

Manifestação e Liberdade em Hegel Manifestation and Freedom in Hegel

Christian Klotz ¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é interpretar o entendimento hegeliano da liberdade no contexto do pensamento tardio de Fichte e Schelling, cuja característica é a compreensão da liberdade humana como implicação da manifestação do absoluto. Segundo a tese central do artigo, na passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito – que é decisiva para a *Lógica* de Hegel – a vinculação entre manifestação e liberdade, presente já em Fichte e Schelling, é retomada e reformulada de tal modo que a efetuação da liberdade e o processo de auto-manifestação são conceitualmente identificados. Tal resultado possibilita entender a estrutura da filosofia hegeliana do direito a partir do seu fundamento lógico e, ao mesmo tempo, avaliar criticamente as leituras pragmatistas da concepção “expressivista” da liberdade de Hegel.

Palavras-chave: Liberdade, Manifestação, Essência, Conceito.

Abstract: This article aims to elucidate Hegel's concept of freedom by putting it in the context of the late Fichte's and Schelling's thinking, whose characteristic is the idea that human freedom is to be understood as an implication of the manifestation of the absolute. It is the central claim of the article that in the passage from the Doctrine of Essence to the Doctrine of Concept, which is decisive for Hegel's *Logic* as a whole, the connection between manifestation and freedom – which is already present in Fichte and Schelling – is reinterpreted in such a way that the exercise of freedom and self-manifestation are conceptually identified. This result makes it possible to understand the structure of Hegel's philosophy of right from its logical basis and, at the same time, to critically evaluate present pragmatist readings of Hegel's “expressivist” conception of freedom.

Keywords: Freedom, Manifestation, Essence, Concept.

¹ Professor Adjunto na *Universidade Federal de Goiás* e pesquisador CNPq. <klotz.chr@gmail.com>



A discussão mais recente sobre o entendimento da liberdade em Hegel tem focalizado o aspecto de que esta não se orienta pela caracterização da liberdade como um determinado tipo de causalidade, mas pela concepção do agir como uma espécie de “expressão” do agente que essencialmente está inserida em determinados contextos sociais. A questão de como tal concepção deve ser explicitada, e se ela implica um construtivismo social acerca da ação e do status do agente, está em foco, por exemplo, na discussão entre R. Pippin e J. McDowell sobre a leitura adequada da teoria hegeliana do agir.² No que segue, busca-se elucidar pressupostos conceituais da concepção hegeliana da liberdade que são fundamentais para que possamos entender em que sentido se pode atribuir a Hegel uma concepção ‘expressivista’ do agir e da liberdade. Defende-se que esses pressupostos encontram-se na *Lógica* de Hegel, mais precisamente: no conceito de “manifestação livre” que na *Lógica* é introduzido na passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito. Portanto, a tese central deste artigo é que a concepção da manifestação livre é o fundamento conceitual da compreensão hegeliana do agir e da liberdade. Para desenvolver tal tese, será necessário elucidar o conceito lógico de manifestação em Hegel e reconstruir a partir dele as linhas gerais da concepção do agir e da liberdade que é desenvolvida na *Filosofia do Direito* de Hegel.

A exposição divide-se em três passos: primeiro pretende-se caracterizar – embora de modo bastante breve – o contexto histórico no qual Hegel se apropria do conceito de manifestação. Já em Fichte e Schelling esse conceito é decisivo para o entendimento filosófico da liberdade. É inegável que o conceito de manifestação presente nos dois autores possui certa afinidade com o conceito teológico de revelação, embora este seja transformado conforme os pressupostos que norteiam os respectivos projetos filosóficos. Utilizando o cenário fichtiano-schellingiano como pano de fundo, na segunda parte busca-se esclarecer o modo específico como Hegel na sua *Lógica* vincula o conceito de manifestação com um conceito (ainda altamente abstrato) de liberdade. Por fim, na terceira parte volto-me para a questão de que leitura da concepção hegeliana do agir e da liberdade deve ser adotada se – conforme sugerido aqui – consideramos como seu fundamento conceitual a concepção da ‘manifestação livre’ introduzida na *Lógica*. Nesse último passo, nos aproximaremos das questões que são centrais na discussão recente já mencionada entre Pippin e McDowell.

² Ver Pippin 2004 e 2008; McDowell 2008.

1. Manifestação e liberdade em Fichte e Schelling

No seu primeiro escrito publicado, o *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (“Ensaio de uma Crítica de toda Revelação”) de 1791, Fichte ainda busca inserir o conceito de revelação numa teoria da moral de cunho kantiano. Por “revelação”, Fichte entende aqui – de acordo com a tradição teológico-teísta – um “sinal” de origem supranatural que apontaria para um criador racional e moral do mundo.³ É um aspecto importante do desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, inclusive do pensamento posterior de Fichte, que ela transforma o conceito de revelação de tal modo que este se afasta cada vez mais dessa concepção tradicional, atribuindo ao conceito de revelação ao mesmo tempo uma função central na filosofia. Apesar das diferenças entre os projetos filosóficos de Fichte e Schelling, ambos no seu pensamento tardio convergem no que diz respeito à ideia que é decisiva para esse processo de transformação: ambos defendem que é essencial para o absoluto revelar-se, e que isso é só possível pelo homem enquanto ser livre. Segundo isto, o conceito de revelação é decisivo para elucidar a partir do conceito do absoluto o modo de ser do homem enquanto ser livre. A tese de que o homem é livre e a explicitação do conceito de liberdade envolvido nessa tese resultariam do desdobramento das condições sob as quais o absoluto se revela ou se “manifesta”. Mas o que significa nesse contexto “revelação” ou “manifestação”? E qual a vinculação entre tal conceito e a liberdade do homem? No que segue, pretendo esclarecer essas questões ao resumir – embora de modo muito breve – como Fichte e Schelling concretizaram a ideia geral de que a liberdade do homem deve ser compreendida a partir da ideia da manifestação do absoluto.

A função sistemática do conceito de manifestação no pensamento do Fichte tardio desenha-se claramente na *Instrução para a vida bem-aventurada* de 1806.⁴ Nesse escrito, Fichte desenvolve as linhas gerais da sua filosofia da religião. Assim, não é surpreendente que aqui conceitos de origem teológica, e particularmente o de revelação, possuam um papel importante. No entanto, na *Instrução* esse conceito não é mais entendido a partir da concepção teísta de um criador pessoal do mundo, mas em base do conceito do *Ser* que nesta fase do seu pensamento Fichte considera o princípio da filosofia ou “Doutrina da Ciência”. Num primeiro momento, o Ser é caracterizado como o absoluto, ou seja, como aquilo que não depende de nada outro. No entanto, para os próximos passos da exposição fichtiana é decisiva a ideia de que o Ser, definido assim, seria apenas uma igualdade estática consigo mesmo que não possui ainda “ser-ai” (*Dasein*) ou “vida” (*Leben*). Para que ele seja “vivo”, é preciso que o

³ Ver GA I, 1, p. 45.

⁴ D. Henrich já apontou para a importância do conceito de manifestação para a compreensão da liberdade no pensamento tardio de Fichte. Ver Henrich 2003, p. 273.

Ser fique envolvido num processo complexo no qual dá expressão a si mesmo. Nesse sentido, o Ser-aí ou a vida do Ser é “revelação” de si. Com isso, é introduzida uma diferença que enriquece estruturalmente o conceito de Ser absoluto, a saber, a diferença entre aquilo que se manifesta e sua manifestação. No entanto, tal diferença deve ser entendida aqui no sentido de uma diferenciação *interna* do Ser absoluto: na medida em que ele possui “ser-aí” ou “vida”, o Ser não é simplesmente o que é, mas é ao mesmo tempo expressão, ou exposição do que é. Assim, a revelação não é mais entendida como um tipo de sinal ou mensagem de um ser supranatural para o homem, mas é concebida como um ato reflexivo do absoluto, sua auto-exposição à qual se deve seu caráter pessoal e sua multiplicidade interna.⁵

Enquanto exposição do Ser, a manifestação deve possuir um caráter representacional pelo qual ela se refere ao Ser – como Fichte o exprime, a manifestação deve ser a “imagem” do Ser. No entanto, possuir um caráter representacional ou ser “imagem” segundo Fichte é a característica fundamental da consciência, que, com isso, é considerada como envolvida no processo da manifestação, sendo o lugar próprio no qual esta se realiza.⁶ A consciência é a imagem do Ser na medida em que ela não está apenas relacionada com um múltiplo de conteúdos sensíveis, mas possui uma intencionalidade focalizada, ou seja, há algo que para ela é aquilo que é propriamente verdadeiro ou “aboluta”. No entanto, o modo como a consciência se focaliza é determinada por ela mesma. Assim, a consciência pode representar o Ser absoluto numa maneira que está, por assim dizer, obscurecida pela sensibilidade, o que ocorre, por exemplo, quando a consciência representa o Ser como dever incondicionado (com isso, Fichte incorpora uma reconstrução crítica da ética kantiana na sua teoria da consciência).⁷ Fichte chama as maneiras possíveis como a consciência pode representar o Ser (de modo mais ou menos transparente ou adequado) de “pontos de vista” da consciência, ou “visões de mundo”.⁸ Não cabe aqui apresentar esses pontos de vista de modo detalhado. Ressalta-se apenas que Fichte atribui à consciência uma espontaneidade própria, cujo sentido, no entanto, só se pode entender a partir da concepção do Ser e da ideia da sua manifestação. É em base dessa tese que na *Instrução* Fichte introduz o conceito de liberdade. A consciência é livre, na medida em que ela adota espontaneamente uma das visões possíveis do mundo – a liberdade, diz Fichte é “nada outro do que a mera possibilidade dos pontos de vista da vida”.⁹ Assim, o conceito de liberdade introduzido na *Instrução* não diz respeito à vontade, mas à

⁵ Ver GA I, 9, pp. 85-86; 103 (a tradução de citações da *Instrução* é minha).

⁶ Ver GA I, 9, pp. 86-89.

⁷ Ver GA I, 9, pp. 107/108.

⁸ Ver GA I, 9, pp. 106, 110 e 112.

⁹ “... denn jene Freiheit, und Selbständigkeit ist ja nichts mehr, denn die bloße Möglichkeit der Standpunkte des Lebens” (GA I, 9, p. 146).

consciência enquanto instância representacional – uma consequência do fato de que o conceito de liberdade baseia-se aqui na ideia da manifestação do absoluto, que é explicitada pela concepção da consciência como “imagem” do Ser.

Na *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* de 1806, comumente denominada de “Anti-Fichte”, Schelling submete o pensamento tardio de Fichte e, em particular, a exposição dada na *Instrução*, a uma crítica dura. Nela, o conceito de revelação está em foco, conceito este que, nesta fase, tinha um papel central também na concepção schellingiana do absoluto. Concordando neste ponto com Fichte, Schelling entende a revelação ou “manifestação” como um processo de auto-exposição intrínseco ao absoluto, sem o qual o absoluto não seria “vivo”. No entanto, Schelling vai além do pensamento de Fichte ao tematizar a estrutura categorial da revelação. Esta envolveria, por um lado, ser uno ou identidade e, por outro lado, multiplicidade ou diferenciação interna, de tal modo que esses dois aspectos (aparentemente opostos) estão inseparavelmente ligados. O absoluto enquanto manifestação “viva” é o vínculo (*Band*) entre esses momentos, ou seja, ele é o uno só na medida em que se efetua na diferenciação.¹⁰ Como veremos, a caracterização categorial da manifestação dada por Schelling vai ser importante para a concepção da manifestação que Hegel desenvolve na sua *Lógica*. No entanto, Schelling não apenas vai além da exposição dada por Fichte na *Instrução* sob o aspecto da análise categorial da manifestação – ele também rejeita um elemento importante da concepção fichtiana: segundo Schelling, a auto-exposição do absoluto não pode ser entendida como um refletir-se do absoluto na consciência representacional. Com isso, Schelling rejeita a explicitação da revelação através de uma teoria da consciência que se mostrou fundamental para o conceito de liberdade introduzido na *Instrução* de Fichte. Pode-se dizer que em vez disto Schelling entende a manifestação do absoluto de modo ontológico ou “realista” – como um processo de diferenciação real que dá origem à natureza como uma realidade que independe da consciência e que deve ser o ponto de partida na explicação da possibilidade de sujeitos conscientes.¹¹

Com isso, Schelling no *Anti-Fichte* já desenha o quadro teórico dentro do qual ele vai tratar da “essência da liberdade humana” no seu famoso escrito de 1809. Ali encontramos o momento diferenciador do absoluto como “fundamento” (*Grund*), agora caracterizado como nível pré-racional e impulsivo do absoluto que busca realizar-se sem poder determinar qual o seu fim. Cabe ao momento da “existência” (*Existenz*) ou do “entendimento” (*Verstand*) do absoluto explicitar o conteúdo originariamente inarticulado do seu nível pré-racional e impulsivo,

¹⁰ Ver SW III, pp. 648-655.

¹¹ Ver SW III, pp. 653 e 660/661.

realizando o diverso de impulsos que estão implícitos nele numa ordem racional.¹² É a partir dessa ideia que Schelling desenvolve tanto a concepção da natureza, quanto a da liberdade humana: a natureza é caracterizada por uma hierarquia de seres de complexidade cada vez maior nos quais os impulsos pré-rationais envolvidos no “fundamento” estão desdobrados de modo cada vez mais abrangente, ficando ao mesmo tempo inseridos numa unidade racional e regida por leis. Nessa hierarquia, Schelling atribui ao homem a posição do máximo – o ser humano dispõe de um nível maximamente complexo de impulsos (físicos e psíquicos) pré-rationais, mas também da capacidade de impor a essa complexidade uma ordem racional - ambos no sentido da sua coerência interna enquanto indivíduo e no sentido de uma unidade racional com outros e com a natureza como um todo. No entanto, ao dispor desses dois aspectos de si como um ser singular e consciente de si, o homem pode definir autonomamente a ordem de prioridade entre eles, isto é, ele pode submeter seu nível pré-rationais e impulsivo à sua capacidade de gerar uma ordem racional, ou instrumentalizar sua racionalidade, colocando-a a serviço de impulsos pré-rationais que, nesse caso, determinam o modo como ele se relaciona com outros e com a natureza. Segundo Schelling, é no fato de que o homem enfrenta essa alternativa – que é identificada com a opção entre o “bem” e o “mal” – que a liberdade humana consiste.¹³ Pode-se dizer então que a concepção schellingiana da revelação (ou “manifestação”) do absoluto tem por resultado uma concepção ontologicamente fundada da liberdade moral do homem.

Da apresentação resumida do pensamento de Fichte e de Schelling acerca da relação sistemática entre a manifestação do absoluto e a liberdade do homem podemos tirar as seguintes conclusões: primeiro, ambos, Fichte e Schelling, entendem por “manifestação” uma exposição de si do absoluto que é constitutiva da instância que se expõe ou expressa – é só ao manifestar-se que o absoluto é “vivo”. Tal auto-exposição é compreendida como envolvendo essencialmente diferença e multiplicidade. Levanta-se aqui a questão de qual a relação entre a multiplicidade envolvida na manifestação e a identidade daquilo que se manifesta. Pode-se dizer que essa identidade se constitui só no processo de manifestação? Parece que Fichte supõe uma identidade do Ser puro que subjaz ao processo de manifestação e que o transcende, enquanto Schelling na sua análise categorial da manifestação enfatiza a inseparabilidade da identidade do absoluto e da multiplicidade pela qual ela se manifesta. Como veremos a seguir, a questão de se há uma identidade que subjaz ao processo de manifestação, ou se é só nesse processo que tal identidade se constitui, é uma questão central na abordagem lógica de Hegel sobre o conceito de manifestação. A segunda

¹² Ver SW IV, pp. 249 ss..

¹³ Ver SW IV, pp. 255/256.

observação a ser feita é que em Fichte, como em Schelling, a liberdade do homem é concebida como uma *consequência* do fato de que o absoluto se manifesta, ou seja, a liberdade do homem é estabelecida como uma implicação das características e condições do processo de manifestação. Por isso, as diferenças entre os conceitos de liberdade - liberdade como característica da consciência representacional (Fichte) *versus* liberdade como atributo do homem localizado na natureza (Schelling) - em última instância têm sua origem nas diferenças entre o pensamento de Fichte e Schelling sobre a manifestação.¹⁴

2. Manifestação e liberdade na lógica hegeliana do conceito: uma leitura contextualizante

Os resultados da consideração acerca do pensamento sobre manifestação e liberdade em Fichte e Schelling abrem uma perspectiva sob a qual podemos reinterpretar a concepção especulativa do “conceito” desenvolvida por Hegel na sua *Lógica* – e, com isso, a concepção da liberdade introduzida na *Lógica*, que está estreitamente ligada à estrutura do conceito. Assim, defende-se aqui a tese de que a concepção hegeliana do conceito deve ser situada no contexto do desenvolvimento do pensamento de Fichte e Schelling apresentado acima, no qual ao conceito de manifestação é atribuído um papel decisivo para a compreensão da liberdade. Uma passagem chave na *Lógica* que remete a esse contexto encontra-se no início da Doutrina do Conceito: “No entanto, a manifestação (da essência, Chr.Kl.) que se tornou inteiramente livre é o conceito”.¹⁵ Aqui, Hegel caracteriza “o conceito” ao falar no mesmo momento da liberdade e da manifestação, tornando presente justamente a vinculação dos dois conceitos que é central nas teorias da liberdade de Fichte e Schelling.

Ao abordar a ligação entre manifestação e liberdade na sua *Lógica*, Hegel dá continuidade à análise categorial do conceito de manifestação que – conforme observado – já se encontra em Schelling, embora de modo inicial. No entanto, o contexto sistemático no qual esse conceito é localizado na lógica hegeliana faz com que sua função e seu conteúdo apareçam numa nova luz: o conceito de manifestação é introduzido na seção “A efetividade” (*Die Wirklichkeit*) que traz a passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito. A função dessa passagem é superar o pensamento que se orienta pelo conceito de essência. Hegel introduz então o conceito de manifestação como meio conceitual para se

¹⁴ Para uma discussão mais detalhada do pensamento de Fichte e Schelling sobre manifestação e liberdade, ver Klotz (2013).

¹⁵ “Die aber ganz frei gewordene Manifestation desselben ist der Begriff” (GW 12, 24). A tradução das citações do primeiro e do segundo volume da *Lógica* de Hegel (1813 e 1816) é minha.

despedir da metafísica da essência.¹⁶ O problema central do pensamento da essência já aparece claramente na seção anterior “A aparição”: para o pensamento que se orienta pelo conceito de essência as determinações essentes ou imediatas não possuem mais validade última (podemos pensar aqui nas determinações qualitativos e quantitativos das aparências sensíveis). Em vez disso, tais determinações são entendidas como aparências pelas quais se mostra o que verdadeiramente é – a “essência”. Esta, por um lado, está intrinsecamente relacionada com sua aparência; por outro lado, é atribuída a ela uma imediatez ou identidade que não é redutível às suas aparências. No entanto, segundo Hegel a explicitação dessa concepção mostra que a ideia de uma identidade imediata da essência que subjaz ao seu aparecer não se sustenta. Hegel busca estabelecer esse resultado ao analisar os conceitos de “coisa” e de “força” pelos quais se concebe uma instância que se mostra através das suas propriedades (ou, respectivamente, seus feitos) e à qual se atribui ao mesmo tempo uma identidade imediata que subjaz às suas aparências.¹⁷ No final das contas, tais concepções baseiam-se na ideia de algo “interior” que se mostra na exterioridade da qual ele ao mesmo tempo difere ontologicamente por possuir uma identidade própria e imediata. No entanto, o resultado, defendido por Hegel, de que a concepção de uma identidade imediata e subjacente às aparências não possui nenhuma explicitação coerente torna duvidoso nos seus fundamentos o pensamento que se orienta pelo conceito de essência. Mas como é que se pode abrir mão da ideia de uma essência ‘interna’ sem recair no ponto de vista da Lógica do Ser e atribuir validade última às determinações “essentes” e imediatas?

Que o conceito de manifestação é introduzido para dar uma resposta a essa pergunta fica claro quando Hegel explica de modo seguinte a tese de que o efetivo é manifestação: “... ele (o efetivo, Chr. Kl.) manifesta-se, isto é, ele é ele mesmo na sua exterioridade e só nela, a saber, só como movimento que se diferencia de si mesmo e se determina”.¹⁸ A tese de que a essência enquanto efetividade que se manifesta é ela mesma “só na sua exterioridade” obviamente quer dizer que sua identidade se constitui só na sua manifestação. Com isso, a concepção de uma identidade essencial que subjaz à aparência – e a própria “relação essencial” – fica suspensa. Algumas formulações de Hegel sugerem que o conceito de manifestação implica uma “identificação sem diferença” do interior e do

¹⁶ Hegel defende que a superação da metafísica da essência na passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito é ao mesmo tempo “a única e verdadeira refutação do Espinozismo” (*die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus*) (GW 12, p. 15). Para uma discussão crítica da pretensão de Hegel de refutar Spinoza na passagem para a Doutrina do Conceito, ver Sandkaulen 2007.

¹⁷ Ver GW 11, pp. 327 ss..

¹⁸ “... es manifestiert sich, das heißt, es ist in seiner Äußerlichkeit es selbst und nur in ihr, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, es selbst” (GW 11, 381).

exterior, como um intérprete o formulou.¹⁹ No entanto, não devemos esquecer que o efetivo que se manifesta é só na exterioridade “ele mesmo”. Então, o efetivo não coincide com o múltiplo exterior, mas possui uma identidade própria que se constitui pelo fato de que a exterioridade, em função da atuação dos seus elementos, forma um todo cuja identidade difere das características desses elementos.

A questão de como é que se deve conceber a efetividade como manifestação é, por assim dizer, o *motor* da seção “A efetividade” – é ela que impele o pensamento para ir além da estrutura da essência e entrar na esfera do conceito. Hegel interpreta as categorias kantianas da relação (substancialidade, causalidade e ação recíproca) como os únicos meios conceituais que dentro da metafísica da essência estão disponíveis para explicitar o conceito de manifestação. E certamente pode-se dizer que a substância se manifesta nos seus acidentes e a causa nos seus efeitos, de tal modo que esse manifestar-se é constitutivo dela ser substância ou causa. No entanto, aqui a manifestação é ainda uma relação entre instâncias distintas, que pode ser descrita como relação de “poder” ou “necessidade” com a qual a substância ou, respectivamente, a causa determina as aparências nas quais se manifesta. É a tese decisiva de Hegel na passagem de Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito que tal relação do “estar-submetido” ou “ser efeito” também precisa ser superada para que se possa explicitar adequadamente a unidade entre o “interior” e o “exterior” que o conceito de manifestação envolve. Essa tese implica que a metafísica da essência como tal, que depende da ideia de uma relação entre “essência” e “aparência” no sentido de instâncias diferentes, deve ser superada.

Quando não se supõe mais tal relação e a aparência não é mais concebida como sendo determinada com necessidade pela essência, pode-se em certo sentido falar de liberdade: agora as determinações nas quais uma identidade superordenada se realiza estão, por assim dizer, entregues a si mesmas. Elas constituem essa identidade – ou universalidade, como Hegel diz agora – a partir de si mesmas, em virtude do caráter intrínseco a elas enquanto determinações particulares. Assim, a passagem para a estrutura do conceito significa uma “liberação” da determinação exterior, que não é mais determinada por uma instância ontologicamente mais digna e rebaixada a ser mera aparência desta. Nesse sentido, Hegel diz que no conceito “a determinidade” é posta “como um livre ser do conceito completo”.²⁰

Antes de passarmos para a discussão do papel do conceito lógico de manifestação na filosofia prática de Hegel, cabe relacionar a concepção hegeliana da manifestação com o cenário fichtiano-schellingiano que foi

¹⁹ Ver Falk 2002, p. 167.

²⁰ “... die Bestimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffes ist” (GW 20, p. 177; Hegel 1995, p. 293).

nosso ponto de partida. Em que consiste a contribuição específica de Hegel para a transformação pós-kantiana do conceito de manifestação que visava elucidar a liberdade do homem a partir da ideia do absoluto? Parece-me que dois aspectos devem ser ressaltados: primeiro, podemos dizer que Hegel dá continuidade à reflexão sobre a estrutura categorial da manifestação de tal maneira que a crítica à metafísica da essência se torna decisiva para a explicitação dessa estrutura. Conseqüentemente, a manifestação não é mais concebida como expressão de uma identidade subjacente e “essencial”, mas como um processo no qual uma identidade mais abrangente se constitui. Segundo, Hegel emprega o conceito de manifestação de modo muito diferente de Fichte e Schelling para elucidar o conceito de liberdade. Como se mostrou, em Fichte e Schelling a liberdade do homem é uma consequência do fato de que o absoluto se manifesta. Por isso, Fichte e Schelling alcançam sua explicação da liberdade do homem só ao desenvolver as implicações desse fato. No entanto, em Hegel a liberdade é conceitualmente *identificada* com a manifestação – a manifestação e a efetuação da liberdade são o mesmo processo. Com isso, o conceito de manifestação torna-se o núcleo conceitual da teoria da liberdade.

3. Manifestação e liberdade da vontade na *Filosofia do Direito*

O conceito lógico de liberdade, introduzido junto com o conceito de manifestação, ainda não envolve nenhuma referência às características e condições específicas do querer e do agir. A questão de como a vontade pode se manifestar e, com isso, ser livre deve ser considerada a questão central da filosofia prática de Hegel. Que o modelo da manifestação livre introduzido na Doutrina do Conceito seja o núcleo conceitual de sua teoria da liberdade da vontade, torna-se evidente logo na Introdução à *Filosofia do Direito*, quando Hegel explicitamente diz que a estrutura da vontade “não é, propriamente, nada senão o conceito mesmo”.²¹

No entanto, a *Filosofia do Direito* retoma a estrutura do conceito e da manifestação sob as condições específicas que caracterizam a vontade. Assim, a “universalidade” enquanto momento do conceito agora é explicitada como uma identidade volitiva que deve ser distinguida dos desejos e das inclinações, sendo até capaz de distanciar-se destes na sua totalidade.²² No entanto, tal identidade tem que concretizar-se na intencionalidade prática que é característica da vontade e que consiste em visar realizar um “conteúdo” (*Inhalt*) que é o fim da vontade.²³ A questão de qual deve ser o momento da “determinidade”, ou seja, o conteúdo da vontade, para que a identidade da vontade possa se

²¹ “... diese Einzelheit ist eigentlich nichts andres, als der Begriff selbst” (GW 14, 1, p. 34; Hegel 2010, p. 60).

²² GW 14, 1, pp. 32/33; Hegel 2010, pp. 57/58.

²³ GW 14, 1, pp. 33/34; Hegel 2010, p. 58/59.

manifestar, na Introdução da *Filosofia do Direito* evidencia-se como o problema central na tentativa de compreender a manifestação como estrutura da vontade. O argumento contra a concepção da liberdade do “arbitrio” formulado por Hegel na Introdução tem exatamente esse problema em vista: se a vontade é nada mais do que a instância que faz escolhas entre fins possíveis que estão dados pelos desejos e inclinações, o que o conteúdo dos fins e sua realização podem manifestar é apenas a natureza de desejos e inclinações, e não a da própria vontade. Disto Hegel tira uma consequência que é decisiva para toda a estrutura da *Filosofia do Direito*: a vontade só pode manifestar-se nas suas ações na medida em que ele define o seu fim só a partir de si mesmo, em vez de visar satisfazer desejos dados. Portanto, seu conteúdo ou fim deve ser nada outro do que ela mesma, ou seja, a efetuação da sua própria estrutura. E como esta é a do conceito ou da manifestação, isso significa que a vontade deve ter por fim sua própria manifestação.

Hegel exprime o caráter reflexivo da vontade que se manifesta ao falar da vontade que é livre “em si e para si”.²⁴ Que a vontade adote sua própria manifestação como conteúdo ou fim implica um aspecto que subjaz a todas as partes da *Filosofia do Direito*: a vontade orienta-se essencialmente por uma determinada compreensão do que é sua manifestação. Por isso, a *Filosofia do Direito* configura-se como explicitação de concepções da manifestação da vontade das quais se pode dizer que elas estão subjacentes ao querer e agir de pessoas como seu sentido ou fim. Assim, não é difícil perceber que Hegel interpreta o conceito de propriedade que é fundamental para o direito abstrato pela concepção de “coisas” como manifestação externa da liberdade da pessoa. Com isso, o direito abstrato evidencia-se como produto da vontade, na medida em que esta busca garantir a possibilidade da sua manifestação.²⁵ Sob o título “Moralidade” encontramos a concepção da ação como expressão de intenções e propósitos “internos”. Nesse ponto de vista, o sentido da ação é dar expressão a uma interioridade autônoma da pessoa.²⁶ Assim, o direito abstrato e a moralidade são figuras da vontade “livre em si e para si” na medida em que representam modos diferentes dos quais a vontade pode compreender sua manifestação e torná-la o sentido próprio da sua atuação.

Nem o direito abstrato, nem o ponto de vista da moralidade satisfazem as exigências que estão implícitas na concepção da vontade livre “em si e para si”. A razão disto está no defeito da concepção da manifestação da vontade pela qual se orientam: enquanto a concepção do direito abstrato é, por assim dizer, exteriorista demais, pensando a relação entre a propriedade e a vontade da pessoa no final das contas como apenas

²⁴ “... der an und für sich freye Wille” (GW 14, 1, pp. 41/42; Hegel 2010, pp. 67/68).

²⁵ Ver GW 14, 1, particularmente pp. 55-62 (Hegel 2010, pp. 83-91).

²⁶ Ver GW 14, 1, particularmente pp. 99-103 (Hegel 2010, pp. 129-133).

extrínseca e contingente, a auto-compreensão “moral” da vontade, por sua vez, enfrenta o problema de que a concepção de uma interioridade autônoma que se manifestaria na ação não pode ser explicitada de modo coerente. Segundo Hegel, só se pode falar de uma efetuação volitiva da estrutura da manifestação se os indivíduos formam uma identidade social baseada numa dimensão normativa que é constitutiva de uma forma de vida. Com essa tese Hegel desloca a manifestação da vontade do plano do indivíduo e da sua “expressão” externa para o da relação entre a vontade “geral” que dá origem à normatividade e o querer e agir das pessoas particulares como sua manifestação.

Se a perspectiva sob a qual nos aproximamos aqui da *Filosofia do Direito* é adequada, a razão disso deve ser que só assim a estrutura lógica da manifestação livre pode receber uma concretização volitiva. No entanto, isso significa que a concepção de uma identidade “ética” deve ser entendida a partir da categoria lógica da manifestação – o que traz consequências importantes para a interpretação da *Filosofia do Direito*. Porque com isso está descartada a ideia de que tal identidade pode ser interpretada como uma identidade “essencial” que subjaz à vida dos indivíduos e que apenas aparece no querer e agir deles. A concepção da essência como identidade que subjaz às determinações foi superada na passagem lógica da essência para o conceito como manifestação livre. Quando na *Filosofia do Direito* Hegel fala da “substância ética”, descrevendo os indivíduos como seus “acidentes”, devemos entender isso no sentido de uma maneira (problemática) de acentuar o caráter objetivo e orientador que as normas éticas possuem para os indivíduos, e não no sentido de uma recaída nas estruturas da Doutrina da Essência.²⁷ A substância ética, como Hegel diz já na *Fenomenologia do Espírito*, é a “obra” do querer e do agir dos indivíduos, não sendo, com isso, nenhuma “substância” em sentido ontológico.²⁸ Portanto, a manifestação da identidade ética-universal pelos indivíduos é manifestação “livre” exatamente no sentido que surgiu na passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito: é só nela que tal identidade se constitui, pela atuação própria, “livre” das “determinações”, ou seja, dos agentes particulares.

Como se sabe, segundo Hegel isso não significa que a identidade ética pode ser explicada a partir dos interesses particulares dos indivíduos – como resultado de um contrato implícito, por exemplo, que teria por conteúdo o ponto de convergência comum e, nesse sentido, “universal” dos interesses particulares. Hegel entende a universalidade ética como superordenada aos interesses particulares (inclusive a intersecção dos interesses particulares), não podendo esta ser reduzida a regras da prudência. Mas como tal identidade normativa pode ser constituída pela

²⁷ Ver GW 14, 1, p. 138; Hegel 2010, p. 168.

²⁸ Ver GW 9, p. 239.

atuação dos indivíduos, que nesse caso seria sua manifestação livre? A resposta de Hegel deve ser que os indivíduos só podem ser eles mesmos, ou seja, agentes no sentido próprio, ao formar tal identidade. Portanto, ser um agente particular e constituir uma identidade ético-social seriam aspectos inseparáveis, seriam - por assim dizer - os dois lados da mesma moeda. Assim, o querer e o agir dos indivíduos seriam concebidos de um modo que corresponde à concepção lógica das determinações como manifestação livre de uma identidade universal. Essa tese de Hegel estabelece uma relação intrínseca entre o status de ser um agente e uma identidade social no sentido forte de uma identidade “ética”. Diante disto, levantam-se perguntas que se aproximam da discussão atual sobre a “teoria social da agência” de Hegel iniciada por R. Pippin. Certamente, diante do que foi exposto aqui podemos dizer que a ideia central da *Filosofia do Direito* de Hegel é que a liberdade consiste na manifestação (ou “expressão”) de uma identidade socialmente constituída. Mesmo assim, dificilmente podemos atribuir a Hegel um simples construtivismo social (conforme defendido por Pippin). Porque a reconstrução do pensamento hegeliano acerca da manifestação dada aqui tornou claro que para Hegel a expressão socialmente fundada apenas concretiza uma estrutura que está pre-formada na *Lógica*. O ‘expressivismo’ e ‘construtivismo social’ de Hegel possui um fundamento ontológico na concepção da estrutura categorial da manifestação livre ou do conceito. Que tal estrutura necessariamente se concretize na realidade, para Hegel é um pressuposto ontológico sem o qual não podemos entender a importância e a estrutura da dimensão social do nosso modo de ser.²⁹ Por isso, é só ao partir da *Lógica* de Hegel, e mais precisamente: ao partir da transformação lógica do conceito pós-kantiano da manifestação envolvida nela, que podemos compreender a concepção hegeliana do caráter essencialmente social da nossa liberdade.³⁰

Referências bibliográficas:

Falk, Hans-Peter, “Die Wirklichkeit”, in: Anton Friedrich Koch e Friedrike Schick (orgs.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie-Verlag 2002, pp. 163-179

²⁹ Nesse ponto, estamos de acordo com a crítica das leituras neo-pragmatistas de Hegel que foi formulada por Horstmann. Segundo Horstmann, tais leituras não podem dar conta da constituição da estrutura categorial da realidade que Hegel apresenta na *Lógica*. Em vez disso, segundo Horstmann as leituras pragmatistas sempre já se referem ao plano da realização e conscientização fenomenológica dessa estrutura que, sem dúvida, é um processo essencialmente social a histórico (ver Horstmann 2003, particularmente pp. 197-199).

³⁰ Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq. Agradeço a Júlia Sebba Ramalho pela revisão técnica do texto.

Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964 ss.. (= GA)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner 1968 ss.. (= GW)

---, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*, traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola 1995

---, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, tradução Paulo Meneses e.a., São Leopoldo: Ed. Unisinos 2010

Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2003

Horstmann, Rolf-Peter, "Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1 (2003), pp. 183-200

Klotz, Christian, "Freiheit und Offenbarung. Über einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Fichte und Schelling", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 9 (2013), pp. 130-149

McDowell, John, "Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der *Phänomenologie des Geistes*", in: Kl. Vieweg und W. Welsch (org.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp 2008, pp. 369-393

Pippin, Robert, "Hegels praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit", in: Chr. Halbig e.a. (org.), *Hegels Erbe*, Frankfurt: Suhrkamp 2004, pp. 295-323

---, *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*, Cambridge: Cambridge University Press 2008

Sandkaulen, Birgit, "Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung" der Spinozanischen Metaphysik", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5 (2007), pp. 235-275

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter. München: Beck 1958 ss.. (= SW)

Endereço Postal:

Faculdade de Filosofia /UFG

Avenida Esperança, s/n, Campus Samambaia – Goiânia – GO – Brasil

Data de recebimento: 06-03-2016

Data de aceite: 22-12-2016