule uma nova concepção capaz de conciliar o que intuitivamente é inconciliável: liberdade e ausência de contingência. Sendo esta a única via possível em um determinismo causal de sistema monista, Espinosa mudará radicalmente a concepção que seguiu a tradição medieval de liberdade – compreendida como livre-arbítrio – acusando-a de ilusão, e defenderá a compreensão das leis universais e necessárias que regem o mundo como sendo de fato o caminho que conduz à verdadeira liberdade: ser livre é saber-se completamente determinado pela natureza. O ser humano que conhece as regras lógicas naturais que determinam seu próprio ser (de modo físico e mental) saberá que a liberdade que lhe cabe enquanto ser que é parte da própria essência do mundo é o domínio de suas afecções – responsáveis por seus sofrimentos mundanos – e a conquista da felicidade. Espinosa pretendeu, portanto, demonstrar que é possível ao ser humano alcançar a verdade por meio do pensamento racional, mas que o conhecimento racional não é obtido exclusivamente pela razão, mas também com a experiência. O pressuposto é que quanto mais conhecimento adequado à razão o sujeito tiver, ou seja, quanto mais ele compreender as regras e os mecanismos da natureza a que ele próprio está submetido, mais livre ele será. Pois, como tudo o que acontece é efeito mecânico e necessário de leis naturais invariáveis – e não mais da vontade arbitrária de um Deus metafísico ou do livre-arbítrio do sujeito – quanto mais o ser humano apreender racionalmente essas regras da natureza, mais fácil será liberto das paixões inadequadas e mais próximo da máxima liberdade, e igualmente da verdadeira felicidade.

¹⁰³ Para uma proposta de projeto dialético de sistema que abandona a teleologia absoluta e concilia os dois aspectos intrínsecos da dialética, a necessidade e a contingência (herança de Hegel), em uma dialética do Uno e do Múltiplo, ver: LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CONCLUSÃO

Uma importante inovação e contribuição do pensamento filosófico de Hegel foi a concepção de um sistema lógico-ontológico dialético. A identificação da estrutura lógica do pensamento com a da realidade, conquistada pela dialética, colaborou tanto na dissolução de falsos dualismos quanto na caracterização da liberdade enquanto *ideia* que é também natureza. A *ideia* dialética contém a identidade e a diversidade em intrínseca correlação. Nesta concepção, de um idealismo monista, Hegel alcança um de seus propósitos do projeto de construção de um sistema que une a substância espinosana e o sujeito livre kantiano: a emergência da subjetividade. E supera Espinosa.

Contudo, o idealismo monista hegeliano é um idealismo absoluto, resultado compreensível quando contextualizado em uma época na qual a razão imperava soberana sobre uma realidade transitória e insegura. Com o idealismo absoluto e dialético em mãos, conseqüente da junção da objetividade e da subjetividade, estava definido o lugar que Hegel reservara à liberdade (vontade) particular: é ela o meio de a razão soberana – que é *ideia* e espírito livre – reencontrar-se em sua plenitude, de sair de seu estado indeterminado e imediato e autoconhecer sua verdadeira essência como fim absoluto, por meio da dialética de suas partes.

Conceber o indivíduo (vontade particular) como meio para plenificação do espírito livre não significa, porém, submetê-lo à força de uma *ideia* autoritária. Os modos de relacionamento intersubjetivo dos quais decorre o reconhecimento da identidade são fundamentados no amor (na família), na amizade e nos interesses particulares (na sociedade civil). Os indivíduos não apenas *querem* o Estado como também *se sabem* livres nele, pois a *ideia* é o *telos* (a essência) que os direciona e os move até ele. É a razão universal que, substancializada no processo cultural de um povo, permite o reconhecimento no qual a alteridade é inclusiva, isto é, no qual cada *um só é se for também no outro*.

No sistema dialético hegeliano, o indivíduo não é mais um sujeito transcendental que, embora consciente do respeito ao outro, é atomizado e carente de determinação. Nem tampouco a razão é reduzida à objetividade da natureza espinosana. No desdobramento dialético da razão hegeliana (*ideia*) a liberdade, sem a intersubjetividade recíproca mediada nas determinações essenciais do Direito, portanto, sem a limitação da alteridade, não se concretiza verdadeiramente.

A compreensão hegeliana de Estado como ideia (fim absoluto), isto é, como o universal concreto no qual o indivíduo se realiza e finalmente alcança a verdadeira liberdade que é a autodeterminação substancial, resulta em duas consequências: uma, que todo indivíduo (enquanto vontade particular), por mais que sofra desvios do caminho racional durante seu percurso cultural na história que, por sua vez, é repleto de contingências, tem essencialmente uma única direção (*telos*): a universalidade incondicionada, absoluta; outra, que se o indivíduo, por algum motivo contingente (talvez por ignorar a verdade da *ideia*), permanecer com sua vontade particular e não alcançar a plena autoconsciência substancial – como ser *em si e para si* –, resultante da intersubjetividade recíproca, não será cidadão, não será reconhecido em sua comunidade ética como membro do Estado e não será verdadeiramente livre.

Quando o indivíduo em sua maioria deixa sua família natural em busca de reconhecimento social, precisa das instâncias mediadoras da sociedade e do Estado. Para Hegel, a liberdade kantiana, enquanto livre-arbítrio ou liberdade negativa, não passa de mera abstração que, sem a alteridade inclusiva (a consciência *formadora*) gera ações injustas; e enquanto autonomia e submissão apenas formal à universalidade, no qual o reconhecimento da alteridade é somente respeitabilidade sem interferências, gera ações imorais. A razão hegeliana, que é relação substancial absoluta, contém o Bem e o mal. Como seu *telos* é o Bem, é a liberdade enquanto espírito livre, o Bem deve superar o mal; para tanto, a vontade particular kantiana, seja enquanto livre-arbítrio, seja enquanto submissa à universalidade formal, deve se conformar à substancialidade ética.

E o dilema entre intersubjetividade e liberdade se coloca: se o indivíduo participar da intersubjetividade recíproca da qual decorre o reconhecimento no qual se identifica à sua comunidade ética, dissolve sua vontade particular. Há intersubjetividade, porém não há a liberdade, compreendida como livre-arbítrio, como múltiplas possibilidades de ação. A razão dialética hegeliana não deixa escolha, há somente um caminho, um *telos*, a substancialidade incondicional, já teorizada logicamente e anteriormente à *Filosofia do Espírito*. Resta à razão dialética transformar a vontade particular em substancialidade ética, o significa dissolver o sujeito livre no sistema dialético. Ao final do processo dialético de desdobramento da *ideia*, o sujeito livre é dissolvido no mundo ético do Estado.

Do dilema colocado na introdução, a escolha de Hegel já foi feita no início de seu sistema lógico-ontológico, pois seu fundamento, conforme exposto na *Lógica*, é

primeiro e último: é a ideia, de início indeterminada e, ao final, completamente autodeterminada e livre (por meio das partes). Ao final, é espírito livre objetivado. Hegel escolheu a intersubjetividade. Não a intersubjetividade como coexistência de sujeitos livres que podem manifestar e manter suas vontades particulares em relações recíprocas e geradoras de múltiplas direções, mas a intersubjetividade realizada em instituições que são determinações necessárias da ideia e que conduzem a uma única direção: o universal concreto. E a liberdade (enquanto vontade particular) se desfaz.

Assim, as conclusões pontuais da explicitação do sistema lógico-ontológico de Hegel, conforme seu projeto de sistema – de unir a substância única de Espinosa ao sujeito livre de Kant –, bem como o dilema entre subjetividade ou liberdade que emerge do sistema, são as que seguem.

a) A substância única de Espinosa é desdobrada no sistema lógico-ontológico também monista e absoluto, porém não apenas enquanto objetividade, mas também subjetividade. A causalidade deixa o lugar central de categoria explicativa do movimento e dos eventos do mundo e passa a ocupar um lugar limitado dentro de uma esfera mais abrangente que é a dialética especulativa. O desdobramento da *ideia* na realidade ocorre por meio do espírito livre no campo do Direito e segue o único e necessário caminho que inicia no indeterminado e segue na direção de sua plena autodeterminação. Esse caminhar da *ideia* é movimentado pelo engendramento de contingências no sistema, contingências necessárias para a efetivação das determinações essenciais da *ideia* durante seu processo de autodeterminação (do todo a partir das partes).

b) A liberdade enquanto autolegislação ou autonomia de Kant, determinada pela forma da universalidade (que respeita o outro como fim *em si*) e responsável pelas ações morais é superada no sistema de Hegel, que acusa a universalidade abstrata de incapacidade determinante da vontade devido à falta de conteúdo. Hegel engendra o conteúdo determinante das ações por meio das vontades particulares, que durante o processo evolutivo de um povo no palco da história concretizaram seus costumes na substancialidade ética de sua constituição, à qual devem agora submissão. Desse modo, se o universal no início do processo de autodeterminação da *ideia* é apenas formal, ao final ele se concretiza, pois estava desde sempre subjacente a todo processo, direcionando sua autorrealização substancial e absoluta, sua autossustentação como sistema incondicionado, como organismo vivo. A

necessidade da *ideia* (universal) está em buscar a identidade de conteúdo (singularidade); em transformar a vontade subjetiva (conteúdos exteriores e contingentes) em vontade objetiva (vontade da ideia). A contingência no sistema é necessária para alcançar algo mais abrangente e subjacente (desde o início do processo), que é a *ideia* absoluta, a liberdade plenamente realizada.

c) A liberdade negativa ou livre-arbítrio de Kant (liberdade individual), que expressa a vontade subjetiva e contingente do indivíduo, ganha um caráter inferior na hierarquia da liberdade do sistema hegeliano, na medida em que é superada na intersubjetividade promovida pelas instâncias mediadoras da sociedade e do Estado, e que são responsáveis pelo processo de autodeterminação. A realização da liberdade no campo do Direito é decorrente das determinações essenciais efetivadas pelo desenvolvimento do conceito, cuja teleologia é direcionada para a *ideia* absoluta, para a liberdade concebida como autoconhecimento no interior de uma comunidade ética. Portanto, a intersubjetividade e o conseqüente reconhecimento recíproco superam a liberdade individual (vontade particular), que passa a ser vontade de uma comunidade ética. Há intersubjetividade; porém, concebida por meio de instâncias transformadoras de indivíduos em cidadãos, de livres vontades particulares em vontade comum.

REFERÊNCIAS

- BAVARESCO, A. *A crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel*. Síntese: Revista de Filosofia, 2010. V.29, p. 69-94.
- BEISER, F.C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. London: Harvard University Press, 2008.
- _____. *Introdução: Hegel e o problema da metafísica*. In: Beiser, F.C. (org.). Hegel. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. De Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, c1969.
- _____. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Hardy, H. (org.). Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*. – 2 ed. – São Paulo: Brasiliense/UNESP, 1991.
- CHÂTELET, F. *O pensamento de Hegel*. – 2 ed. – Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- CIRNE-LIMA, C. R. *Hegel – Contradição e natureza*. Helfer, I.; Cirne-Lima, C. (orgs.). Caxias do Sul: Educs, 2008.
- _____. *Depois de Hegel: Uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul – RS: Educs, 2006.
- _____. *Dialética para Principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- CIRNE-LIMA, C.; HELFER, H.; ROHDEN, L. (Orgs.). *Dialética e Natureza*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1957.
- FORSTER, M. *O método dialético de Hegel*. In: Beiser, F.C. (org.). Hegel. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik (I, II)*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

- _____. *Ciência da Lógica*. 3. A Doutrina da Conceito. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- _____. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (I, II, III). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio* (Texto completo, com os adendos orais). Trad. Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2011-12, vol. I, II, III.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- _____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. – 2 ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HELPER, I. *Teoria da ação e mediações dialéticas em Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 8, nº 14, Vol. 1, Jan/Jun. – 2011, pp. 4-20.
- HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular, 2007.
- _____. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HÖSLE, V. *Hegels System*, Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Com reprodução da primeira edição original alemã de 1788, tradução baseada nesta primeira edição, com introdução e notas Valério Rohden. – 2d. – São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. – 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

- _____. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. – 4 ed. – São Paulo: Ícone, 2013.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KLOTZ, C. “Manifestação e Liberdade em Hegel.” *Veritas* 62, no. 1 (2017): 116-29.
- LORD, B. *Spinoza’s Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- LUFT, E. *As sementes da dúvida*. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.
- _____. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- _____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *Subjetividade e natureza*. In: Utz K, Bavaresco A, Konzen PR, editors. *Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 205–19.
- _____. *O conceito de liberdade na lógica de Hegel*. In: Bavaresco A; Guedes de Lima, F.J. (orgs.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 152-170.
- LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. R. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- MANFREDO, O. A. *Tópicos sobre dialética*. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução – Hegel e o Advento da Teoria Social*. - 5 ed.- Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MÜLLER, M. L. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*. Campinas: Universidade de Campinas, 1993. *Analytica*, vol I, p. 77-141.
- NADLER, S. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- POPPER, S. K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo, SP: Editora Ática, 2000.
- ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, B. *The Collected Works of Spinoza*. Edwin Curley translator. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

UTTEICH, L. *Às expensas da intuição intelectual: para uma fundamentação da atividade da razão transcendental*. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, pp.99-126 jan. – jun., 2013.

WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. – 2 ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. *Hegel: Liberdade, estado e história*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993.

WOLFSON, H.A. *The Philosophy of Spinoza*. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. New York: Schocken Books, 1969.

WOOD, A.W. *A ética de Hegel*. In: Beiser, F.C. (org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br