

O CONCEITO DE LIBERDADE EM HEGEL¹

Luiz Bicca
UFRJ

Resumo: O conceito de liberdade em Hegel. O artigo é um pequeno comentário dos §§ 5-28 da "Introdução" (*Einleitung*) da *Filosofia do Direito* de Hegel, no qual se encontra uma exposição dialético-especulativa do conceito de liberdade.

Summary: Hegel's concept of freedom. The article is a short commentary on §§ 5-28 of the "Introduction" (*Einleitung*) to Hegel's *Philosophy of Right*, which expound in a dialectical-speculative way the concept of freedom.

1. As linhas que se seguem constituem uma tentativa de comentar a "Introdução" (*Einleitung*) da *Filosofia do Direito* de Hegel, mais precisamente dos §§ 5-28 da mesma, na qual se encontra a exposição do conceito de liberdade. Por que concentrar-se no conceito de liberdade tal como aí apresentado? Porque a descrição especulativa de seu conteúdo, que tem lugar nessas poucas páginas da obra, sustenta toda dinâmica intelectual do resto da exposição da *Filosofia do Direito*. A edição da *Philosophie des Rechts* utilizada — doravante designada por PhR — é a da Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

Hegel decididamente não era um simpatizante de utopias. Sua filosofia contém momentos de crítica cerrada a toda e qualquer tentativa de construir discursos de "dever-ser", por meio dos quais erguem-se oposições abstratas ao que é. Crítico mordaz dos moralismos vaidosos de um modo geral, seu pensamento apresenta uma tentativa brilhante de unir dimensões tão espontaneamente postas em confronto, através da qual é operada uma reconciliação entre necessidade e liberdade. Como é possível semelhante reunião, se não se despreza a postura defendida no "Prefácio" da *Filosofia do Direito*, de que à filosofia compete conhecer — *post-factum*, conforme a metáfora da coruja de Minerva — o que é? Qual o elemento ou a esfera que permite pensar o necessário como livre ou liberdade como necessária?

À primeira vista, pode parecer exagerada a afirmação de que a questão da liberdade é o grande tema da filosofia de Hegel. Ela se apresenta nas diversas fases de sua obra, por vezes precedida ou acompanhada de manifestações polêmicas. Este é o caso em escritos evidentemente marcados por um tal caráter, como, por exemplo, o Prólogo da *Filosofia do Direito*, no qual se encontram críticas ferrenhas a filosofias que lhe eram contemporâneas, nas quais a liberdade era pensada fundada em fatores como o sentimento ou as paixões do sujeito. A polêmica de Hegel contra os filósofos do sentimento não se dirige, decerto, contra o sentimento ou o saber imediato enquanto tais, mas contra o subjetivismo desses autores. Pois, como já mostrava a *Fenomenologia do Espírito*, não somente o sentimento é o elemento no qual é efetiva uma dimensão superior do Espírito como a religião, mas também o saber imediato é o começo imprescindível de toda forma de conhecimento. A diatribe hegeliana não sustenta que a particularidade ou a individualidade do sujeito sensível mesmo seriam algo falso ou mau, mas desvela uma tendência localizada nas apologias do sentimento a conceber de forma absolutizante o individual e o particular, jogando-os contra o universal. O que Hegel entende por liberdade é, decerto, algo bastante distinto do que comum e quotidianamente se compreende como significando tal coisa. Liberdade é, sobretudo nos tempos modernos ou a partir deles, algo que soa familiar, algo de que todo indivíduo tem ou acredita ter alguma noção. Porém a familiaridade, o simples fato de algo ser próximo e parecer ser um “velho conhecido” de cada um de nós, é insuficiente para o filosofar. As seguintes palavras do Prólogo da *Fenomenologia do Espírito* não sugerem outra coisa: “O que em geral é bem conhecido (*bekannt*), precisamente porque é bem conhecido, não é conhecido (*erkannt*). É a maneira mais comum de enganar-se a si mesmo assim como de enganar os outros pressupor, no conhecimento, algo como bem conhecido e tolerá-lo como tal”². O conceito hegeliano de liberdade provoca um efeito de distanciamento, tanto mais quanto nele parecem fazer-se ouvir ecos de uma outra vida ética, da longínqua “eticidade da *Polis*”.

Ressalvas análogas poderiam ser feitas também desde já em relação aos conceitos de subjetividade e de moralidade subjetiva (*Moralität*), que, de princípios dissolventes da bela vida ética da *Polis*, transformam-se em princípios de liberdade superiores ao princípio mesmo da *Polis* — com o advento do cristianismo e sua longa e lenta realização efetiva, que culmina nas configurações adquiridas por aqueles princípios no curso da modernidade. O princípio da liberdade subjetiva governa tanto as teori-

2. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* — adiante designada por PhG — Meiner, p. 28. Muitos anos mais tarde, nas suas *Preleções sobre Filosofia da História*, Hegel ainda alertava para os perigos a que a compreensão de “liberdade” se expunha em sua época: “Que essa liberdade, como foi indicada, é ela mesma ainda indeterminada e é uma palavra infinitamente ambígua, que ela, em sendo o que há de mais elevado, traz consigo uma infinidade de equívocos, confusões e erros e compreende nela mesma todos os desvios possíveis, isto é algo que nunca se soube nem se experimentou melhor do que na época atual”. Werke, Suhrkamp, vol. 12, p. 33.

as jurídicas como as doutrinas morais dos tempos modernos, tornando-se princípio universal efetivo de uma nova forma de mundo. Ora, como mostrou J. Ritter, a *Filosofia do Direito* de Hegel pode ser compreendida como uma renovação do tipo de ética institucional integrante da tradição que remota à *Política* de Aristóteles; mas de tal modo que os princípios da subjetividade e da moralidade subjetiva sejam integrados na vida ético-política, tornando-se autênticos sustentáculos desta última. O conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*), portanto, não é mais um sinônimo ou uma simples adaptação do *ethos* da filosofia prática de Aristóteles. Ele incorpora o ponto de vista da moralidade subjetiva — que é diferente daquele —, liberando, por sua vez, esta última do pressuposto da contraposição imediata em relação à realidade. “A compreensão de que a subjetividade só pode ter realidade se as instituições políticas e sociais são uma realidade conforme à sua autonomia significa, por um lado, que o Estado e a sociedade pressupõem a moralidade e a convicção consciente dos indivíduos independentes na sua disposição de fazer do universal um assunto pessoal deles. (...) Isso implica igualmente que a liberdade de ser si próprio, da intenção e da consciência moral, e que a vida ética das pessoas livres só podem ter consistência e efetividade se as instituições são conformes a elas. (...) Liberdade sem o pressuposto do direito existe apenas na forma do refúgio na interioridade, como possibilidade interna, e não como realidade ética efetiva”³. Neste ponto, caberia observar apenas de passagem que a relação entre os conceitos de moralidade e eticidade, central na estrutura da *Filosofia do Direito*, retoma e desenvolve aquele pensamento enigmático do Prólogo da *Fenomenologia do Espírito* acerca do tornar-se sujeito da substância: na vida ética substancial, deve ser mantida a liberdade subjetiva da moralidade. Na moralidade a substância necessita, por sua vez, ficar conservada.

Para Hegel, só existe liberdade onde há relações de direito. Isto não quer dizer que as relações jurídicas positivas já realizem efetiva e plenamente a liberdade. Elas são a dimensão de sua existência. Assim, uma exposição do conceito da liberdade é, por seu turno, necessária como condição para uma compreensão do que é direito. Este é portanto o contexto em que a liberdade é pensada e clarificada: o da pergunta pelo que é direito. Na *Filosofia do Direito*, a liberdade é o princípio do direito, mas, por outro lado, só existe onde este também existe. A interdependência de ambos os momentos repõe, na Introdução, o pensamento de que só há verdade no todo, isto é, na Idéia, e não no simples conceito ou na mera existência, separadamente. Em Hegel, o conceito não é algo pensado por abstração ou como permane-

3. RITTER J. *Moralität und Sittlichkeit* In: RIEDEL, M. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, Suhrkamp, p. 237 s.

cendo em contraposição à existência (ou à realidade); a realidade espiritual é *realização* do conceito. Assim, "conceito" não significa um construto puro e exclusivamente noético, mas o pensamento compreendido como trazendo embutido nele mesmo uma necessidade de ser traduzido ou convertido em realidade efetiva: "O conceito do espírito tem sua *realidade* (*Realität*) no espírito. Que esta, na identidade com aquele, seja o *saber* da Idéia absoluta, aí há o aspecto necessário de que a inteligência *em si* livre seja, em sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*), liberada em direção a seu conceito, de modo a ser a digna *figura* deste último"⁴. Da mesma maneira, tampouco as expressões "realidade efetiva" ou "efetividade" significam, no âmbito do discurso hegeliano, a simples realidade empírica, fenomenal, na sua imediatidade, nem o mero aspecto de algo ser dado ou estar-aí (*Dasein*), e sim essa mesma realidade enquanto aparece e tem reconhecida nela a dimensão racional essencial⁵. No fundo é o mesmo pressuposto que está na base da identificação, quando este tem lugar, entre os indivíduos e a (sua) substância ética: o reconhecimento de que ela encarna a mesma racionalidade em cujos termos a própria natureza que lhes é essencial é concebida.

4. HEGEL, *Enzyklopädie*, vol. III, § 553, Suhrkamp, p. 366.

5. Para uma crítica minuciosa dos tradicionais equívocos de interpretação relacionados com o emprego, fundamentalmente distinto em Hegel, dos termos "*Wirklichkeit*" e "*Realität*" (ou ainda "*Dasein*") — tão mais graves quando ocorrem no contexto de discussões sobre o pensamento ético-político hegeliano — nunca é demais recomendar a leitura dos excelentes esclarecimentos trazidos por Eric Weil em seu "*Hegel et l'État*". Nesse sentido merecem ser também mencionados, no universo filosófico anglo-saxão, os esforços de autores como Walter Kaufmann e Charles Taylor.

Poder-se-ia dizer então que, de certa forma, a exposição do conceito de liberdade na Introdução é ainda abstrata. Não só porque ela se desdobra isolada das diversas realizações ou configurações históricas do conceito da liberdade, mas antes de tudo em função do ponto de partida propositalmente adotado nela: a vontade humana individual. Esta condição coerente com o caráter de crítica imanente à tradição do direito natural, que a *Filosofia do Direito* também manifesta, faz com que a exposição dialético-especulativa da liberdade, tal como se encontra nos §§ 5-28, seja formulada do ponto de vista do indivíduo, apresentada como liberdade do ser humano singular. Ao adotar intencionalmente tal ponto de partida, Hegel acolhe também o pressuposto básico de compreensão da liberdade compartilhado pela maioria dos pensadores modernos, a autodeterminação no agir, que é submetido todavia a uma reorientação radical. Esta segue as pegadas da redefinição por que passa o pensamento da autodeterminação na filosofia de Kant, porém assenta e deriva sobretudo da nova maneira de interpretar e conceber o "*Selbst*", aquele "auto-" ou a subjetividade do sujeito da determinação, que tem lugar no pensamento mesmo de Hegel.

Os filósofos modernos, inclusive os empiristas, compreenderam liberdade em termos de autodeterminação. Além disso, no caso daqueles, como algo que não é incompatível com o determinismo: ações reputáveis como livres podem muito bem

ser subsumidas sob leis universais, do mesmo modo que os eventos naturais. O mesmo sentido de autodeterminação apresenta-se no racionalismo de Espinoza, conquanto como propriedade apenas do que é "*causa sui*", isto é, de Deus, não de algum ente particular. Para Espinoza, as ações humanas não são uma exceção ao determinismo que impera no âmbito da natureza. Também Kant concebe a liberdade como autodeterminação e, como Espinoza, pensa que o que permanece como parte da natureza física não merece ser chamado de autodeterminado. A diferença decisiva entre ambos reside no aspecto de que, para Kant, a vontade humana não se esgota naquele âmbito ou não se encontra inteiramente imersa nele: o agir ou querer apenas segundo a razão significa a autodeterminação ao alcance diretamente do homem. Em Hegel, como em Kant, uma pessoa é dita livre quando o fundamento determinante de suas decisões práticas não é algo externo à razão, mas a própria razão. Hegel enfatiza contudo a importância de que a autodeterminação racional seja também (auto-)consciente, pois uma ação que não preenche esta última condição tem o aspecto de obediência rígida ou cumprimento de uma espécie de necessidade cega. Hegel diverge de Kant ao não pensar que a esfera de existência ou a realidade empírica recubra ou seja integralmente equivalente ao mundo natural, à esfera das leis da natureza. Seu conceito de realidade não comporta apenas as criações naturais, mas ainda as realizações da razão humana: leis racionais, instituições, etc. Com isto, Hegel admite também que no agir livre não só o lado formal deriva da razão, mas que há conteúdos que podem ser ditos racionais. É recusada, portanto, a atribuição de um significado exclusivamente naturalista, por assim dizer, à palavra "conteúdo". A razão humana é ou tem o poder de criar leis pertencentes a uma esfera que manifesta um traço de descontinuidade em relação à natureza física: a história ou, na linguagem de Hegel, a esfera do *espírito*.

É tradição apontar a esfera da natureza exterior, da "*physis*", como o domínio da necessidade férrea, do determinismo rígido e das leis insubstituíveis. Mas, paralelamente a isso, fala-se também de uma natureza humana e de um âmbito especial ou próprio do humano. De fato, não poucos autores ao longo da história necessitaram referir-se primeiro à natureza física, como condição ou passo indispensável para pensarem a essência do homem, compondo um quadro de reflexão em que sobressai uma continuidade entre o plano das realizações humanas e a naturalidade extra ou pré-humana. Hegel é, nesta discussão, antes um filósofo da descontinuidade. Como Aristóteles, ele enfatiza a racionalidade, a espiritualidade, como o que é essencial do homem. Mas o mundo da cultura, do intelecto, das rea-

lizações históricas, em suma, do *Espírito*, é para Hegel, irredutível ao mundo natural. A seus olhos a história, o desenvolvimento de um espaço próprio, específico, de ser do homem, assemelha-se mais a um longo e intenso esforço para se impor à natureza, através de um autêntico embate, do que a um processo de adequação a algo pré-determinado ou de concordância e harmonização com a natureza de um modo geral. Tanto é essencial essa especificidade, essa originalidade reclamadas, que Hegel chega a falar do Espírito como sendo uma “segunda natureza” (PhR, § 4).

No conceito de espírito condensa-se a transformação por que passa a moderna compreensão de subjetividade no pensamento de Hegel. Em um ensaio recente, R. C. Solomon acentua alguns aspectos decisivos envolvidos na reformulação dialético-especulativa da noção de sujeito⁶. Ele lembra que na filosofia moderna o que caracteriza a noção de mente é um aspecto de privacidade, um caráter privado, individual: de cada mente diz-se que tem um “acesso privado” ou próprio a seus conteúdos. Este critério de exclusividade ou de identificação pessoal *não* é o que caracteriza o conceito hegeliano de espírito — ainda que este não se destine simplesmente a negar o aspecto de individualidade das mentes das pessoas, das consciências finitas, singulares. Portanto, compreender o espírito como um conceito destinado a enfatizar apenas uma espécie de identidade supra-individual às custas das diferenças singulares é abrir caminho para uma interpretação insuficiente, que reduzirá e trivializará o pensamento original de Hegel a uma espécie de variante do clássico procedimento de abstração. O espírito tampouco é uma nova versão da “alma” das doutrinas metafísicas pré-kantianas, da psicologia racional dogmática, nem é um mero nome para alguma entidade abstrata (apenas para recordar: “espírito” só adquire plenamente sentido se pensado em relação às suas manifestações ou realizações).

Seguindo a pioneira “*Re-examination*” de Hegel por Findlay, Solomon sublinha que o espírito teria um parentesco, isto é, teria suas origens antes no sujeito transcendental kantiano: “O espírito, sustenta ele, desempenha o mesmo papel enquanto sujeito que o Eu transcendental na filosofia de Kant”. Haveria assim uma analogia de fundo entre ambos e semelhante interpretação deveria ser defendida apesar ou até mesmo contra determinadas investidas de Hegel contra a filosofia transcendental kantiana. O espírito aparece, nessa ótica, como um “sucessor” tanto do cogito cartesiano, como do Eu transcendental kantiano — o que significa reconhecer um débito para com autores decisivos na gênese daquele conceito, mas, ao mesmo

6. SOLOMON, R. C. *Hegel's concept of "Geist"*. In: MACINTYRE (ed.) *Hegel*, University of Notre Dame Press, 1976, pp. 125-149.

tempo, sugerir um sentido de substituição: o espírito pode ocupar o lugar central no interior da tradição que busca pensar a subjetividade do sujeito na medida em que rende mais ou dá conta de mais aspectos que os conceitos predecessores — e com uma vantagem: escapar dos riscos oferecidos por qualquer variante de solipsismo metodológico, da exigência de que toda afirmação filosófica seja justificada de um ponto de vista da primeira pessoa: “*Geist*, como o Eu transcendental, é o sujeito de todas as experiências possíveis e não é ele mesmo uma ‘coisa’ a que categorias possam ser aplicadas. *Geist*... é uma atividade...”⁷. Essa tendência no pensamento de Hegel a desprivatizar a subjetividade, observada também por Apel e Habermas, é detectável pelo menos desde o período de *Lena*, na forma daquela intenção de substituir — no que se refere a questões de fundamentação — o ponto de vista do “eu” pelo ponto de vista do “nós”, na supressão (*Aufhebung*) das consciências individuais pela *comunidade*. Na aproximação, por mais simples que seja, das individualidades humanas autoconscientes, o espírito já se manifesta para o filósofo como essa atividade substancial, como “substância absoluta, que na perfeita liberdade e independência de sua posição, isto é, das consciências de si distintas sendo para si, é a unidade delas: *eu* que é *nós* e *nós* que é *eu*”⁸.

7. *Ibid.*, p. 142.

8. HEGEL, PhG, p. 140.

O Espírito é, pois, o domínio no qual se realiza a *natureza humana essencial* — o que nos permite pensar o inacabamento desta natureza, seu contínuo produzir-se e refazer-se. Mas Hegel diz mais: ele define a esfera do Espírito — por oposição à esfera da natureza exterior, física — como o contexto próprio, adequado para se falar de direito. (Tal distinção é um elemento importante na crítica hegeliana do “Direito natural”, o qual opera com um conceito de natureza que aponta para aquela esfera do pré ou extra-humano. Para Hegel esta “natureza” não fundamenta o direito, ou melhor, ela nada tem a ver com direito.)

O ponto de partida da reflexão hegeliana sobre o direito é a vontade, cuja essência é ser livre. O conceito de vontade implica o de liberdade, remete necessariamente a ele, já que “a liberdade é a *substância* e a *determinação* (essencial) da vontade”⁹. Ora, se a liberdade é a essência da vontade humana, o homem realmente livre é aquele que é consciente de sua essência, consciente de si. Pois a vontade pode ter muito bem apenas realidade empírica, simples existência (*Dasein*) afastada — sem que se dê conta — de sua essência livre, vivendo somente a aparência, a ilusão de liberdade.

9. HEGEL, PhG, p. 46.

No § 4 encontra-se a afirmação de que “o sistema do direito é o reino da liberdade realizada”. Segundo a terminologia da *Enciclopédia*, estamos situados na esfera do “Espírito objetivo”,

isto é, objetivado, estamos num plano de objetivações, realizações da liberdade¹⁰. Hegel deixa claro que, onde há direito, está circunscrito, definido o campo da ação livre, e isto em todas as épocas: o direito, o sistema das leis, regras e instituições, define no tempo e no espaço a realidade da liberdade, aquilo que a consciência da liberdade em (ou de) uma determinada época materializa. (Poder-se-ia dizer que cada época realiza parcialmente, *"suo modo"*, a liberdade. Adiante voltaremos a este ponto). O mundo jurídico-político, setor da vida do Espírito que nos interessa mais de perto, reproduz portanto na forma de seu nível aquele caráter de "segunda natureza" — uma natureza, no sentido de um meio ou elemento, criada pelo homem, espelhando em qualquer de suas partes o traço essencial da espécie: a racionalidade consciente.

A dialética do conceito da liberdade desenrola-se por etapas, cuja lógica geral e significado particular merecem ser refletidos com mais vagar e detalhamento. O conceito abstrato da liberdade é definido nos §§ 5-7 de modo praticamente idêntico ao que define o conceito na *Lógica*, ou seja, segundo os três momentos do conceito em geral: universal, particular e singular. De acordo com eles compõe-se uma primeira descrição dos elementos ou momentos da vontade humana. A análise principia pelo momento da universalidade no § 5, que é assim enunciado: "A vontade contém: a) o elemento da pura *indeterminidade* ou da pura reflexão do Eu em si, na qual toda limitação, todo conteúdo tornado presente através da natureza, das necessidades, dos desejos e impulsos, dado e determinado, está dissolvido; a ilimitada infinidade da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensamento* de si próprio"¹¹. O sujeito ou o Eu é pura indeterminação, "pura reflexão em si mesmo do Eu" — a vontade é uma "abstração absoluta", integral, o Eu é puro pensamento. Na situação configurada, a vontade é uma suspensão de todo conteúdo, de tudo que é empírico, dado; o Eu não escolheu conteúdo algum, nada definiu como objeto de seu querer, ele apenas pensa, abstraindo do mundo das coisas, fechado em si mesmo. O Eu é "teórico", enquanto essa universalidade abstrata, que não se projeta na esfera dos objetos, ou por outras palavras, tendo escolhido o não escolher: "O primeiro momento, como sendo para si, não é uma verdadeira infinidade ou universalidade *concreta*, o conceito — mas apenas algo *determinado*, unilateral; propriamente porque (o primeiro momento, L. B.) é abstração de toda determinação, ele próprio não é *sem* determinação"¹². Neste primeiro momento de vontade ela é, portanto, pura possibilidade, potência absoluta: o Eu transforma cada conteúdo em algo meramente possível, em algo que é só pensamento, universalidade. A liberdade aqui é vazia, é puramente

10. A expressão "espírito objetivo" designa a parte intermediária da filosofia do Espírito, que é, por sua vez, a terceira e última parte do sistema de Hegel, tanto na primeira edição da *Enciclopédia* (1817), quanto na versão de 1830. O espírito objetivo é a etapa que se situa entre o "espírito subjetivo" (Antropologia, fenomenologia, psicologia) e o "espírito absoluto" (arte, religião, filosofia). Nela estão reunidas as três partes de que se compõe a *Filosofia do Direito*: o direito, a moralidade e a eticidade.

11. *Ibid.*, p. 49.

12. *Ibid.*, p. 52.

negativa, abstrata, já que qualquer conteúdo é rejeitado. “Se este primeiro lado, aqui determinado, da vontade — essa absoluta possibilidade de *abstrair* de toda determinação na qual eu me encontre ou que eu tenha posto em mim, essa fuga de todo conteúdo como de uma barreira — é aquilo em cuja direção a vontade se determina ou é fixado, para si, pela representação como liberdade, então isso é a realidade *negativa* ou a liberdade do entendimento. — É a liberdade do vazio...”¹³. Essa liberdade vazia, de um Eu que é a “pura tautologia” da identidade imediata consigo mesmo (Eu = Eu), Hegel a chama de “liberdade do entendimento”, pois o entendimento significa a faculdade das abstrações, das formas consideradas em oposição a ou separadas do que pertence ao mundo sensível.

13. Ibid., p. 50.

O § 6 configura uma transição à concreção da vontade: “b) Do mesmo modo o Eu é passagem da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação, determinação e afirmação (setzen)* de uma determinidade como um conteúdo e um objeto. (...) Através deste ato de pôr-se a si mesmo como *determinado*, o Eu entra na esfera da existência em geral — o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do Eu”¹⁴. O segundo momento da vontade é o contrário do primeiro, é a vontade enquanto particularidade. A situação que nos é exposta é a do Eu que deixa sua indefinição, sua indiferença, para diferenciar, determinando, pondo um conteúdo qualquer. Através do pôr, da afirmação de algo como objeto da vontade (da escolha), o Eu entra na esfera da realidade empírica: “É o momento da *finitude* ou *particularização* do Eu”. Aqui a vontade sai daquela “má infinidade”, que caracteriza o Eu puramente reflexivo em sua liberdade abstrata (do poder ser tudo e nada ser), para a finitude: determinar-se é limitar-se, a particularização é uma unilateralidade, mas é também negação e superação daquela primeira forma ou modo — não menos unilateral de ser. Na verdade, este outro momento não deixa de estar contido no primeiro: como potência, posto que era uma dentre tantas possibilidades; ele é um exteriorizar-se do implícito, um atualizar-se do apenas possível. A vontade abandona aquela atitude de negatividade universal, ela quer algo. Ora, querer algo determinado é constituir-se como negação daquela negação da determinação. A determinidade que é típica da esfera do desejo emerge no interior da esfera da vontade. A determinação de algo como objeto da vontade é ao mesmo tempo determinação do Eu. Mas a universalidade (o primeiro momento) não é simplesmente aniquilada, anulada — senão o que ocorreria seria uma mera recaída na esfera do desejo — mas o Eu, que abandona o desejo através ou pela *mediação* da universalidade, agora se determina; a determinação tem a universalidade ou a abstração (do desejo, da imediatidade)

14. Ibid., p. 52.

como antecedente ou condição: ela ocorre a partir ou no interior dessa abstração. Resumindo então esta última discussão, de maneira a prevenir também confusões que podem surgir por causa do uso das palavras “determinação”, “determinada”: Hegel pretende mostrar que a vontade é tanto indeterminada (§ 5) como determinada (§ 6). A afirmação de que a vontade é determinada compreende a vontade como sendo em ato ou efetivamente, em que ela é sempre determinada vontade ou uma vontade (em) particular; aquela afirmação designa, portanto, um querer ou agir real, factual. Toda ação real é, porém, sempre determinada: ou por leis universais da natureza física, ou por leis da essência racional. Assim, além do simples fato de toda ação concreta ser sempre determinada, é importante esclarecer se a determinação tem um sentido de heteronomia, de determinação por algo exterior à mera razão ou por outra coisa que não esta, ou se tem o sentido de autodeterminação, ou seja, se o agir é determinado apenas pelo que é racional. — A propósito ainda da última frase do § 6, de que na particularização se encontra um aspecto de absolutidade, valeria perguntar: como pode a finitude ser pensada como absoluta ou tendo uma dimensão absoluta? Não se afigura melhor resposta do que interpretar a finitude como um momento ou dimensão necessária do absoluto. Este último não é apenas a pura indeterminação (simples negação da determinação), a infinidade como mera negação do finito, mas o infinito unido ao finito ou o finito como compreendido no infinito — conforme o exposto por Hegel na *Lógica*. Aqui, a finitude sendo autodeterminada, pode ser compreendida como determinação (do absoluto) de finitizar-se, dar-se finitude; o absoluto, enquanto tal, é ou tem também o poder de transformar-se em seu simples contrário, ou não seria o absoluto. Aqui a finitude estaria, implicitamente, sendo pensada de modo dialético-especulativo, isto é, como unida ao infinito. O genitivo é subjetivo: o “absoluto momento da finitude” significa a finitude como momento *do* absoluto.

Na nota explicativa do § 6, Hegel observa em que medida sua filosofia (“a filosofia especulativa”) vai além do dualismo de Kant e Fichte, para quem o universal é apenas positivo: “Conceber a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, tal como no *Eu*, foi o passo adiante que a filosofia especulativa teve de fazer”¹⁵. Ou seja, buscando mostrar que o universal é também negativo — e inversamente, em relação ao que é pensado como negativo imediato, o particular, pensando a positividade deste negativo; noutras palavras, pensando a unidade racional especulativa do positivo e do negativo. Desse ponto de vista, tanto o universal abstrato, a pura indeterminação — que é de imediato compreendido como tautológica positividade —, é

15. *Ibid.*, p. 53.

compreendido como negação de toda e qualquer particularidade ou determinação, como o negativo imediato, a imediata negação daquela universalidade, é concebida como (auto-)posição desta — com o que ambos são mediatizados ou pensados como momentos de um todo.

É importante chamar a atenção para uma diferença significativa entre Hegel e Kant: enquanto este último pensa a liberdade como possibilidade ou a vontade como faculdade, capacidade (*Vermögen*) — na qual, aliás, a faculdade é refletida separadamente de seu exercício, sem conteúdo — Hegel pensa-a também em termos de sua realização, em ato, efetivando-se no âmbito da existência. Aos olhos de Hegel, Kant possui o grande mérito de ter revelado o caráter de possibilidade absoluta do Eu transcendental, poder de abstrair de todo e qualquer conteúdo. Hegel diverge de Kant ao pensar que o princípio da autodeterminação da vontade — configurado naquela negatividade desse universal — é compatível e conciliável com o lado do conteúdo: no ato de autodeterminação, a vontade, ao confrontar-se com o conteúdo, não o acolhe passivamente, como algo que do exterior se imporia ao interior — o que caracterizaria uma rendição do intelecto ao sensível —, mas opera uma negação daquela negatividade.

Do mesmo modo como o segundo momento do conceito está contido no primeiro, o terceiro emerge do segundo. Ele nada mais é que a unidade dos anteriores. Hegel apresenta no § 7 o concreto, o singular ou o individual, como síntese de determinações: “c) A vontade é a unidade desses dois momentos — a *particularidade* refletida em si (*in sich*) e por meio disso reconduzida à *universalidade*; — *singularidade*; a *autodeterminação* do Eu, de ao mesmo tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, ou seja, como *determinado*, *limitado* e *permanecer* no que lhe é próprio (*bei sich*), isto é, em sua *identidade consigo mesmo* e na *universalidade*; e na determinação estar reunido apenas consigo mesmo”¹⁶. O que a vontade (o Eu) é verdadeiramente é a unidade de ambos os aspectos: universalidade e particularidade, pensamento e ação, isto é, a singularidade ou o universal que é concreto. Pode-se dizer que o concreto é o ser refletido da particularização: a determinação de um conteúdo objeto remete à vontade, ao Eu subjacente; é a reflexão: a posição de um outro é sempre, ao mesmo tempo, posição de si. Na adição do § 7 há uma afirmação de Hegel que ilustra muito bem o que está sendo dito aqui: “... a liberdade é querer algo determinado, mas nessa determinação permanecer junto de si mesmo, retornando à universalidade”¹⁷. O momento da particularidade permite esclarecer melhor a reflexividade essencial do Eu: o outro lado

16. *Ibid.*, p. 54.

17. *Ibid.*, p. 57.

de qualquer determinação (de um objeto, um interesse) é ser *autodeterminação*. Determinar(-se) é pôr(-se) em relação — simultaneamente a um outro (não-Eu) e a si, conquanto a consciência em sua imediatidade privilegie o aspecto da alteridade e não do si, contudo sempre implícito. Com isso, a limitação que cada ato de determinar significa assume também um outro aspecto: o Eu que é limitado, “negado” pelo outro escolhido, é um Eu que se autolimita, que se decide por este outro. Determinar(-se) é, logo, negar(-se), permanecendo idêntico a si mesmo; vista sob este prisma, a negação não é exterior, não vem casualmente “de fora”, digamos, mas principia (e determina) no Eu *consciente de si*.

Percebe-se assim que, se o primeiro momento do conceito da liberdade ou da vontade livre é a *possibilidade* de tudo abstrair, o segundo momento a *realidade* efetiva da afirmação de um conteúdo ou fim determinado, então o terceiro, a liberdade em sua verdade, é a *unidade* da possibilidade e da realidade. O singular ou o individual é particularidade *refletida* — indício da autonomia da vontade, por oposição à particularidade heterônoma e contingente do desejo: é o particular extraído do universal ou que a este remete, particularização que resulta de uma autodeterminação da vontade ou do Eu. Como diz Hegel: “O Eu se determina na medida em que é relação da negatividade consigo mesma”. O universal concreto que a singularidade é é uma universalidade mediatizada, resultante, ou uma negação de uma negação: o Eu ou a vontade dirige sua negatividade geral contra si mesmo, estabelece uma relação consigo mesmo mediada por negação — relação reflexiva que é diferente e superior à reflexão simples, meramente (auto-)positiva.

A singularidade, síntese do universal e do particular, por ser o que é o concreto, é, por conseguinte, unidade do conceito (pensamento) e da realidade, existência. O movimento constituído pela análise da vontade em seus momentos e a síntese *resultante* — a qual produz a autodeterminação do Eu ou o retorno a si por meio de algo particular — este movimento em sua totalidade configura uma típica apresentação do pensamento especulativo ou, dito apenas de outra maneira, uma exposição dialético-especulativa — um esforço filosófico de apreensão do verdadeiro pela exibição do ponto de vista próprio e do que a ele se opõe. Hegel ressalta por ocasião da exposição dos momentos da vontade: “O que é verdadeiro, na medida em que é apreendido no conceito (*begriffen*), só pode ser pensado especulativamente”¹⁸. Pensar especulativamente é trazer à palavra a identidade e a diferença, pondo ambas em relação.

18. Ibid., p. 55.

A descrição do movimento de determinação do conceito abstrato de liberdade tem prosseguimento agora em função do que é indicado no § 8: a diferenciação desse conceito em “formas da vontade” — as quais serão analisadas nos §§ 10-28. Os §§ 8-9 introduzem no texto da Introdução a oposição entre forma e conteúdo e ainda, de maneira apenas antecipatória, a oposição sujeito/objeto ou entre o subjetivo e o objetivo, que será retomada e tratada propriamente nos §§ 25-28. A simples menção dessas oposições é suficiente, na linguagem de Hegel, para indicar o conceito de *consciência*, bem como o ponto de vista desta. Consciência é “oposição formal entre o subjetivo e o objetivo” (§ 8), poder-se-ia dizer também oposição entre o interior e o exterior, o mesmo e o outro, etc. Dito de outro modo, a *forma* ou o modo de ser típico da consciência, enquanto atitude ou postura imediata, primária, é a de promover separações, distinções ou oposições como essas. Sob o ângulo do primado da alteridade, da diferença, é característico falar-se do conteúdo determinado como algo “interior”, “no sujeito”, isto é, enquanto *representado* no Eu, e como objeto, coisa, “algo exterior”, no qual o interno e o externo são opostos. A vontade dessa *consciência*, que, enquanto tal no ato mesmo de realizar-se, ou seja, dar-se um conteúdo, detém-se no plano da abstração, da oposição meramente formal entre o que é objetivado, visado, na sua forma “subjetiva” e na sua forma “objetiva”, Hegel denomina “vontade formal”. Mas no § 8, num trecho, parece sugerir que há mais no *fazer* (ou agir) dessa vontade consciente formal do que ela mesma se dá conta se se aferrar à diferença rígida ou à oposição entre o que é “subjetivo” e o que é “objetivo”: essa vontade “enquanto singularidade que retorna a si na determinidade, é o processo de converter (*übersetzen*) o fim *subjetivo*, através da mediação da atividade e de algum meio, em *objetividade*”¹⁹. Assim, a vontade já procede, implicitamente ou “para nós” (no sentido da *Fenomenologia do Espírito*), a uma transformação — por que não dizer uma integração, reunião, do originalmente “subjetivo” (um fim ou objetivo qualquer enquanto *representado* apenas) e de algo objetivo (uma coisa qualquer “exterior” ao sujeito). E a particularização (§ 6) é o lugar ou o momento em que reside essa conversão do interior em exterior. “A realização de um fim faz parte do próprio fim”, lembra um respeitado comentador²⁰. O § 9 complementa todo esse pensamento: “Até o ponto em que as determinações da vontade são *próprias* dela, (são) sua particularização em geral refletida em si, elas são *conteúdo*. Esse conteúdo enquanto conteúdo da vontade é para esta, (...) *fim* — em parte interior ou subjetivo, na vontade que se faz representações, em parte efetivo, realizado, através da mediação da atividade que converte o subjetivo em objetividade”²¹.

19. *Ibid.*, p. 58.

20. LIEBRUCKS, B., *Problem und Struktur der Rechtsphilosophie*. In: RIEDEL, M., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, Suhrkamp, p. 36. Não seria demasiado anotar uma outra observação sua: “A liberdade não possui a si mesma como objeto de outro modo que naquele em que eu faço a experiência de um outro ser humano em sua liberdade. (...) Por outro lado não se tem experiência de uma liberdade abstrata. Da liberdade só se tem experiência da maneira como ela se manifesta, como uma não-objetividade na objetividade de outro ser humano”. *Ibid.*, p. 37.

21. *PhR*, p. 59.

A oposição forma/conteúdo determina ainda o desenvolvimento conceitual entre a liberdade em si (§ 10) e para si (§ 21). Os §§ 10 a 12 descrevem a vontade *imediate* ou a existência imediata da vontade; eles desenvolvem no plano da imediatidade o conceito abstrato esboçado nos §§ 5 a 7, desenvolvimento que se processa sob a égide do conteúdo. O § 10 pode ser lido como uma antecipação do § 21, no qual a vontade livre em si e para si, a verdadeira liberdade, é atingida. Nele se afirma: "Este conteúdo ou a determinação diferente da vontade é primeiramente *imediate*. Assim, a vontade é apenas *em si livre*, ou *para-nós*, ou é de um modo geral a vontade *em seu conceito*. Somente quando a vontade tem a si mesma por objeto é que ela é *para si* o que ela é *em si*"²². Esse conteúdo, o que é determinado, decidido e posto como um "não-Eu" ou um existente diferente do sujeito, é de início *imediate*. Nessa imediatidade a vontade é apenas em-si livre ou é liberdade como conceito, potência, possibilidade de liberdade. A vontade não é ainda liberdade como realidade ou realização da liberdade. É razoável pensar que a configuração ou a realidade empírica que corresponde à existência de algo *em-si* — como possibilidade, "*potentia*" — é distinta da configuração assumida quando o mesmo algo é *para-si* — com realidade própria, autônoma. Algo em si, como possibilidade de ser empiricamente, de *aparecer*, não é simples nada, mas é concebível como que embutido, implícito na realidade dada. Uma coisa em si tem a realidade empírica que não é a de *seu ser-para-si*, mas a do ser-para-si de outra coisa, outro existente qualquer que a contém. A coisa em-si "parasita" a realidade alheia, enquanto sua própria realização adormece na manifestação que não é verdadeiramente sua. O ponto de vista das "filosofias do entendimento" é o do ser-em-si, ou seja, da mera possibilidade. Nele a liberdade é apenas "*Vermögen*" (capacidade, faculdade). Nele há, assim, uma espécie de cisão (abstração) do possível e do real. A realidade é vista como "aplicação" da liberdade em si em um meio que lhe é estranho: a empiria. Ora, a liberdade em si permanece interior, "no sujeito"; para efetivar-se ela tem de sair de si, exteriorizar-se, passar pelo confronto com outras vontades, outras subjetividades.

22. Ibid., p. 60.

O § 11 revela os motivos pelos quais a vontade imediata pode ser chamada também de natural e finita: "A vontade apenas *em si* (*an sich*) livre é vontade *imediate* ou *natural*. As determinações de diferença (ou as diferentes determinações, L. B.), que o conceito autodeterminante põe (torna explícitas, L. B.) na vontade, aparecem na vontade imediata como conteúdo *imediate* presente — são os impulsos, desejos, inclinações, através dos quais a vontade acha-se determinada pela natureza. Este conteúdo, junto com as determinações que o desdobram, provém

decerto da racionalidade da vontade e é assim em si racional, porém, deixado nessa forma de imediatidade, ele ainda não está na forma da racionalidade. (...) Essa forma e aquele conteúdo todavia ainda são diferentes — assim, a vontade é vontade *nela mesma* (*in sich*) finita”²³. Por que a vontade imediata é dita “natural”? Porque as diferentes determinações dela *aparecem* — à consciência, que é (conforme o § 8) sua forma imediata ou seu modo primário de ser — ou são encaradas pela vontade, que é consciência, como um conteúdo imediato — conquanto em si (ou para nós) tais determinações sejam livres, porque são “postas pelo conceito que se autodetermina”, isto é, elas são, no fundo, mediatizadas pelo conceito da vontade ou com ele. Na sua imediatidade, essas diferentes determinações da vontade — os impulsos, os desejos, etc. — possuem o caráter de algo natural, e o conteúdo é sempre considerado como algo dado, encontrado, um outro existente, algo radicalmente distinto do Eu ou da vontade. Então: em si ou para nós, tanto esse conteúdo quanto aquelas determinações supostamente imediatas provêm, derivam da própria razão (da “racionalidade da vontade”) — são algumas das inúmeras possibilidades de determinação do Eu/vontade — mas a forma da imediatidade (o ser consciência: diferença ou oposição simples entre sujeito e objeto, forma e conteúdo) não é a *forma da razão*, que é especulativa, mediatizante, além da “consciência”, forma da substância espiritual. Daí a diferença, o descompasso entre conteúdo e forma. Com o que se explicita a inadequação entre ambos: por uma deficiência da última, que não está à altura do primeiro. A vontade imediata é finita; sua finitude é o outro lado da “má infinidade” da indeterminação ou da abstração universal, como mostra o § 13.

O aspecto de ser em si livre da vontade humana remete à questão da naturalidade da vontade ou da relação entre imediatidade e natureza física. A vontade imediata possui um conteúdo dado, como tal, naturalmente determinável: sua origem é algum impulso, desejo, etc. O conteúdo é, desse modo, objeto de um sujeito que se define apenas no plano da natureza (*physis*) nele — aquilo por meio de que ele não se diferencia de outras espécies de viventes. Como a adição oral ao § 11 acrescenta: os animais não têm escolha. Eles estão sempre na esfera do natural, isto é, dos instintos e desejos; mas o homem tem a escolha entre os impulsos ou não. Os impulsos são naturais, mas o Eu — como razão prática, inteligência que reflete sobre a possível ação — pode optar por eles ou contra eles²⁴. A vontade imediata ou natural encerra um desnível entre forma e conteúdo. A *forma* da vontade determinada primordialmente pela natureza física não é a da racionalidade (apenas para recordar: a esfera da natureza é a da necessidade, não a da liberdade, cuja forma

24. A respeito dessa dualidade impulsos/razão ou natureza física/intelecto no homem comenta Fleischmann: “Hegel está longe da condenação platônica dos desejos: eles são antes para ele os motivos subjetivos e inevitáveis de cada ação humana. Para ele, como para Aristóteles, o interesse, a paixão não deve ser pura e simplesmente suprimida e detestada no homem”. FLEISCHMANN, E., *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, p. 31.

adequada é a intelectual, o pensamento). Como forma aqui não é a do “logos”, linguagem, palavra, só o conteúdo é racional, nele mesmo, porquanto ainda não formalmente racionalizado, trazido à expressão.

Na situação da imediatidade, o Eu, pelo fato mesmo de realizar-se (determinado fisicamente até aqui), revela sua finitude. Posto diante da multiplicidade de objetos, ele constitui um “sistema” dos possíveis conteúdos da vontade na satisfação de suas múltiplas necessidades e desejos. O § 12 chama a atenção para a duplicidade ou a ambivalência em que se encontra cada impulso, desejo, constituinte daquele “sistema do conteúdo”: 1) em sendo *meu*, ele é um entre muitos como ele, que são também impulsos, desejos *meus*, isto é, ele é algo *particular*; 2) ao mesmo tempo é algo *universal* e indeterminado, sendo tal como é, pois pode ser preenchido por inúmeros objetos, por diversas coisas. Essa duplicidade que caracteriza as determinações da vontade imediata, finita, só é superada quando o Eu/vontade se singulariza, individualiza, ou seja, quando ele *decide*, resolve. Antes da escolha, pode-se “formalmente” falar de uma dupla indefinição: nem o conteúdo ou objeto foi determinado, nem a vontade se decidiu — conforme a nota do § 12, sobre os verbos “*beschliessen*” (decidir algo) e “*sich entschliessen*” (decidir-se), bem esclarece. Sob ambos os pontos de vista, caracteriza-se uma superação da indeterminação, que é, em última análise, uma só, apenas vista diferencialmente: a indefinição do objeto é a indeterminação do Eu, da própria vontade. Assim decidir(-se) é perder aquela “má infinidade” da universalidade abstrata, é passar ao limitado, finito. A passagem à particularização traz o significado da singularidade, de ser afirmação de algo individual. A escolha caracteriza uma *unicidade*: este sujeito quer este objeto, ele se destaca das demais subjetividades individuais, caracterizando uma situação exclusiva, na qual o Eu deixa os demais fora de sua escolha, afastados de “seu objeto” (§ 13). A vontade imediata é formal num segundo sentido ainda, que pode ser extraído da seguinte passagem do § 13: “Pela decisão a vontade se afirma como vontade de um determinado indivíduo, como vontade que se distingue em relação aos outros. (...) A vontade imediata é (também, L. B.) formal (*formell*), por causa da diferença entre sua forma e seu conteúdo (§ 11), a ela cabe apenas a *decisão abstrata* enquanto tal...”²⁵. Atenção para o termo empregado no original: “*formell*”, e não “*formal*”. Haveria aqui um formalismo na vontade, isto é, ela está como que a cumprir uma formalidade: a de decidir abstratamente ou segundo um critério abstrato, o da separação entre a forma e conteúdo. A última frase do § 13 pode ser compreendida em relação à última

25. PhR, p. 64.

frase do § 10: só quando o conteúdo se configurar de modo autônomo, independente (ou seja, para si ou por si), como aquilo que a vontade já é em si, é que ele aparecerá para a própria vontade/Eu como “conteúdo de liberdade”, “realização (*Werk*) de sua liberdade”.

As contradições em que se envolve a vontade finita, decorrentes agora da separação entre forma reflexiva (reflexão do “entendimento” dualista, abstrato) e conteúdo exterior, natural, são apresentadas nos §§ 14-20. O § 14 é uma passagem à etapa do Eu reflexivo na Introdução, cujo passo mais importante é o livre-arbítrio, a vontade arbitrária, introduzida a partir do caráter ainda finito da vontade neste plano. A etapa que compreende os parágrafos acima mencionados pode ser considerada como intermediária entre a vontade imediata ou natural e a vontade que é em si e para si livre (§ 21). A vontade finita pode ser pensada como sendo ao mesmo tempo um Eu infinito — infinito, porém, apenas do ponto de vista de sua *forma*. Enquanto tem o aspecto de um Eu apenas formalmente infinito, a vontade tem a forma de um estado de reflexão fechado em si mesmo, reflexão interna, que não sai do seu “elemento”: o puro pensar. Por isso tal Eu é formalmente “*bei sich*”, está no que lhe é mais caro ou próprio. A vontade carece, aqui, de um conteúdo igualmente infinito. O fator decisivo de finitização agora é seu conteúdo, ela tem diante de si apenas conteúdos finitos. Aqui, ao contrário, há uma superioridade da forma sobre o conteúdo, que lhe permite “estar acima do conteúdo”. Manifesta-se então o caráter contraditório do livre-arbítrio: ele está e não está preso ao conteúdo. Ele *está*, como vontade só formalmente infinita, livre, que necessita de algum conteúdo finito, particular; por outro lado, *não está* presa a nenhum deles em especial, pois sua infinidade formal significa por excelência uma indefinição

O ponto mais polêmico da dialética da liberdade parece-nos a crítica implacável a que Hegel submete a concepção de ser livre que se faz a consciência comum, o pensamento ingênuo que sobrevém espontaneamente na vida diária de cada um: o livre-arbítrio. A arbitrariedade é a figura da liberdade que tipicamente emerge quando se vivencia essa possibilidade de se escolher entre diversos conteúdos. O quadro “normal” a ser descrito aqui é o do Eu tomando-se ou concebendo-se como o que é necessário, essencial, na relação com as coisas que o rodeiam. Estas, então, seus objetos — externos ou internos — são contingentes, ou seja, qualquer deles pode ser o escolhido, nenhum deles, enquanto tal, tem de ser escolhido. A fonte ou fundamento da decisão aparece como sendo a subjetividade, a própria vontade agente²⁶.

26. Contingente é o que tanto pode ser como não ser. Fleischmann sintetiza nos seguintes termos a dialética entre contingência e necessidade: “Uma coisa é considerada como contingente porque ela poderia ter sido de outro modo. Mas as coisas existem *realmente* e, malgrado o fato de que elas *poderiam* ter sido de outro modo, elas *não são* de outro modo. Ao contrário, elas são *necessariamente* como são porque elas são possibilidades realizadas por uma *causa* que as evocou e que explica sua realidade”. FLEISCHMANN, op. cit., p. 35. Para uma discussão mais aprofundada, ver HENRICH, D., *Hegels Theorie über den Zufall*. In: HENRICH, D., *Hegel in Kontext*, Suhrkamp, 1975.

O § 15 da Introdução dá início à crítica do livre-arbítrio como concepção de liberdade. A estratégia hegeliana é trazer à luz a contradição decisiva que tal pensamento encerra. Por um lado, a vontade como reflexão pura, em face das múltiplas possibilidades ou determinações possíveis, é *independente* de qualquer conteúdo; por outro lado, ela *depende* sempre de algum conteúdo (externo ou interno) para se realizar. Assim, enquanto é independente, o Eu não se realiza e ao realizar-se (mediante sua escolha) deixa de ser independente. O conteúdo, que em princípio parece (ou aparece à consciência comum como) casual, mostra-se necessário; a subjetividade onipotente em seu livre-arbítrio, que parecia ser necessária, revela-se uma casualidade. Uma passagem na “adição” a este parágrafo deixa isto bem claro: “No livre-arbítrio está contido que o conteúdo não é determinado de ser meu (conteúdo, L. B.) pela natureza da minha vontade, mas através de *casualidade* — eu sou portanto também, do mesmo modo, dependente deste conteúdo, e esta é a contradição que ocorre no livre-arbítrio”²⁷. Ou por outras palavras: o conteúdo “por si mesmo” (*für-sich*), isto é, cada um deles, é contingente; “em si” é necessário. O oposto é afirmável, do ponto de vista do Eu que configura o livre-arbítrio. O § 17 vem reforçar a compreensão do caráter contingente, casual, da decisão arbitrária, ao chamar atenção para um traço fundamental da dialética do livre-arbítrio: de que os impulsos e desejos se impedem uns aos outros com respeito à satisfação. A contingência presente ao livre-arbítrio aflora aqui na medida mesma em que a consciência efetua um verdadeiro “cálculo de satisfação”, operando uma espécie de hierarquia dos desejos, já que a escolha de um é ao mesmo tempo o sacrifício dos demais objetos de satisfação.

27. PhR, p. 67.

O livre-arbítrio, esse pensamento de que “liberdade é cada um poder fazer o que quiser”, é a definição de liberdade do senso comum da sociedade moderna, coerente com a compreensão meramente negativa de “autodeterminação” possuída pela consciência ingênua: não ser determinado no seu agir por alguma outra pessoa. Nesta compreensão negativa há uma consciência de si apenas em si ou implícita; como só a consciência de si para si configura autenticamente a subjetividade de (ou em) alguém, semelhante “autodeterminação” é, na verdade, uma liberdade pobre, na medida em que se afirma tão-somente como *opinião* e não como saber, como certeza, não como verdade — sob outro ângulo, poderíamos complementar, como Eu, indivíduo, que não compreende seu ser “nós”, isto é, *Espírito*. A arbitrariedade, longe de ser verdade da liberdade, é a contradição da liberdade. A ilusão da possibilidade pura, total, tem como contrapartida verdadeira a irrealidade total. Daí Hegel atribuir razão aos

28. Ibid., p. 66. Para os deterministas, toda escolha é determinada "de fora", isto é, pelo dado, pela natureza física na subjetividade do agente ou no "exterior" da mesma. É "normal" que a escolha ou decisão arbitrária faça-se acompanhar de uma *sensação* de espontaneidade. Aqui se produz a ilusão: se o agir do indivíduo X for consequência de algum impulso seu, sua ação não é autodeterminada — não importa que no caso de X inexista algum outro indivíduo que o condicione a agir. Se a ação de X deriva de seus impulsos, isto significa que ele obedece a um regulamento que não é o de sua pura e simples natureza racional; a rigor, ele age em obediência aos mecanismos ou "leis" que dirigem a estrutura de impulsos dos viventes humanos ou a existência sensível e material, no sentido mais amplo desta expressão.

deterministas na moderna discussão que os opõe aos indeterministas²⁸. Nessa polêmica, o que se entende ou designa por "liberdade" é exatamente o livre-arbítrio, e, neste sentido toda pretensão autonomia é, no fundo, heteronomia.

Hegel lembra-nos ainda (§ 16) que tudo o que é arbitrariamente escolhido ou decidido pode muito bem, do mesmo modo, ser abandonado. O processo de escolher e deixar de lado pode estender-se infinitamente (aliás, no modo próprio da "má infinidade"). Apenas, por esse caminho, a vontade não supera de forma alguma sua finitude. O livre-arbítrio, como momento da liberdade, nele mesmo considerado, é tão unilateral em sua determinabilidade contingente quanto o é aquela liberdade vazia, abstrata, típica da suspensão da escolha, da universalidade caracterizada pela indeterminação.

A liberdade para Hegel não se define, nem se esgota no plano da arbitrariedade da vontade. Esta pode ser vista como uma etapa, um nível — dos mais pobres, aliás — da realização da liberdade. Sob uma ótica favorável dissemos constituir ele uma espécie de termo médio entre a vontade puramente natural e a vontade livre. Ser livre não é somente agir como em resposta — mesmo que com "livre" escolha — diante do que nos é dado ou externamente delineado, mas objetivar, produzir, criar o que ainda não é, não está dado. A transição do livre-arbítrio à vontade efetivamente livre passa de modo necessário pela emergência da racionalidade consciente. A rigor, ela caracteriza exemplarmente uma superação ou suprassunção (*Aufhebung*): nela não há exigência de um puro suprimir, nem se dá uma simples supressão dos impulsos ou desejos. Estes são incorporados em um sistema de determinações da vontade *fundado na razão*, devendo aparecer racionalmente regulados (adiante veremos que tal sistema delineia precisamente a esfera do *direito* ou do agir racional, que não é agir segundo fins particulares, mas universais).

Esta mesma transição ao conceito da vontade livre não se faz sem uma breve digressão (§ 20) acerca do conceito de felicidade. Sobre este aspecto, o pensamento de Hegel não parece opor-se ao de Kant, pois sua maneira de defrontar-se com a oposição felicidade-racionalidade, conquanto não evidencie assumir qualquer espécie de estoicismo retomado, inclina-se para a crítica do pensamento de que o valor máximo da moralidade é a felicidade. Hegel define felicidade como uma totalidade de satisfação ou uma satisfação total. Porém, como já se fez referência, o Eu sensível, empírico jamais pode ser totalmente satisfeito — só o Eu inteligível, pensante. Totalidade remete ao universal e não

ao particular, pólos entre os quais justamente se desenrola a contradição encerrada no ideal de felicidade: todos aspiram à felicidade, apenas o conteúdo disso não é universal, mas particular, dado fundar-se no livre-arbítrio.

Como em Kant, para Hegel, a realização da razão, da liberdade, não deixa de envolver, em certa medida, satisfação; não em um sentido empirista, hedonista, de preenchimento somente dos desejos, mas “de *todas* as forças criadoras de *todos* os indivíduos”. É essa satisfação “sublime” que acompanha a efetivação da vontade livre, satisfação racional, própria da universalidade que a liberdade tem de possuir.

Diversos comentadores recentes da filosofia política de Hegel ressaltam os traços modernos da concepção de liberdade, direito, Estado, etc., na sua obra posterior. Riedel, por exemplo, a respeito da vontade livre como vontade universal, procura demonstrar que esta concepção é um dos pontos principais através do qual o último Hegel se aproximaria da linhagem do direito natural moderno: o conceito da vontade que é capaz de desprender-se, emancipar-se tanto das forças naturais, como sociais²⁹. A verdade do Eu (vontade), que passando da universalidade formal, abstrata, à particularidade, tem na matéria, em algo material, sua determinação; a verdade dessa vontade é a universalidade que se determina a si mesma, ou seja, a liberdade.

O verdadeiro conceito, o objeto e a destinação da vontade livre têm seu enunciado no § 21: “A vontade dessa universalidade formal, para si indeterminada, e que encontra sua determinidade naquela matéria, é a *universalidade que se determina a si mesma, a vontade, a liberdade*. Na medida em que ela possui a universalidade, si mesma, enquanto forma infinita, como seu conteúdo, objeto e fim, ela não é apenas a vontade *em si* livre, mas igualmente a vontade *para si* livre — a idéia verdadeira”³⁰. A liberdade tem a si mesma como objeto, conteúdo, significa que ela objetiva relações sociais livres. Aqui, o objeto é *produzido* pela vontade, que faz ser, faz surgir algo na esfera da existência. A vontade livre é *concretamente* universal, verdadeiramente infinita, pelo fato de que, no mundo exterior, vem ao encontro de si mesma. Produz-se assim uma consciência de si *mediata* da liberdade, superior à simples certeza subjetiva de si. A vontade realmente livre tem a universalidade como forma (infinita do conceito ou conceito absoluto) e como conteúdo (ou fim); ela é *para si* o que ela é *em si* — ela é, desse modo, *idéia*. A vontade é livre quando quer a si mesma, isto é, ela é vontade de liberdade — porém não só para ela, particularmente, mas para to-

29. O outro ponto, segundo Riedel, que Hegel compartilha com a tradição de pensamento social e político inaugurada por Hobbes é um conceito de natureza privado de teleologia, uma ordem natural que prescindir de “fins últimos”: “Enquanto a natureza foi definida como uma ordem movida por fins, a liberdade pôde ser relacionada a ela e o agir humano ser pensado como continuação ou imitação dela. Com a constituição da natureza como um contexto casual de vinculações, matematicamente descritível e mecanicamente concebido, torna-se impossível essa retroprojeção; o pensamento da liberdade (...) não encontra mais na natureza o *Analogon* da finalidade e apóia-se, portanto, sobre si mesmo”. RIEDEL, M., *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, 1974, p. 373. Riedel, como Fleischmann e outros comentadores europeus de Hegel das últimas décadas, pertence a uma tradição de exegese que enfatiza os temas modernos e os pontos de contato com o moderno direito natural na filosofia hegeliana, minimizando, não raramente, a importância dos elementos intelectuais antimodernos em Hegel.

30. PhR, p. 72.

31. Ibid.

dos. Conforme é afirmado no § 21: "Aqui é o ponto no qual se esclarece que a vontade só como inteligência *pensante* é vontade verdadeira, livre"³¹. O livre-arbítrio traz consigo sua negação, ou seja, a necessidade de sua limitação. Isso que o limita — regulando os interesses, os desejos, etc. — é racional — natureza da vontade livre, que se realiza ou objetiva naquelas manifestações do querer universal que configuram o *direito*. Neste mesmo parágrafo Hegel rejeita categoricamente as fundamentações empiristas, sensualistas e sentimentais, de um modo geral, para a moralidade e o direito. Só a consciência de si é princípio de uma vida que se quer ética.

32. Na adição oral ao § 22 Hegel ilustra, como em outros escritos, a má infinidade como uma linha reta. A verdadeira infinidade tem a imagem de um círculo, onde o mesmo vai a seu oposto e retorna a si próprio.

33. PhR, p. 74.

Não é demasiado insistir sobre o caráter *infinito* da vontade que é em si e para si livre (§ 22). A infinidade de que se trata é a da razão, do espírito³². Ela significa identidade do que é interior (pensamento) e do que é exterior (os existentes ou realizações), de sujeito e objeto. No que diz respeito especificamente à vontade, a infinidade se estabelece quando a liberdade (substância) reside no que quer e no que é querido, ou, dito apenas de outra maneira, o sujeito se reconhece no objeto, reconhece no objeto algo que ele mesmo é: ser consciente e livre. Daí que Hegel pense: o outro não me limita ou reduz, pelo contrário, me desenvolve; a rigor, ele não é, nessa perspectiva, um outro, algo estranho ou que a mim se opõe. Assim a liberdade não é só possibilidade, capacidade, mas realidade, "porque a existência empírica (*Dasein*) do conceito ou sua exterioridade objetiva é aquilo mesmo que é interior"³³.

É nessa circunstância da universalidade infinita — apresentável, descritível, pelo discurso do pensamento especulativo — na qual a vontade manifesta a substância da consciência de si e a idéia da liberdade faz-se presente (em que a consciência de si deixa de ser apenas individualidade para tornar-se *gênero*, mostrando-se em unidade com sua natureza, isto é, como *espírito*, racionalidade de todos os homens), é aqui que a vontade está em seu verdadeiro elemento, no meio que lhe é próprio ("*bei sich sein*") (§ 23). A vontade livre quer sair da pura subjetividade da liberdade, para objetivar-se, quer uma ordem onde a liberdade real seja de todos. Essa é a própria *determinação absoluta* do Espírito livre, da essência da consciência de si, esse ser impedido a objetivar sua liberdade, torná-la para si o que já é em si.

Após o § 24, o texto da Introdução procura enfatizar e explicitar por que a verdadeira liberdade não pode ser compreendida do ponto de vista da consciência de si individual e da determinação subjetiva da vontade, mas só no contexto espiritual. O espírito em si e para si livre é o fundamento e o critério para a

vontade do sujeito singular. Este sujeito faz, por esse motivo, a experiência da liberdade como uma exigência posta a ele. Os §§ 25-28 antecipam, através do emprego dos conceitos de “subjetivo” e “objetivo” — cujos significados distintos são expostos de modo preciso por Hegel nos §§ 25 e 26 — e de sua unidade (§ 27), o pensamento central da filosofia moral de Hegel. A ação do indivíduo *deve* concordar com as determinações “objetivas”, decorrentes do conceito da idéia de liberdade. Na medida racional (constitutiva da vontade universal) entre o subjetivo e o objetivo, o sujeito participa da infinidade da liberdade efetiva. Não é a subjetividade enquanto tal que necessita ser suprimida — pois, como já foi sublinhado, sem a participação, consciente da decisão tomada (e com isso consciente de si, na natureza espiritual da própria subjetividade que decide) dos sujeitos individuais não é possível a liberdade — a vontade singular é liberdade de sua finitude e contigência ao ser absorvida naquela identidade espiritual enunciada no § 27: a vontade livre (sujeito) que quer a vontade livre (objeto). Ao se compreender a idéia da vontade livre como unidade da subjetividade e da objetividade, compreende-se que a realização desta idéia é um dever para os sujeitos individuais. A idéia da vontade livre (ou da liberdade) se concretiza na forma de um sistema da liberdade. Ela é a substância, que se desdobra numa totalidade “objetiva”, objetivando essa totalidade no mundo exterior. Como conceito que se dá existência, a liberdade é *direito* (§ 29). Os §§ 25-28 efetuam uma transição do conceito da idéia de vontade livre à existência desta, com o que preparam a passagem do espírito subjetivo ao espírito objetivo.

Tal esforço ou movimento para transformar a liberdade subjetiva em objetiva, ultrapassando o dualismo da consciência comum, imediata, é justamente denominado de *atividade* da vontade, conforme se lê no § 28: “A atividade da vontade ... (é) o *desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da idéia”³⁴. Aquele pensamento kantiano fundamental sobre como a liberdade inicia a partir de si “cadeias de causalidade” parece encontrar um prolongamento. O trabalho da vontade livre, do Espírito livre, consiste em imprimir sua essência ao domínio da empiria, da existência, transformando-se em realidade imediata que espelha a racionalidade consciente. O que é produzido, criado, esse desenvolvimento do conteúdo substancial da idéia da liberdade, é um sistema racional; ou formulando em termos, por assim dizer, diacrônicos, é a série de “figuras”, de realizações históricas da consciência da liberdade. Fleischmann sublinha com muita propriedade: “A exigência subjetiva das consciências privadas não seria nada de real se ela não fosse encarnada em instituições e, por outro lado, as instituições não seriam

34. Ibid., p. 79.

livres se elas não respondessem à consciência individual dos cidadãos”³⁵.

Ao fazer da vontade individual livre o eixo central da dialética da liberdade (ou do direito, como expressão concreta da liberdade, objetivação do pensamento que numa determinada época dela se tem), a filosofia do direito de Hegel é, sem dúvida, tributária do que de mais elevado foi desenvolvido pela tradição do direito natural moderno: o princípio da subjetividade, o indispensável direito da particularidade, a necessidade da presença da consciência individual como momento de mediação no produzir-se da universalidade. Conquanto por vontade individual livre Hegel entenda algo distinto dos autores do moderno pensamento político: não é, decerto, aquela casual arbitrariedade de cada um, de cuja limitação ou negação exterior surge o direito e se produz uma vontade geral. Não é em sua naturalidade física (ou nalguma espécie de derivação dela) que o indivíduo é sustentáculo da liberdade. Se é válido que Rousseau aprofunda, segundo Riedel, a cisão inaugurada por Hobbes entre natureza e liberdade — cuja radicalização máxima tem lugar na obra de Kant — Hegel vai além do próprio pensamento da natureza inteligível, espiritual, cuja importância já reconheceria o próprio Rousseau. Este tem seu mérito reconhecido em diversas passagens da *Filosofia do Direito*; é, por outro lado, criticado por deduzir a vontade livre universal a partir da vontade individual, não tendo rompido ainda com a noção de uma “liberdade natural” ou liberdade do “Estado de natureza”. Para Hegel, a liberdade relaciona-se essencialmente com a atividade do conceito, do pensamento. Neste sentido, a liberdade é a *natureza* (ou o conceito) *do direito* — e só assim deve-se entender a expressão “direito natural” em um uso propriamente hegeliano.

Cada época realiza, portanto, parcialmente, a idéia da liberdade, realizando-a em sua respectiva figura histórica. O conceito de liberdade é na verdade a totalidade de conceitos parciais, históricos, de liberdade, em que cada um deles é o pensamento de liberdade de uma determinada época — ao qual corresponde uma determinada manifestação da liberdade na esfera da empiria. O progresso ético é concebido como desenvolvimento da consciência de si ou consciência da liberdade (e não somente na). O desenvolvimento da racionalidade (do pensamento) compõe uma unidade com a racionalidade do desenvolvimento (temporal-histórico).

Endereço do autor:
R. Nascimento e Silva, 120/302
22421 — Rio de Janeiro — RJ