



LIBERDADE EM HEGEL*

Konrad Utz**

SÍNTESE – As normas da moral são as regras sob as quais o indivíduo livre limita livremente sua liberdade em prol da liberdade geral. As normas da lei (quando esta for justa) são regras sob as quais o indivíduo livre é forçado a limitar sua liberdade em prol da liberdade geral. Com isso quase todos os filósofos modernos concordam. A idéia genial e central da filosofia prática de Hegel é que as normas tanto da moral quanto da lei não são limitações da liberdade, mas o cumprimento dela, porque nelas e somente nelas a liberdade se realiza. O conceito dessa realidade geral da liberdade nas normas éticas é a "eticidade". Essa concepção Hegel desenvolve a partir da reflexão da vontade livre sobre si mesma. Quando o sujeito reflete sobre a realidade de sua própria vontade livre, ele, no processo dessa reflexão,^o necessariamente chega à compreensão de que o cumprimento pleno de sua liberdade consiste na eticidade. O presente artigo tenta expor esse nexu lógico-conceitual. Em seguida, oferece algumas indicações concretas para a situação política atual, para, por fim, apontar um defeito que inclusive o conceito hegeliano de liberdade tem.

PALAVRAS-CHAVE – Hegel. Liberdade. Eticidade.

ABSTRACT – Moral norms are understood to be the rules under which a free individual freely limits her freedom for the sake of general freedom. Legal norms (if they are just) are the rules under which a free individual is forced to limit her freedom for the sake of general freedom. Almost all modern philosophers would agree with this. The central idea – and the ingenious innovation – of Hegel's practical philosophy is to understand moral and legal norms not as limitations of freedom but as its fulfillment. According to Hegel, only through a system of practical norms freedom gets real. The concept of this general and positive reality of freedom is Hegel's "Sittlichkeit" (perhaps best translated as "ethical life"). This concept Hegel develops out of a reflection of free will on itself. When a subject reflects the reality of her own free will she necessarily will, in the course of this reflection, arrive at the realization that the fulfillment of her own freedom consists in "Sittlichkeit". The first and principal aim of this article is to expose this logical-conceptual nexus. Then it will name some concrete points where Hegel's conception can be valuable for the reflection of our actual political life in western democracies. Finally it is shown where, in the eyes of the author, of Hegel's theory of freedom has its main deficiency.

KEY WORDS – Hegel. Freedom. Ethical life.

* Boa parte deste texto está baseada numa palestra proferida na UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), em 2002. Por diversas indicações agradeço sobretudo ao Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (UNICAMP). Agradeço ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza e a Paulo César Nodari pela correção do texto.

** Universidade de Tübingen, Alemanha. Atuou como professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS em setembro de 2002, com financiamento da DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft).

Introdução

O interesse por Hegel está renascendo. Mesmo em províncias do discurso filosófico nas quais a rejeição de Hegel era quase programática, começou-se, nos últimos anos, a descobrir algum valor em seu pensamento. Isso refere-se principalmente à filosofia teórica hegeliana. Ao meu ver, chegou o tempo de reatualizar também a filosofia prática de Hegel.¹ Já se falou em Hegel no debate sobre o comunitarismo. Sobre tudo Charles Taylor referiu-se a ele. Mas essa discussão talvez não seja um bom ponto de partida para compreender Hegel, porque ele não é nem comunitarista nem liberal-individualista no sentido moderno. Talvez seja, agora, o momento propício para reintroduzir no discurso ético as idéias hegelianas, não como meio para sustentar uma posição ou outra, mas como contribuição própria, originária. Minha tarefa aqui será mostrar quais das idéias da filosofia prática hegeliana poderiam ser interessantes e consistentes para nós hoje e em que consiste sua significância. Dado este fim e devido as limitações de espaço e tempo, deixo de lado aqueles pontos que não considero mais capazes e dignos de uma reatualização, como, por exemplo, a doutrina da monarquia constitucional como a forma mais alta do Estado ou as concepções da teleologia da história mundial e do espírito mundial. Não repetirei as críticas a esses pontos. Quero apenas, no final, oferecer uma pequena reflexão crítica sobre o conceito central da filosofia prática hegeliana, que é especificamente meu tema aqui, a liberdade. Com isso, obviamente, não rejeito o conceito hegeliano de liberdade, pois o considero o mais desenvolvido da filosofia ocidental. Só quero indicar algumas unilateralidades que esse conceito tem e mostrar perspectivas possíveis de superá-las.

¹ Neste ponto, concordo com A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001 (felizmente a situação no Brasil é, na atualidade, diferente, existindo um discurso amplo sobre a filosofia prática de Hegel). Também concordo com ele, quando afirma que o modelo concreto do estado ideal proposto por Hegel não pode nem deve ser retomado. Não concordo, porém, que o método utilizado por Hegel na *Filosofia do direito* seja inútil. Honneth supõe que este método esteja baseado num conceito ontológico do espírito. Mas o método hegeliano é totalmente livre de tais pressuposições. Pode ser que o objetivo de Hegel, através do método, seja alcançar o conceito de um espírito absoluto num sentido ontológico, mas o método em si não faz outra coisa do que explicitar as determinações implicadas nos conceitos mais básicos, lógicos e, assim, apriorísticos do nosso pensar. Por isso, há apenas duas perspectivas de crítica a este método: 1. a tese de que não há conceitos apriorísticos ou de que não há pensar puro, isto é, que não há lógica no sentido clássico 2. a tese de que tal explicitação dos conceitos apriorísticos não é exitosa e não chega a um resultado determinado. A segunda tese pode ser modificada: o âmbito do poder explicativo de uma tal explicitação não é universal, como Hegel quer. Não é possível deduzir toda a natureza e a história mediante o método dialético. Mas o método é válido para o âmbito do espiritual. Aqui não quero fechar essa questão. Afirimo, todavia, que o método dialético é válido pelo menos no âmbito do espírito, porque aí simplesmente não temos outro método a utilizar senão explicitar o que está dado em nossa evidência primária, auto-reflexiva, porque o espírito como tal não é dado para nós senão na autoconsciência. Deste modo, o método dialético talvez não tenha muito a fazer fora de uma semântica dos conceitos lógicos. Mas há pelo menos um grande assunto fora disso: a liberdade. A liberdade originariamente só pode ser dada na autoconsciência de ser livre. Isso foi bem mostrado por Kant. Por isso, uma reflexão fundamental da liberdade não pode ser outra coisa que uma explicitação das determinações inerentes no conceito, no qual nos compreendemos como "livres". Isso o método dialético faz. Minha tarefa aqui é mostrar como a explicitação dialética da liberdade procede e a que fim pode nos conduzir.

A questão da liberdade

Hegel faz parte de um ilustre movimento do pensamento filosófico na Alemanha denominado Idealismo alemão. O espaço temporal que esse ocupa na história não é longo; começou com Kant e terminou logo depois de Hegel. Mas o impacto que teve, não só na filosofia alemã, mas em todo o pensamento ocidental foi enorme. Trata-se de um período extremamente vivo e fecundo do pensar, repleto de disputas intelectuais e já com várias revoluções na visão teórica do mundo, das quais a virada copernicana de Kant apenas foi o início. Por tanta diversidade, tanto genialidade e tanta originalidade, que marcam essa época, tinha um *cantus firmus*. Na filosofia teórica este era o sujeito pensante. Na filosofia prática, porém, era o sujeito livre.² A importância e predominância do último chegaram a tal ponto que, de um certo modo, até o lado teórico das filosofias idealistas alemãs pode ser entendido como mera parte servidora para explicar a liberdade. Assim, enquanto os revolucionários, na França, com a força das armas e a agudeza da guilhotina lutaram pela libertação, na Alemanha, começou a desenvolver-se a grande luta intelectual pela liberdade, na qual os melhores pensadores da época juntaram toda força e toda agudeza do pensar.

Hegel, de um certo modo, representa o ápice deste movimento filosófico. Seu “idealismo absoluto” foi a tentativa genial de reunir toda a realidade, todo o pensar e toda a ciência numa visão e num sistema único. Foi, ao mesmo tempo, a última tentativa que teve algum impacto histórico. Atualmente, poucos pensadores ainda seguem essa idéia, ou seja, aceitam as teses ambiciosas de Hegel. Não se acredita mais em tal potência quase ilimitada do intelecto, presumida por Hegel. Não partilhemos mais seu otimismo quanto à trajetória da história. Mas, mesmo assim, a filosofia de Hegel e especialmente sua teoria da liberdade oferecem pontos muito interessantes e desafiantes para a reflexão atual e nessas concentrar-me-ei aqui.

Para entender o ponto de partida das reflexões de Hegel, vamos – como já é costume na filosofia moderna – começar com Kant. A filosofia de Kant pode ser entendida como a tentativa de conhecer as condições sob as quais um sujeito pode ser livre. Isso significa, primeiramente, questionar como devemos pensar tal sujeito. Mas implica também a pergunta por qual deve ser o mundo, para que, nele, os sujeitos possam ser livres. Não vamos entrar nas respostas de Kant a essas questões. Mas, já a forma das perguntas, aos olhos de Hegel, revelam um defeito. Servem, assim, para entender melhor o conceito *hegeliano* de liberdade. A busca de Kant efetuou-se em torno da *possibilidade* da liberdade. Hegel não se contenta com isso. Não é a possibilidade, é a *realidade* da liberdade, que temos que compreender.³ Acerca do ponto sobre qual deve ser o mundo de sujeitos livres, Hegel afirma o seguinte: ao refletirmos sobre a liberdade, não só devemos

² Se, no primeiro ponto, o Idealismo alemão é herdeiro de Descartes, no segundo, pode ser visto como herdeiro de Rousseau. Isso já foi observado várias vezes, cf. p. ex., Axel Honneth, l.c. 21.

³ Cf. § 10 nota, § 15. Cf. Ludwig Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede*, em: ed. L. Siep, G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen, 9), 5-29, 10-12.

considerar o sujeito, mas também o mundo. E como Hegel quer refletir a realidade e não apenas a possibilidade da liberdade, ele considera tanto a realidade do sujeito como também a realidade do mundo, que um tal sujeito exige.

Liberdade na vontade

Hegel começa, na sua filosofia prática, perguntando: qual é o lugar, no qual a liberdade se efetiva, onde a liberdade se encontra e em que ela está baseada. É o sujeito, é claro. Nada é livre, no sentido verdadeiro do termo, senão é sujeito. Mas, então, em que aspecto do sujeito reside a liberdade? No próprio sujeito encontramos uma série de restrições e obrigações. Em que aspecto, em que momento do seu ser o sujeito é livre? Hegel responde: o sujeito é livre enquanto vontade. A vontade é o lugar da realidade da liberdade, o lugar da efetivação da liberdade. É a vontade, que é livre. Toda outra liberdade real só se chama assim por abstração ou metaforicamente.⁴

Mas o que é vontade? Trata-se daquilo que propulsiona,⁵ que incentiva. Aqui, como quase sempre, estamos autorizados a entender o termo hegeliano a partir do seu sentido comum e cotidiano, pelo menos, inicialmente. Mas *vontade*, propriamente falando, só é este impulso propulsor, quando não for cego, meramente mecânico, automático. O conceito da vontade implica que haja *consciência* da vontade, que ela seja efetivada propriamente por um sujeito, que saiba essa mesma vontade, e que, assim, possa chamar essa vontade de *sua* vontade.⁶ Hegel entende a vontade essencialmente como a de um sujeito e compreende o sujeito essencialmente como um sujeito que tem vontade. Assim, a vontade do sujeito sempre implica um outro momento, no qual a subjetividade se efetiva: a consciência, o conhecer, o saber, numa palavra, o pensar. A vontade sempre é vontade pensada.⁷ Assim, por exemplo, as feras não têm liberdade, pois falta-lhes, segundo Hegel, a capacidade de pensar, de refletir, de compreender. (Claro que podemos recusar essa concepção de feras; o exemplo serve apenas para ilustrar a diferença entre impulso inconsciente e impulso "pensado", refletido).

Por outro lado, o próprio pensar nunca se dá sem a vontade. Mesmo no raciocínio mais teórico, mais abstrato, mais distante da prática, o pensamento tem, em si mesmo, um impulso propulsor, isto é, um impulso ao compreender, um impulso

⁴ Cf. § 4; cf. também H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt a.M 2000, 180. Schnädelbach não é exato, porém, quando considera impossível explicar os conceitos de "vontade" e "liberdade" um independente do outro. Na *Ciência da Lógica* (CL), o conceito de liberdade aparece sem que o conceito da vontade seja introduzido (cf. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (GW), ed. F. Hogemann, W. Jaeschke, Düsseldorf, 11/409, 12/11-28). Existe em Hegel um conceito meramente *lógico* da liberdade, pelo qual a vontade e até a consciência não são constitutivas (cf. K. Utz, A subjetividade na *Ciência da Lógica*, a ser publicado pela Sociedade Hegel Brasileira). A estreita vinculação entre vontade e liberdade só vale para a liberdade *prática* ou *realizada*.

⁵ Ou *impulsiona*; mas deve-se entender que não se trata de um impulso que apenas inicia um movimento, mas da força propulsora imanente ao movimento.

⁶ Cf. Enc § 469.

⁷ Cf. § 5 nota.

à verdade. O pensar só é real enquanto movimento.⁸ O próprio sujeito só é real quando se efetiva num movimento, num movimento de pensar. E este movimento sempre tem como âmago o impulso. Vontade e pensar estão intimamente vinculados. Só se efetivam, só existem como tal na sua união: como pensar querendo e vontade pensada. Porém, há vários níveis de consciência, de compreensão e, assim, de efetivação da vontade livre. Esses níveis de compreensão da liberdade na sua sucessão representam o caminho da história. Neste sentido, Hegel diz que "a história do mundo é o progresso na consciência da liberdade".⁹

Mas em tudo isso o ponto de partida de qualquer reflexão sobre liberdade, para Hegel, sempre é a vinculação básica da vontade ao pensamento e com isso a *intelectualidade* da vontade. E porque o sujeito pensante no fundo se efetiva nessa vontade livre, o sujeito não tem liberdade, mas o sujeito, para Hegel, é liberdade.

A realização adequada do conceito da liberdade

Explicamos as condições básicas da realidade da liberdade, mas ainda estamos longe de compreender as determinações de sua efetivação verdadeira. Para isso precisamos passar – como sempre em Hegel – por vários passos e níveis de reflexão, dos quais só posso expor aqui os mais básicos.

Primeiramente, segundo Hegel, o pensar concebe a liberdade como *liberdade abstrata*. Nessa forma, a liberdade é totalmente indeterminada, ela é pura indeterminação. Toda determinação da vontade evidentemente é limitação da própria vontade, ou seja, a vontade determinada é uma *tal* vontade, tem um *tal objeto* e, então, já *não* é uma outra, não contém tudo. A vontade ilimitada é, por isso, a vontade indeterminada. Mas isso significa que ela é vontade sem conteúdo. Este é o primeiro modo de pensar a liberdade: como pura ausência de qualquer restrição, como possibilidade absoluta de querer (aí já temos a raiz do conceito da liberdade como pura possibilidade).¹⁰

Mas de onde vem este conceito? Vem da faculdade da abstração que temos no pensar, isto é, da possibilidade de livrar-se de qualquer conteúdo, de qualquer determinação.¹¹ Vem da faculdade do pensar de dissolver o particular e, assim, dar

⁸ M. Riedel explica bem que, para Hegel, o espírito é essencialmente atividade e, assim, desde o início, é "prático" num sentido basal (*Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, 37).

⁹ Cf. W. Jaeschke, *Die vergangene Geschichte der Freiheit*, em: *Hegel Jahrbuch 1993/1994*, ed. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, Berlin 1995, 65-74. M. Negele oferece uma boa interpretação da *Fenomenologia do Espírito* a partir disso, em: *Grade der Freiheit. Versuch einer Interpretation von G.W.F. Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Würzburg 1991. Ele explica bem que este progresso tem a liberdade não só como fim, mas também como ponto de partida (l.c. 15). O mesmo vale para a *Filosofia do direito*. Essa é mais uma razão por que a filosofia prática de Hegel, para evitar um círculo vicioso, precisa ser fundada na filosofia teórica, isto é, na *Ciência da Lógica*.

¹⁰ Cf. § 5.

¹¹ Cf. § 4 nota, §5. Não concordo com F. Neuhouser (*Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.), London 2000, 5 e 21), que desvincula a "liberdade especulativa" da "liberdade prática". Em Hegel, ambas estão intimamente ligadas. Mais exatamente, a segunda desenvolve-se (necessariamente) a partir da primeira. De uma forma semelhante, Neuhouser distingue três conceitos de liberdade prática, um no campo do direito, outro no campo da moralidade e

universalidade a seu pensamento. Essa faculdade da abstração é ilimitada. O pensar pode abstrair de qualquer determinação, até a abstração total de determinações. Na sua potência negativa, na sua potência de dissolver, o pensamento é ilimitado. Sua potência positiva, a potência de por si mesmo desenvolver conteúdo, pode ser limitada, pode ser dependente de experiência, de formas lógicas, da formação pessoal, da cultura etc. Mas na sua potência negativa o pensar não tem limites, senão o limite da dissolução total de restrições. A liberdade é, na sua primeira compreensão, o conceito da efetivação dessa potência ilimitada de abstrair-se de tudo, de livrar-se de tudo no pensar, isto é, de livrar também a *vontade* pensada de todo conteúdo.

Uma tal liberdade obviamente é um conceito vazio, e, por isso, Hegel logo despreza-a. Quando este conceito de liberdade é aplicado à prática, sua insuficiência torna-se ainda mais evidente. Conseqüentemente, há duas possibilidades: ou a aplicação dessa liberdade à prática resulta na efetivação atual da *abstração intelectual* de toda determinação, isto é, no esvaziamento do pensar e isso, na opinião de Hegel, acontece na prática da meditação na Índia, dos Budistas e Hinduístas. A outra possibilidade é que essa efetivação atual da liberdade abstrata não se dá no intelecto, mas na realidade. Aí ela resulta na luta contra qualquer restrição da vontade individual. Isso significa, por fim, a luta contra qualquer lei, qualquer ordem e qualquer instituição. Exemplo histórico disso é, para Hegel, a revolução francesa. Essa mostrou bem qual é a conseqüência da efetivação de um tal tipo de liberdade: é o terror geral.¹²

Mas não é só por isso que tal conceito da liberdade não pode ser o verdadeiro. Há também uma razão interna. Não é verdade que, num tal ser livre, a vontade fica sem qualquer determinação. O seu próprio vácuo interno é já uma determinação. A liberdade como vontade vazia proíbe a si mesma de aceitar conteúdo. Com isso ela enreda-se em si mesma, fica presa na abstração e, conseqüentemente, dissolve o próprio conceito da liberdade.¹³

Compreendendo isso, de fato, já realizamos a transição¹⁴ à segunda compreensão da liberdade: o sujeito enquanto Eu, o sujeito, enquanto efetivante do seu pensar e da sua vontade, é a potência de pôr limites, de pôr limites a si mesmo, i.é., no seu próprio pensar.¹⁵ É essa a potência do pensamento de distinguir, determinar, limitar e pôr algo. Quanto à liberdade, isso significa: o Eu efetiva a particularização da vontade. Ele quer *algo*. É importante compreender que essa força

outro no campo da eticidade. Desta forma, ele não compreende bem que é a mesma e única liberdade que, nestes três estágios, se desenvolve e se perfecciona (cf. Maria de Lourdes A. Borges, *História e Metafísica em Hegel*. Sobre a noção de espírito do mundo, Porto Alegre 1998, 142). Não há ruptura neste processo.

¹² Cf. § 5 nota.

¹³ Cf. § 6 nota.

¹⁴ Na interpretação de Hegel, o fundamental é compreender as transições ou o desenvolvimento interno, porque a necessidade das transições é a base sobre a qual o sistema hegeliano se sustenta. Este aspeto falta, p. ex., em H. Schnädelbach, l.c. 183 (*passim*) e em A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, 23.

¹⁵ Cf. § 6.

determinante da vontade é a força da negatividade que existe *no próprio Eu*. Determinando e, assim, negativamente, limitando a vontade, o Eu tem como objeto do seu ato não algo externo, mas a si mesmo, quer dizer, sua própria vontade, na qual ele efetiva seu próprio ser. Esta segunda forma da compreensão da liberdade já contém a idéia da autonomia, da autodeterminação.¹⁶ Mas, mesmo assim, o conceito da liberdade ainda é limitado, ainda não representa a compreensão plena e verdadeira da liberdade. Mas por quê?

Uma razão é que outra vez só chega a uma *possibilidade* da vontade. Se, no primeiro caso, a liberdade foi concebida como possibilidade absoluta da abstração, da dissolução do conteúdo, agora ela é concebida como possibilidade irrestrita, e, então, como *mera* possibilidade de concretizar a vontade, de dar-lhe conteúdo.¹⁷ Assim, permanece apenas possibilidade, porque está totalmente indeterminado qual seja o conteúdo atribuído à vontade.¹⁸ A vontade pode querer qualquer coisa. Ela não tem, por si mesma, um conteúdo próprio. Mas, porque *qualquer* conteúdo é possível à vontade, qualquer conteúdo também fica-lhe externo. Todo conteúdo é indiferente à vontade *enquanto* vontade, e, assim, enquanto liberdade.¹⁹

É claro que algum conteúdo pode interessar ao sujeito, porque seus impulsos naturais o impelem a querer isso ou aquilo.²⁰ Quando o sujeito tem fome, a possibilidade de concentrar a sua vontade em ir ao restaurante não é indiferente da possibilidade de concentrar sua vontade em ir a um concerto de Mozart. Mas, assim, a vontade recebe seu conteúdo e assim sua determinação daquilo que de tudo *não* é livre, isto é, dos impulsos naturais. Assim, a vontade livre só é *servidora* a algo que em si não é livre de tudo. Mas ser servo não é ser livre – tanto mais ser servo de algo que, por sua vez, não é livre. Logo, se a própria liberdade só é servidora (a algo que, por sua vez, não tem liberdade), então a vontade livre de fato não existe como vontade livre, mas como vontade subjugada.

Há ainda uma razão logicamente mais coercitiva que essa, porque a mera liberdade de escolha não pode ser a liberdade verdadeira. É que a liberdade assim concebida entra em contradição direta com o primeiro conceito de liberdade.²¹ Se liberdade, agora, consiste em dar conteúdo à vontade, em fixar a vontade a uma coisa só, se a liberdade, então, consiste em decidir,²² no livre arbítrio,²³ aí ela é exatamente a destruição do *ser ilimitado* da vontade. Desta forma, a liberdade significaria o próprio perder a liberdade. Efetivando a escolha, perdemos a possibilidade de escolher. Só renunciando à liberdade é que temos liberdade. Enquanto a liberdade for apenas concebida como possibilidade, por conseqüência lógica essa possibilidade cada vez se destrói, quando a liberdade é realizada. Na liberdade

¹⁶ Cf. *ibid.*

¹⁷ Cf. § 9.

¹⁸ Cf. § 10 nota, § 14, § 16.

¹⁹ § 15.

²⁰ Cf. § 11.

²¹ Ela é a sublimação da liberdade abstrata, cf. § 6 nota.

²² Cf. § 12, 13.

²³ § 15.

efetivada, a possibilidade não existe mais. Mas como a liberdade somente existe na possibilidade, ela mesma é destruída na sua própria realização.²⁴

Para chegar à *realidade* da vontade livre, temos que, primeiramente, incluir o próprio conteúdo da vontade nas nossas reflexões e, em segundo lugar, concebê-la como realidade e não apenas como possibilidade. As duas exigências estão ligadas entre si. Quando se cumpre uma, cumpre-se, automaticamente, a outra. A liberdade não pode ser realidade, enquanto o conteúdo for indiferente à vontade livre como tal, porque, desta forma, a liberdade chega, ao máximo, a uma possibilidade de conteúdo. E a vontade chega apenas a uma potência do Eu de escolher algo. Mas como mera *possibilidade* de um conteúdo, a liberdade se perde em cada conteúdo real. Por outro lado, se houver um conteúdo para a liberdade, que não lhe seja externo e estranho, mas que, de alguma maneira, seja um conteúdo dela própria, neste caso a vontade poderia ser vontade real, i. é, vontade atual e efetivante neste conteúdo, sem com isso perder a liberdade. Mas se a vontade se torna livre no próprio efetivar-se, a própria liberdade se realiza nessa vontade e deixa de ser somente possibilidade.²⁵

Mas qual seria tal conteúdo, no qual a liberdade não se aliena a si mesma? Logicamente só há *um* tal conteúdo, que não é estranho à liberdade. É a própria realidade da liberdade, a própria vontade livre. O conceito verdadeiro da liberdade é a "vontade livre que quer a vontade livre".²⁶ A verdadeira autonomia do sujeito consiste somente no querer a si mesmo como autônomo, no determinar-se como livre.²⁷ Como sempre em Hegel, a verdade só é atingida, quando chegamos ao auto-relacionamento plenamente esclarecido da coisa em questão. A verdade da

²⁴ Cf. § 15, § 17. M. Riedel (l.c. 28s) explica essa problemática à base dos conceitos aristotélicos de *poiesis* e *praxis*. A *poiesis* é aquela ação que no seu resultado é apagada, como, p. ex., a construção de uma casa; a *praxis*, pelo contrário, se efetiva no seu fim e o seu fim já está presente no ato, como, p. ex., no cantar.

²⁵ Cf. § 22.

²⁶ § 27.

²⁷ Cf. § 23. Não entendo bem por que alguns intérpretes da filosofia hegeliana vêem a necessidade de uma interpretação elaborada e complicada dessa auto-relacionalidade da vontade livre. Essa pode ser feita, p. ex., a partir da distinção de "1st and 2nd order volitions" de Harry Frankfurt. A. Honneth (l.c. 26), p. ex., pensa que a "vontade livre que quer a vontade livre" pode ser entendida em (apenas) dois sentidos: 1. como imperativo categórico kantiano *mais* a motivação para a realização dele ou 2. como autodeterminação individual que está situada na estrutura motivacional natural do homem e que deve ser desenvolvida em seguida. A situação é bem mais simples (e não "mais complexa", como Honneth diz l.c. 24). Como o conhecer, o querer também sempre está relacionado a um objeto. Ele sempre tem conteúdo. Este objeto e este conteúdo podem ser ele mesmo, porque o espírito e, com ele, o conhecer e o querer – e também a liberdade – são *idéias* e como tais podem ser objetos do pensar e, assim, do querer. Deste modo, a vontade livre pode livremente querer a si mesma, numa simples auto-relação. É verdade que essa auto-relação se realizará, em seguida, em formas específicas e até em formas exteriores ao sujeito individual como no direito formal. A *realização* da "vontade livre que quer a vontade livre" no espaço e no tempo e na história é, de fato, complexa e intrincada. Mas tanto mais é importante compreender que a *idéia* da liberdade prática para Hegel é bem simples. É a idéia de liberdade mais simples possível, porque, como totalmente autocondicionada, não precisa incluir a definição de condições exteriores nem pressupõe uma teoria ética como a kantiana ou uma antropologia de "estruturas motivacionais naturais", como Honneth afirma.

liberdade consiste na vontade livre que “tem a si mesma como conteúdo, objeto e fim”.²⁸

Realização da liberdade no mundo

Isso já seria um bom resultado final para algum outro filósofo. Para Hegel, porém, é apenas o início. É o início do falar verdadeiramente de liberdade. Como sempre no sistema de Hegel, chegar à compreensão do auto-relacionamento, da autoconsciência, da auto-reflexividade, apenas significa ter chegado ao ponto de partida adequado para uma investigação científica e verdadeira do assunto. Essa investigação se dá, outra vez, num desenvolvimento diferenciado e complexo da coisa em questão, num proceder vasto e sistemático de reflexão. Aqui não posso expor todo o caminho que o pensamento tem que percorrer, segundo Hegel, para, finalmente, compreender completamente a sua liberdade. É este o desenvolvimento da filosofia do direito que, por sua vez, faz parte da filosofia do espírito no sistema de Hegel. A seguir, quero apenas explicar algumas características básicas dos estágios sucessivos e, em seguida, o resultado, ao qual Hegel finalmente chega.

Primeiramente, porém, quero chamar a atenção para a seguinte questão: por que tem que haver mais um prosseguimento, mais um desenvolvimento e uma explicação da liberdade? A resposta é: com a auto-relacionalidade da vontade livre já temos a forma verdadeira da liberdade, mas ainda apenas a forma abstrata, vazia.²⁹ Deve-se ainda perguntar: o que seria isso que a vontade livre quer, quando ela quer a si mesma? A pura auto-reflexividade é vazia e colapsa, se não houver uma determinação interna daquele que reflete sobre si mesmo. Mas o que seria um tal conteúdo interno da auto-reflexão? Outra vez é evidente que este conteúdo não pode vir de fora, mas tem que nascer dentro da auto-reflexão do sujeito. Isso só pode acontecer, se o próprio refletir, i.é, se o próprio espírito em si mesmo é algo determinado, que pode ser pensado, se ele tem estrutura.³⁰ Mas essa estrutura, de acordo com Hegel, a auto-reflexão da vontade livre evidentemente tem. Ela só pode querer a si mesma enquanto tem conhecimento de si mesma. E a vontade tem esse conhecimento no *pensar*, ao qual ela está intimamente ligada. Mas o pensar é estruturado em si mesmo, ele tem conteúdo por si mesmo. Esse conteúdo é a lógica, as formas e as regras do pensar. Só nelas e por elas é que o auto-relacionamento compreensivo da autoconsciência se constrói. Por isso, o sujeito encontra sua liberdade primeiramente na lógica, quando compreende a autonomia do seu próprio pensar.³¹ E, com isso, para oferecer pelo menos uma observação

²⁸ § 21. Somente a essa vontade Hegel reserva o título “vontade livre” no sentido pleno. Nas formas anteriores da vontade, ela na verdade não era livre. Não abordarei aqui essa diferenciação terminológica, para simplificar a exposição.

²⁹ Cf. § 27.

³⁰ Cf. § 28.

³¹ A liberdade tem, para Hegel, um fundamento lógico e assim apriorístico. Como a liberdade determina seu fim na auto-relação, a finalidade da liberdade também é determinada *a priori*. O processo da auto-realização da liberdade efetiva-se na história. Mas com isso a liberdade não se torna algo histórico, antes, pelo contrário, o processo histórico se torna algo, que, atrás das suas acidentalidades,

crítica, desde início, Hegel concebe a liberdade mediante a intelectualidade do sujeito. No fim, subjuga a vontade ao pensar.

Mas não vivemos apenas num âmbito lógico, no reino do pensamento puro. Vivemos neste mundo, vivemos no espaço e no tempo, vivemos na multiplicidade contingente das coisas e na história. Por isso, é preciso, não apenas contemplar a vontade livre na sua pura abstração ideal, mas também refleti-la na sua inserção no mundo contingente e histórico. Hegel desenvolve essa reflexão na sua “filosofia do espírito”, porque espírito, para Hegel, é exatamente este pensar livre, que está situado no mundo.

O “direito abstrato”

Aqui surge, então, a seguinte pergunta: como é que a vontade livre quer a si mesma *no mundo*, em meio às coisas, aos relacionamentos e aos acontecimentos contingentes, no espaço e no tempo? E como o problema básico do auto-relacionamento da vontade consiste em ele não ficar vazio e se dissolver no nada, surge a questão: como a vontade livre pode ter um conteúdo próprio *neste mundo* ou como um conteúdo da vontade se torna realidade objetiva no mundo?³² A forma de a vontade livre existir no mundo, i. é, a forma de ela “ser-aí”,³³ segundo Hegel, é o *direito*. A vontade como tal significa um dever. Se *eu* quero algo, o que quero, então, na minha perspectiva subjetiva, *deve* ser assim. Se agora este tipo de dever é ampliado para além da perspectiva subjetiva e se este dever tem vigência geral e existe como fato objetivo no mundo, falamos, então, em “direito” ou “lei”. Por isso, a teoria da liberdade neste mundo, para Hegel, é primeiramente a filosofia do direito.³⁴ Para o indivíduo, tal direito é tanto algo positivo – o direito que ele tem a algo – quanto algo limitativo – uma lei ou um dever, que ele tem que respeitar.³⁵ Mas isso não fere a liberdade do indivíduo, se compreendemos que a liberdade, como *realidade*, apenas existe nesta forma, i.é, no ser-aí *objetivo* da vontade e, portanto, do dever e se compreendemos que a realidade do direito, i.é, o ser-aí objetivo da vontade livre geral, é a realização da liberdade do próprio indivíduo. Só o indivíduo que ainda não compreendeu sua própria racionalidade (e isso é: sua própria essência mais íntima), na qual ele nunca é apenas individualidade isolada, mas participa no universal, pode pensar que a existência do direito e da lei como tal já fere sua liberdade.

Por enquanto só falamos do direito como *forma* geral. Naturalmente perguntamo-nos agora: qual deve ser o *conteúdo* do direito, quais devem ser as *determi-*

é dirigido e impulsionado por uma necessidade apriórica. Neste ponto, não concordo com M. Riedel, que reduz a idéia hegeliana da liberdade a um produto do processo histórico (l.c. 40, 203-222); além disso, reduz a dialética hegeliana a um método (ou uma seqüência de métodos) de crítica (à tradição e às ideologias dos poderosos, l.c. 206) e, por fim, reduz o Eu a uma realidade histórica no tempo (cf. 221).

³² Cf. § 41.

³³ § 29.

³⁴ Cf. § 29, 30, Enc § 486.

³⁵ *Ibid.*

nações concretas das estruturas jurídicas e éticas, para que a vontade livre possa entender-se a si mesma nelas. O primeiro passo do sujeito livre, no processo de dar conteúdo ao direito – e, assim, de dar conteúdo a si mesmo como vontade objetivada na esfera de espaço e tempo – dá-se no relacionar *imediatamente* coisas do mundo a si mesmo. Isto é, o sujeito efetiva sua liberdade ao vincular coisas a si, ao subjugá-las ao Eu, enfim, ao apropriá-las.³⁶ O aparecimento imediato e inicial da liberdade no mundo é a potência do indivíduo de ter propriedade. O conceito da propriedade já é superior ao conceito da livre escolha, uma vez que, na escolha, a liberdade desaparece. Querendo algo escolhido, a vontade ou não tem o desejado, e, então, continua querendo ou ela tem o que deseja, mas, com isso, não está mais querendo, e, por isso, não existe mais *como vontade*. No conceito da propriedade, a vontade tem uma relação estável com seu objeto. A propriedade fica continuamente ligada ao sujeito, ela é um conteúdo permanente da vontade, algo ao qual ela está relacionada sem deixar de ser vontade atualmente querendo.³⁷ Essa relação estável a coisas e circunstâncias no mundo, então, é compreendida como primeira forma do direito. Desta maneira, a liberdade ganhou, no direito concreto, um conteúdo permanente, garantido e geral neste mundo.

O conceito da propriedade e do direito já contém uma característica básica da lógica e com isso, seguindo Hegel, uma característica do próprio pensar, do próprio espírito, a característica da *universalidade*.³⁸ O espírito somente encontra a si mesmo em determinações universais, porque sua própria essência, a lógica, é algo universal e incondicionado. Por isso, o *conceito*, a *idéia* do direito – não necessariamente as instâncias históricas dele – já contém exatamente isso. O direito é geral, ele é único para todos. E o conceito do direito contém a idéia da *incondicionalidade*. O direito deve ser respeitado *por si mesmo*, independentemente de outros fatores. Neste sentido, a exigência anteriormente explicada é cumprida. A vontade livre agora tem um conteúdo, que na sua forma é adequado ao espírito. Ela pode efetivar-se a si mesma e, assim, saber se mesma e querer a si mesma neste conteúdo. A liberdade encontrou sua realização no mundo.

É importante destacar que, desta forma, a liberdade real, desde o início, está ligada ao dever e ao ético num sentido amplo. Reconhecendo a minha liberdade na realidade do direito, reconheço o direito como algo geral,³⁹ i.é, eu o reconheço, desde o início, não apenas como *meu* direito, mas como o de qualquer pessoa. A liberdade, para Hegel, somente pode ser real, somente consegue não ser vazia e dar-se um conteúdo adequado, quando reconhece a liberdade do outro e as estruturas gerais determinadas, i. é, as estruturas jurídicas que vinculam os indivíduos.⁴⁰

³⁶ § 44.

³⁷ Cf. § 45.

³⁸ Cf. § 24.

³⁹ Cf. Enc § 485.

⁴⁰ Cf. § 36, Enc § 490.

A diferença em relação à concepção mais comum é pequena, mas importante. Normalmente se acha, que *primeiramente* o indivíduo tem liberdade e quer efetivar sua vontade. Se ele estivesse sozinho no mundo, não precisaria de mais nada. Só quando ele se depara com o fato de que há outros seres livres que igualmente querem efetivar sua vontade, descobre que a vontade do outro pode colidir com a sua. A partir disso, então, os sujeitos livres entendem a necessidade de, mutuamente, reconhecerem suas vontades e de as submeterem a regras gerais. Para Hegel, no entanto, não é assim. O espírito que não chegou ao conceito do direito, o indivíduo que não chegou à compreensão do reconhecimento geral da liberdade ordenada, não chega a ser livre de tudo. A vontade livre deste espírito ainda não encontrou sua realização neste mundo e, assim, essa vontade livre mesma não é real de tudo.

A liberdade apenas existe realmente, enquanto o conceito do espírito livre não fica restrito ao sujeito individual, mas tem uma existência objetiva no mundo, neste caso específico, na propriedade particular. Com isso, a realidade do próprio espírito livre deixa de ser somente subjetiva e passa a ser *espírito objetivo*. Na esfera do direito, o espírito tornou-se objetivo e, por isso, pode ser objeto para *si mesmo* na própria realidade contingente. Com isso, a liberdade se realiza como vontade livre que quer a vontade livre.⁴¹

A “moralidade”

Essa realização da liberdade no direito à propriedade é um direito meramente abstrato e formal.⁴² Nessa forma, o conceito da liberdade ainda está longe de ser completo. Já a intuição nos indica que a mera propriedade nunca pode ser o cumprimento pleno da liberdade. Segue-se, então, na *Filosofia do direito*, uma longa sucessão de formas do espírito objetivo, que aqui exporei apenas resumidamente. De uma coisa formal, externa, o direito passa a ser algo internalizado no indivíduo, uma coisa que mora em seu coração.⁴³ Essa é a *moralidade* no sentido hegeliano. Hegel reserva este termo à concepção individualista, subjetivista da ética, que ele atribui ao cristianismo e, na sua forma superior, a Kant. E esse é um dos pontos mais conhecidos da filosofia prática de Hegel: o fato de criticar essa “moralidade” e querer substituí-la, ou melhor, suprássumi-la pela *eticidade*, um conceito novo que ele introduz (novo, evidentemente, não pelo termo, mas pelo conteúdo ou, mais exatamente, pela diferenciação da moralidade). Antes, porém, de entrar nessa crítica é importante ver o valor que a moralidade tem na perspectiva de Hegel. A moralidade não é simplesmente rejeitada. Pelo contrário, em primeira instância, ela assinala um grande progresso.⁴⁴ A moralidade é um conceito mais

⁴¹ Cf. Enz §§ 483-486.

⁴² § 33, 40.

⁴³ § 104-114.

⁴⁴ Cf. também J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, em: I. Fetscher (org.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, 322-351, 324-326.

elevado do que o direito formal. Ela contém um ganho em comparação a ele. E este ganho é preservado no desenvolvimento posterior, mesmo na eticidade. Con-vém ainda lembrar que a supressão hegeliana, a famosa "Aufhebung", também tem o sentido de "preservar" e "guardar".

Com a internalização do conceito do direito e da diferença entre direito e injustiça, começa a consciência moral e com isso a consciência da responsabilidade moral. Antes, na esfera do direito formal, os indivíduos apenas eram *peçoas* jurídicas. Eram simples portadores de direitos, negociadores de direitos e obedecedores ou violadores de direitos. Eles não agiam na consciência reflexiva de um valor intrínseco aos seus atos. Só bem no final do desenvolvimento do direito formal, aparece a necessidade de haver *algum* julgamento e *algum* juiz em casos de injustiça.

Na moralidade, o indivíduo se torna juiz dos seus próprios atos. E apenas assim nasce uma consciência refletiva desses atos, na qual eles têm uma qualidade moral. Essa consciência é a consciência da responsabilidade. Somente com isso, somente na moralidade, a *peçoas* da esfera do direito formal torna-se *sujeito*. Diferentemente de um juiz que, no tribunal, condena atos de injustiça de um criminoso, o sujeito moral, 1. julga seus próprios atos, 2. julga (pelo menos possivelmente) qualquer ato seu, e não apenas atos que foram acusados de ilegítimos (i. é, qualquer ato de um sujeito pode ser julgado pelo valor moral dele e qualquer ato (livre) de um sujeito cai na responsabilidade dele), 3. julga antecipadamente, antes de agir, em sua consciência, e não como reação a algum ato já realizado. Evidentemente, o alcance do sujeito moral é uma grande aquisição no desenvolvimento da autoconsciência do espírito e um grande progresso no entendimento da liberdade. Essa aquisição, a internalização da consciência do justo e da atitude subjetiva diante dele, é fundamental. Ela jamais será perdida nos demais desenvolvimentos do espírito objetivo. Mesmo na eticidade este aspecto da atitude, do saber si mesmo e de posicionar-se mesmo diante de uma realidade normativa, será conservado.

Mas qual é, então, a deficiência da moralidade?⁴⁵ Uma razão prática que retira da objetividade do direito positivo a internalidade do sujeito individual, uma liberdade que se baseia apenas na reflexão subjetiva, necessariamente perde a dimensão objetiva, a dimensão da realidade ou do conteúdo positivo da liberdade. Essa consciência da liberdade recai no formalismo, que já foi superado pela fórmula da "vontade livre que quer a vontade livre". Ou melhor, a moralidade é aquela interpretação dessa fórmula, na qual a liberdade apenas consiste no processo perpétuo de reflexão do sujeito livre sobre sua liberdade e, assim, sobre sua responsabilidade. A moralidade consiste apenas neste processo crítico de avaliação. E como essa avaliação não se pode referir a uma base externa, os critérios podem ser apenas determinações do próprio processo avaliador, i. é, critérios procedimentais.

⁴⁵ Uma oportuna análise da crítica hegeliana à moral kantiana na *Fenomenologia do espírito* foi feita por Marcos Lutz Müller, A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores, em: *Veritas* 43 (1998), 927-959, 933-941.

A fórmula mais elevada e mais clara de um tal critério, para Hegel, é o imperativo categórico de Kant: "Age de tal forma que a máxima da tua vontade possa em qualquer instância ao mesmo tempo valer como fundamento de uma legislação universal".⁴⁶ Esse imperativo é livre de qualquer conteúdo, ele é puramente formal. Hegel argumenta que a partir dele é impossível chegar a uma "doutrina de deveres imanente",⁴⁷ a um conteúdo próprio da liberdade. E a referência a deveres e valores externos (i. é, externos à reflexão subjetiva do indivíduo) não pode ter validade moral, porque na *moralidade* qualquer normatividade está baseada somente no princípio da liberdade individual. O que este princípio não pode fornecer não tem base racional nesta esfera da teoria da prática. E como o princípio da liberdade subjetiva fornece apenas critérios formais procedimentais, a moralidade permanece, em última instância, sem qualquer conteúdo.⁴⁸ A moral existe apenas na *consciência* do sujeito, na sua auto-reflexão diante da questão do bom. Dessa forma, o ético não tem realidade própria, não tem objetividade.

Há também um aspecto prático deste defeito da moralidade. O indivíduo que compreende sua liberdade e, com isso, compreende a si mesmo sob este conceito, encontra-se num processo interminável de exame de consciência. Sempre precisa refletir se a sua atitude é, de fato, moral ou não. Sempre e em qualquer instância precisa verificar se sua máxima realmente pode servir como fundamento de uma legislação geral. Essa avaliação formal *necessariamente* nunca chega a um fim, porque nunca chega a um conteúdo legítimo. É como um balde sem fundo. E o que acontece com um sujeito que se encontra nesta reflexão perpétua? Ele se sente deprimido, preso e sem liberdade. A consciência moral, afinal, é sempre consciência da própria insuficiência.

A superação da moralidade

A crítica de Hegel à ética kantiana foi apresentada e repetida muitas vezes. (É evidentemente os kantianos reagiram a essa crítica.⁴⁹) Aqui os intérpretes da filo-

⁴⁶ *Crítica da razão prática*, § 7.

⁴⁷ § 135 nota.

⁴⁸ Allen Wood observa que essa crítica já foi articulada por Fichte (Hegel's Ethics, em: ed. F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, 211-233, 223).

⁴⁹ A principal resposta kantiana é, expresso brevemente, que a teoria de Kant tem uma pretensão muito mais modesta do que a teoria hegeliana. Ela se contenta em ser uma teoria *crítica* e formal. A teoria kantiana não visa ser mais que isso. Por isso, não é justo censurá-la por não chegar a ser mais do que isso (cf. Maria de Lourdes A. Borges, l.c. 147 s). A isso Hegel responderia que a teoria kantiana, afinal, não é tão modesta. Ela não se contenta em *ela mesma* ser apenas uma teoria crítica e transcendental. Ela afirma que *nenhuma* teoria filosófica pode chegar a ser mais do que isso. A razão, tanto teórica como prática, pode deduzir apenas condições universais e assim formais da realidade, constata Kant. Nisso ela tem seu limite. É essa limitação que Hegel critica. No campo da filosofia prática, essa limitação significa, segundo Hegel, que o imperativo categórico nunca pode ter um conteúdo que seja adequado à liberdade e à razão. Qualquer conteúdo introduzido pelas máximas vem de fora e, por isso, não é próprio do sujeito livre. Desta forma, o sujeito nunca é livre nas suas máximas e nunca tem garantia delas. Sempre permanece na insegurança. Hegel critica Kant não por *ele mesmo* ser modesto, mas por obrigar a *razão* a ser tão "modesta" que ela nem pode plenamente relacionar-se consigo mesma e, com isso, não pode *ser* plenamente ela mesma. A

sófia hegeliana não vêem muitos problemas.⁵⁰ Em contrapartida, os mesmos intérpretes vêem grandes dificuldades na superação da moralidade que Hegel propõe. Isso parece um pouco estranho, porque a transição da moralidade à eticidade é uma consequência imediata dos defeitos da moralidade. Para compreender essa transição, porém, é necessário considerar que, na moralidade, não existe apenas o princípio da reflexão subjetiva, i. é, o princípio da consciência (moral), exposto acima. Existe também um princípio complementar, um princípio da meta do processo, um princípio orientador, um princípio do objetivo do raciocínio moral. Esse princípio apresenta o lado da objetividade da moralidade, o lado do conteúdo em contrapartida à forma. O problema é que este princípio, mesmo sendo princípio da objetividade e do conteúdo, permanece, por sua vez, apenas formal na esfera da moralidade. Apresenta apenas a *forma geral* de um conteúdo moral. Este conceito complementar é o *Bem*.

Pelo processo da reflexão moral na "consciência", a relação dele com o princípio do bem é necessária e essa relação é-lhe sempre imanente. O imperativo categórico somente pode ser ativado, se já houver uma intenção de agir e uma máxima subjacente a essa intenção. Essa máxima, como tal, já contém o conceito de um valor. A máxima "dizer sempre a verdade", p. ex., contém a verdade como bem valioso. A máxima "não dizer a verdade, se uma mentira pode salvar a vida de um inocente" contém como bens a verdade e a vida. O exame, seguindo as regras procedimentais do imperativo categórico, apenas pode ser realizado, se houver algo bom. Ele tem uma relação *formal* necessária à existência de um bem moral. Mas ele não tem uma relação necessária com qualquer bem concreto. O imperativo categórico não pode decidir se a verdade é um bem ou não. Somente se já foi decidido que a verdade é um bem, o imperativo categórico pode conduzir a conclusões, como, p. ex., que uma mentira para salvar a vida de um inocente não é permitida (esse é o famoso exemplo de Kant).

Em Kant, porém, há pelo menos *um* bem absoluto, que é deduzido da própria liberdade subjetiva: trata-se do valor absoluto do próprio sujeito livre. Kant apresenta isso em sua segunda formulação do imperativo categórico. Mas mesmo este "conteúdo moral intrínseco" permanece apenas formal, porque o sujeito, fim em si mesmo e bem em si mesmo, é somente o sujeito transcendental. Para se passar do sujeito transcendental enquanto bem para a pessoa real enquanto bem, seria preciso determinar o sujeito além da sua subjetividade transcendental. E isso é impossível numa teoria formal da ética.

Mesmo assim, na segunda formulação do imperativo de Kant já encontramos uma pista para aquela superação da moralidade que Hegel visará. Mas primeiro precisamos compreender por que deve haver uma tal superação. Já vimos que à moralidade falta conteúdo e que o sujeito se sente deprimido nela. Mas essas

razão e com ela a vontade livre não *podem* se contentar com a teoria kantiana, porque essa conduz a razão a um conflito insolúvel interno, i. é, a uma contradição consigo mesma. Uma contradição, porém, a razão não pode aceitar.

⁵⁰ Cf. H. Schnädelbach, l.c. 244.

foram observações externas. Há uma razão interna para superar a consciência moral e o bem formal. Esses dois princípios contêm em si mesmos o dever da concretização, da determinação específica e, com isso, da objetivação. O imperativo categórico contém *em si* a orientação de chegar a um resultado concreto e definitivo, mas ele mesmo, na verdade, impede que esse fim seja alcançado definitivamente. E o conceito do Bem formal como ponto de referência do imperativo categórico contém *em si mesmo* a exigência de que a forma geral do Bem seja concretizada num bem específico. Nos próprios conceitos da consciência moral e do bom abstrato, encontra-se a necessidade de superá-las.⁵¹

Não é difícil imaginar essa superação. O bem abstrato e a consciência moral são complementares. Um já contém o que falta ao outro. Falta apenas juntar ambos. O bem abstrato contém a objetividade e a universalidade substancial. Faltam-lhe a determinação específica e o princípio dessa determinação. A consciência é o princípio abstrato do determinar, que ainda não tem a universalidade e a objetividade das suas determinações concretas (essas permanecem sempre subjetivas, presas ao raciocínio individual).

Agora, diz Hegel, devemos apenas compreender que o bem abstrato e a consciência moral, na verdade, *já estão integrados* um no outro. São juntados no *pensar* do sujeito. Ambos são realidades espirituais, existem num só espírito. Falta apenas compreender que este espírito *mesmo* é o bem real e concreto. E ele mesmo é o princípio determinante e ordenador. Ele mesmo tem a si mesmo como "conteúdo, objeto e fim", como vimos na explicitação da vontade livre. E ele mesmo realiza a diferenciação e concretização deste "conteúdo, objeto e fim" a um sistema racional.⁵²

Esta objetivação própria do espírito livre já apareceu antes. Era, em primeira instância, o direito formal. Com a superação da moralidade, voltamos ao conceito do direito, i.é, ao conceito de uma realidade normativa dada por si. Mas, na supressão hegeliana, o superado também é conservado. Na superação da moralidade, conservamos o aspecto da subjetividade moral, da consciência ética, do saber e compreender da normatividade e da responsabilidade. Conservamos, enfim, o momento da *atitude subjetiva* (subjektive Gesinnung). Isso faltava ao direito normal e fez necessária a superação dele. Dessa forma, os conceitos do direito formal e da moralidade mostram-se complementares. Um fornece o que falta ao outro. Agora, com a supressão da moralidade e a recuperação da idéia do

⁵¹ H. Schnädélbach (l.c. 244) pensa que a união do bem e da consciência já esteja estabelecida pelo fato de ambos serem abstratos, vazios e assim defeituosos. Isso evidentemente não seria base suficiente para identificar os dois. Mas a defeituosidade do bem e da consciência é apenas a razão por que ambos precisam ser superados e por que o pensar não pode parar neles. A união dos dois e com isso o a sua complementação mútua é realizada na identidade da *subjetividade*, que é tanto o bem universal como o raciocínio e a atitude individual.

⁵² §141.

direito, ambos são unidos. O conceito dessa união é a famosa “eticidade” hegeliana.⁵³ A eticidade é “a atitude subjetiva, mas ao direito que é por si mesmo”.⁵⁴

A “eticidade”

Qual é, então, o conteúdo da eticidade? É o sistema racional do próprio espírito.⁵⁵ O espírito é seu próprio bem absoluto (semelhante à segunda formulação do imperativo kantiano). Mas “espírito” não é apenas “sujeito transcendental”. Espírito é o Eu pensante junto com todas as determinações próprias do pensar, i. é, junto com todo o sistema da lógica. E espírito também é o Eu querendo, a vontade livre com todas as determinações implicadas neste conceito e que foram explicitadas na “Filosofia do Direito” como direito, contrato, moralidade, responsabilidade, bem, consciência etc. O conceito do espírito compreende também sua existência em espaço e tempo, i. é, as necessidades e impulsos naturais que sustentam essa existência. Tudo isso torna-se eticidade, quando for penetrado pelo próprio espírito, ordenado e purificado pela razão e compreendido na autoconsciência. O resultado é um *sistema*, um todo estruturado, fundado e coerente. A eticidade é o “sistema racional das determinações da vontade [livre]”⁵⁶ que são os impulsos – os impulsos naturais, espirituais e sobretudo (e antes de tudo) o impulso da liberdade a si mesma, o impulso da “vontade livre que quer a vontade livre”.⁵⁷

⁵³ Uma análise detalhada deste termo e do conceito do “costume” (ambos são semelhantes no alemão, *Sittlichkeit / Sitte*) foi feita por Lu De Vos, *Sitte. Ein Problem der Hegelschen Rechtsphilosophie*, em: *Hegel Jahrbuch 1993/1994*, ed. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, Berlin 1995, 383-390, 384-386.

⁵⁴ § 141 nota. Por isso não é bem exato chamar a *Filosofia do direito* de uma “ética das instituições” (“Institutionenethik”; cf. H. Schnädelbach, l.c. 248). É verdade que, no capítulo “eticidade”, Hegel fala das instituições da sociedade e do Estado. Mas, primeiramente, é preciso entender este termo num sentido amplo. “Instituições”, para Hegel, não são apenas o governo, a polícia, as corporações etc., mas também a família, as leis e os deveres do cidadão. O termo “ética das instituições” pode conduzir a mal-entendidos. Em segundo lugar, o que constitui a esfera da eticidade não são tanto as instituições particulares, mas o seu *sistema*, a organização racional do todo. Este todo é primeiro a família, depois a sociedade civil e por último o Estado. Por isso, seria melhor chamar a teoria de Hegel de uma “ética do Estado” ou, mais genericamente, uma “ética sistêmica”. Em terceiro lugar, as instituições reais e objetivas representam apenas um momento da eticidade. O outro momento é a atitude subjetiva. Somente a união das duas esferas, do objetivo-universal e do subjetivo-individual, constitui a eticidade. Desta maneira, o nome correto da filosofia prática hegeliana seria “ética da eticidade”. Isso evidentemente é um título menos original do que a invenção de termos novos, mas permanece mais fiel a Hegel.

⁵⁵ Cf. §27.

⁵⁶ §19.

⁵⁷ Evidentemente “impulso” (Trieb) na *Filosofia do direito* não significa apenas “impulso natural”. “Impulso” não é o oposto de decisão racional e deliberada. Mesmo o impulso natural já é racional, só que o próprio sujeito ainda não tem consciência de sua racionalidade. O impulso natural tem a função de assegurar a sobrevivência do indivíduo e da raça, e isso é racional. Por isso, a “purificação” dos impulsos se dá, para Hegel, sobretudo através da sua reflexão e conscientização. Como o termo “impulso” não significa algo oposto à razão, ele também pode servir para denotar os ímpetus internos da própria razão, como o “impulso” à verdade ou o “impulso” à liberdade. É importante ter clareza sobre este uso amplo do termo, porque somente neste sentido do termo “impulso” pode ser dito que toda a *Filosofia do direito* é a compreensão e explicação dos *impulsos* como o sistema ra-

Onde encontramos este sistema? Onde ele tem realidade e objetividade independente do indivíduo subjetivo? Onde é que a satisfação e a realização dos nossos impulsos e necessidades, tanto naturais como espirituais, têm sua garantia e efetivação em um sistema, em um todo estruturado e ordenado? Encontramos isso nas estruturas sociais. De uma relação interpessoal nasce nossa existência biológica e numa comunidade natural crescemos. Num sistema econômico e cultural, cuidamos das nossas necessidades naturais e culturais e nele encontramos as possibilidades da nossa própria atividade produtiva, seja ela material, cultural ou auto-expressiva. Num sistema político, encontramos a realização da nossa liberdade prática propriamente falando. Nas estruturas sociais, nossa identidade se realiza. Nessas estruturas, somos, não apenas pessoas jurídicas ou sujeitos transcendentais, mas sujeitos concretos, individuais e espirituais.⁵⁸

Este é o primeiro momento da eticidade, ou seja, a realidade concreta da liberdade. Este é o aspecto do “direito”, da objetividade existente no espaço e no tempo, que agora, porém, não é mais formal, mas completado de conteúdo pelo próprio espírito. O outro momento da eticidade procede da moralidade. O sistema racional das estruturas sociais não somente *existe* por si. Também é *compreendido* em e por si pelo espírito. Não é algo morto e fixo, mas vive na consciência dos sujeitos. E esses, por sua vez, encontram neste sistema não uma realidade qualquer, mas sua própria realidade, a explicitação racional da sua própria vontade livre. Desta forma, a consciência do ético é autoconsciência da liberdade. De um lado, o sujeito sabe o ético como autoridade absoluta e independente. Por outro lado, ele sabe o ético como realidade própria e realização da sua essência mais íntima. Ele tem seu auto-sentimento (Selbstgefühl) nele.⁵⁹

Sentido e formas da eticidade

Com a eticidade Hegel chegou a uma estrutura *objetiva* do espírito, que os próprios *sujeitos* realizam no seu viver e que estes *sujeitos* compreendem como sua própria *objetividade*. Essa estrutura não é mais abstrata como o direito formal, porque inclui a característica do segundo passo, a moralidade.⁶⁰ Inclui o sujeito individual na efetivação da sua própria existência. E, ao mesmo tempo, resgata o momento do direito formal, a existência objetiva, intersubjetiva e real das estruturas gerais. Essa forma plena do espírito objetivo e, assim, da liberdade se encontra nas *estruturas* interpessoais e na *consciência* subjetiva de ser membro deles: primeiramente na *família* e no *amor*, respectivamente; depois na *sociedade*

cional das determinações da vontade (§ 19). Às vezes, parece que alguns intérpretes não observam isso.

⁵⁸ §144, 145.

⁵⁹ §146, 147.

⁶⁰ Cf. Denis Rosenfield, *Politique et liberté*. Structure logique de la *Philosophie du droit* de Hegel, Paris 1984, 157 s.

civil e na consciência de *honra e solidariedade* da classe civil; e finalmente no *Estado e no patriotismo*.⁶¹

A *família* é a comunidade da qual o indivíduo participa por laços naturais. Este laço, no fundo, é o amor, que cria estruturas objetivas intersubjetivas.⁶² São ligações conscientes e, assim, espirituais, mas ainda não são refletidas como tais, ainda aparecem como naturalmente dadas. Na *sociedade civil*⁶³, essas estruturas intersubjetivas já tomam formas concretas e postas, i.é, formas refletidas. São as estruturas da lei, da justiça, da polícia, das instituições e corporações civis, do mercado e dos contratos. A sociedade civil representa a organização racional da vivência de cada indivíduo. Ela contém as estruturas racionais para satisfazer as necessidades naturais dos indivíduos em conjunto: a organização da produção e da distribuição. E contém também as estruturas para satisfazer as necessidades espirituais dos indivíduos, nomeadamente, da sua liberdade: a garantia dos seus direitos através do sistema jurídico e da polícia.⁶⁴

A estrutura do *Estado*, por fim, faz com que a comunidade racionalmente constituída dos indivíduos possa existir e agir como um todo, como um indivíduo por seu turno. O Estado faz com que essa comunidade possa existir e agir como um só espírito do povo. Com isso, a própria comunidade, o todo racionalmente estruturado, se torna, por sua vez, "sujeito livre". Como Estado, a comunidade dos espíritos individuais tornou-se agente soberano, tornou-se vontade livre que se quer a si mesma. Logo, os espíritos individuais formam, de certo modo, um só espírito, eles constituem a realidade de um sujeito próprio.⁶⁵

Liberdade e comunidade

O indivíduo é livre na comunidade com outros indivíduos. O mais livre não é o Robinson Crusoe que vive sozinho na sua ilha e não tem que respeitar nenhuma restrição, nenhuma lei e nenhuma outra pessoa. Liberdade ninguém a tem por si mesmo. Somos livres em comunidade. Livres somos na família, nas amizades, na sociedade civil, nos contratos e associações que firmamos, nas organizações religiosas e no Estado. A liberdade é positivamente dada somente nos laços que nos ligam a outros seres conscientes, a outros espíritos.⁶⁶

⁶¹ §141-157.

⁶² Enc § 518.

⁶³ § 182 s.

⁶⁴ Cf. Iring Fetscher, Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, ed. R. Heede, J. Ritter, Frankfurt a. M. 1973, 193-213, 199s, 212 s.

⁶⁵ § 257 s. Obviamente aqui deixo de mencionar vários elementos. Omito não apenas todas as determinações concretas do Estado, mas também a doutrina hegeliana dos espíritos dos povos como a do espírito mundial, do "Weltgeist".

⁶⁶ Aqui talvez seja bom esclarecer uma diferença pequena, mas importante, entre a minha exposição do nexos entre eticidade e liberdade e algumas outras interpretações. A. Honneth (l.c. 34) e R. Pip-pin (Hegel, Freedom and the Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33), em: ed. L. Siep, G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (KA, 9), 31-53, 50) supõem que Hegel usa alguma forma de reflexão transcendental para, a partir do conceito da liberdade, chegar à eticidade. As estruturas na

Mas é decisiva a qualidade destes laços e dessas relações intersubjetivas. Estes devem conformar-se à condição fundamental da liberdade, ao espírito, i.é, à razão. As estruturas intersubjetivas, sejam elas políticas, econômicas ou sociais (no senso estrito), devem ser razoáveis. Só que razoável em Hegel não deve ser entendido no sentido de uma razão apenas instrumental. A razão hegeliana abrange toda a realidade em todos seus aspectos. Isso significa também que ela abrange toda a personalidade do sujeito que tem essa razão. Portanto, é a essa personalidade que as estruturas intersubjetivas devem ser adequadas. Assim, quando a vida comunitária dos espíritos individuais é, desta maneira, estruturada racionalmente e essas estruturas são institucionalizadas explicitamente, aí, então, cada indivíduo pode nelas descobrir sua própria realidade mais verdadeira, a saber, o ser da razão, do espírito.

As estruturas da família, da sociedade civil e, sobretudo, do Estado devem ser configuradas de tal modo, que cada sujeito, tendo atingido um desenvolvimento suficiente da sua razão, possa, nelas, descobrir a razão, isto é, aquela razão universal na qual ele mesmo, como ser raciocinante, participa. Ele deve poder concluir que essas estruturas são razoáveis. Com isso, ele não apenas afirma um fato geral, abstrato. Ele confirma, com isso, que essas estruturas se conformam àquela estrutura que é imanente a ele próprio, enquanto ele mesmo é sujeito razoável, sujeito que só na razão, no espírito raciocinante, tem sua própria realidade. Com isso o indivíduo deve poder concluir: "Essas estruturas intersubjetivas, nas quais estou vivendo, são *minhas próprias*". Dessa maneira, ele não vive mais alienado de si mesmo, mas em plena união consigo e com os demais indivíduos. E com isso ele vive em plena liberdade.⁶⁷

esfera da eticidade, segundo eles, são "justificadas" ou são "minhas" enquanto são condições necessárias para minha existência ou para minha auto-realização. Mas Hegel é totalmente oposto a este tipo de argumentação kantiana, porque esta já pressupõe um conceito fixo e determinado, a partir do qual a reflexão busca as condições adequadas. Ao invés disso, o método dialético hegeliano não aceita um conceito fundamental como imediatamente dado, mas procura desenvolvê-lo num processo internamente necessário. Para isso, começa com uma forma abstrata e inicial do conceito em questão (que, por sua vez, é resultado de um outro processo dialético), para depois desenvolver as implicações lógico-semânticas dele e assim explicá-lo plenamente. Uma implicação conceitual é evidentemente outra coisa que uma condição transcendental. Na sistemática hegeliana, a eticidade é aquele conceito, no qual a idéia da liberdade (prática) é explicada e compreendida plenamente. E como a liberdade se realiza na sua autocompreensão, a eticidade é aquela forma da realização da liberdade, na qual ela é plenamente dada. As estruturas da eticidade não são (apenas) condições da existência da liberdade (individual). Elas são parte de sua realidade. A liberdade existe *nelas* e *nelas* a liberdade está presente. Uma interpretação neste sentido foi oferecida por Adrian Th. Peperzak, *Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§§ 142-157), em: ed. L. Siep, G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (KA, 9), 167-192, 171-173.

⁶⁷ Cf. Maria de Lourdes Borges, *Moralidade e protestantismo em Hegel*, em: ed. Denis L. Rosenfield, *Hegel, a moralidade e a religião* (Filosofia Política III/3), Rio de Janeiro 2002, 112.

Liberdade e racionalidade

Mas, então, a liberdade seria, como Spinoza formulou, o mero reconhecer a necessidade, nomeadamente o reconhecer as leis naturais, as leis humanas, os costumes e instituições e a autoridade do Estado? Sim, só que Hegel acrescenta um ponto muito importante a esse conceito de liberdade como necessidade compreendida. A necessidade apenas se torna liberdade, se o espírito pode compreendê-la como *sua própria* necessidade. A lei só se torna a realidade da liberdade, quando o espírito pode compreendê-la como sua própria, quando ele pode entendê-la como exatamente essa lei que ele mesmo instituiu. Ou melhor, que o próprio espírito, de fato, instituiu pelo agir consciente de outros indivíduos, efetivando o aspecto universal da sua razão. O espírito somente pode entender a si mesmo como atualmente livre, quando ele vê que as necessidades que estruturam sua vida não vêm de fora, mas são estruturas instituídas pela razão, i. é, estruturas daquilo, no qual ele mesmo efetiva sua própria existência.⁶⁸

Quando o espírito pode aceitar as estruturas objetivas intersubjetivas como *tais* – e somente quando pode aceitá-las assim – ele pode ver nelas suas próprias leis, i.é, as determinações que ele mesmo, enquanto participante da razão universal, deu a si mesmo. Nessas estruturas, ele vê a efetivação da sua própria vontade, sua vontade livre. E, assim, ele *compreende* através delas a sua própria liberdade, a liberdade enquanto realidade, enquanto efetivada e objetivada e não apenas enquanto possibilidade, subjetiva e individualista. E como o espírito na liberdade tem a sua própria essência, o espírito encontra a si e compreende a si mesmo tão-somente nas realidades intersubjetivas racionais e no seu próprio viver nelas.⁶⁹

⁶⁸ Cf. Allen Wood, l.c. 227-231.

⁶⁹ Deste modo a liberdade plena alcançada pela eticidade não é bem descrita como "liberdade comunicativa" (mais recentemente A. Honneth repetiu essa interpretação, l.c. 19). A origem e a base da eticidade não são o contato e o intercâmbio entre os indivíduos, mas a universalidade da razão. Essa se realiza, no "espírito objetivo", em estruturas sociais racionais. Por isso, o tipo correspondente de liberdade poderia ser chamado "liberdade societária" ou "liberdade institucional". Mas duvido que seja promissor designar a liberdade nos estágios sucessivos de seu desenvolvimento com nomes diferentes. É mais importante insistir na identidade da idéia da liberdade em todo o percurso da *Filosofia do direito*. Por isso, prefiro não criar um termo novo para a liberdade realizada na eticidade, mas, como Hegel, continuar falando em "liberdade", somente especificando-a como "liberdade (prática) plena".

Evidentemente as estruturas sociais na eticidade também determinam a comunicação dos indivíduos nelas. Também é certo que, para o indivíduo, a consciência das suas relações pessoais com outras pessoas, como os laços do amor na família e na amizade, é anterior à consciência do todo, como no patriotismo. Mas o que é historicamente anterior, para Hegel, não é necessariamente anterior na ordem da lógica, do sistema e da fundação. Pelo contrário, o "resultado é o originário". Deste modo, o Estado é o fundamental (como já era para Aristóteles), e não as relações comunicativas dos indivíduos entre si.

Foi criticado várias vezes (cf. Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988, particularmente 263-275) que Hegel mal explica a intersubjetividade verdadeira. A razão disso é que ele, em sua sistemática, não consegue conceber uma alteridade originária, irreduzível. Para não encobrir este defeito da teoria hegeliana, prefiro não falar em "liberdade comunicativa" em Hegel.

É claro que nem todas as famílias, sociedades e Estados deste mundo se enquadram no critério da racionalidade e, com isso, da liberdade. Não é em qualquer comunidade que o espírito tem sua liberdade real. Hegel não sancionou Estado qualquer, lei qualquer e instituição civil qualquer, como alguns intérpretes insinuam. Bem ao contrário! Hegel pensava que pouquíssimas sociedades e Estados do seu tempo tinham desenvolvido estruturas racionais. Os demais eram ou são sociedades e Estados que obviamente precisam de reformas. Na verdade, havia apenas um Estado no tempo de Hegel, que ele acreditava estar no caminho de se tornar plenamente "razoável". Era o Estado prussiano, uma monarquia de espírito protestante.⁷⁰ Contudo, mesmo a este ainda faltava a constituição escrita, a qual Hegel considerava essencial para um Estado ideal. Evidentemente que hoje não aceitamos a monarquia constitucional como forma mais desenvolvida de Estado e como a realização plena da liberdade. Não pretendo discutir aqui os erros de Hegel no que diz respeito à sua escolha do modelo concreto de um Estado perfeito. Considero bem mais interessante dar um passo para atrás e considerar os critérios gerais fornecidos por Hegel, para se escolher a forma correta de estruturar e organizar a sociedade civil e o Estado.

Reatualização de alguns elementos da eticidade hegeliana

Lamentou-se diversas vezes o fato de a filosofia de Hegel não oferecer nenhuma indicação quanto ao que os indivíduos podem ou devem fazer num Estado injusto e irracional, p. ex. numa ditadura fascista e racista.⁷¹ Em nenhuma parte de sua obra, Hegel fala da possibilidade de uma revolução ser legítima.⁷² Falta uma descrição explícita de como devemos agir no caso de um sistema político na sua constituição geral ferir fundamentalmente a razão da liberdade.⁷³

Mas Hegel oferece explicações valiosas de como devemos agir num sistema político que, pelo menos na sua constituição geral, é razoável e respeita a idéia da liberdade. Vivemos, hoje, tanto na América como na Europa ocidental, predominantemente em democracias, as quais são fundadas nos direitos humanos. Esta questão, portanto, ao menos para nós, deveria ser bem mais importante do que a discussão de uma possível legitimação de uma revolução. Às vezes, na discussão sobre Hegel, a crítica ligada a este último ponto parece ser articulada tão fortemente que o primeiro ponto sequer aparece. A meu ver, porém, é aqui que Hegel

⁷⁰ A postura de Hegel diante do Estado da Prússia real e as discussões políticas do seu tempo foi bem descritas por Kenneth Westphal, *The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right*, in: ed. F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, 234-269, 235-239.

⁷¹ Isso, evidentemente, é um defeito grave, tendo em vista os horrores do século passado, sobretudo na Alemanha.

⁷² Isso é tanto mais estranho, uma vez que Hegel, até o fim de sua vida, foi um admirador da revolução francesa (mesmo que o seu entusiasmo por essa tenha-se modificado pela sua interpretação filosófica dela).

⁷³ Mesmo assim, é possível concluir que existe, na concepção hegeliana, um espaço para uma postura crítica do indivíduo a um Estado ruim e para um empenho reformador. Isso foi bem mostrado por D. Rosenfield, l.c. 257-260. O próprio Hegel, no seu tempo, interveio várias vezes em favor de reformas políticas nos estados alemães.

tem muito a nos dizer hoje. Qual deve ser a nossa atitude (*Gesinnung*) diante de uma sociedade e de um Estado num sistema político, com cuja constituição concordamos? Como devemos concretizar e modificar as estruturas específicas *dentro* deste sistema e *com os meios* deste sistema, i.é, baseados em sua constituição? Como devemos participar de tal sociedade e de tal Estado? A essas questões Hegel oferece contribuições valiosas. É claro que ele mesmo as formulou para a monarquia constitucional, a qual, para ele, então, era o modelo ideal de Estado. Mas os mesmos critérios gerais também podem ser aplicados às democracias modernas e à nossa vivência e participação nelas. A "Filosofia do direito" nos oferece uma "ética da cidadania", que, nos pontos fundamentais, pode ser tão válida hoje como há duzentos anos atrás.

Como, então, devemos estruturar nossos sistemas políticos e sociais? A função da sociedade e do Estado é a realização da liberdade, o cumprimento da essência do próprio espírito e, assim, a possibilidade de cada espírito individual efetivar neles plenamente o âmago da sua existência. Por isso, o critério de um Estado bom é, de uma certa maneira, a inversão do imperativo categórico de Kant. Os fundamentos, i. é, as razões da legislação geral e das demais estruturas intersubjetivas devem ser tais, que cada indivíduo, enquanto racional (e evidentemente *somente* enquanto racional), pode nelas, em qualquer instância, ao mesmo tempo compreender a sua própria máxima ou norma geral, quer dizer, a sua própria razão, e com isso a sua própria vontade livre enquanto essa vontade é, pela reflexão, elevada a um nível universal; ou expresso mais sucintamente: *as razões da legislação geral e das demais estruturas intersubjetivas devem ser tais, que cada indivíduo pode⁷⁴ nelas em qualquer caso ao mesmo tempo compreender a realização da sua própria vontade livre.*

Por isso, uma sociedade civil que tem leis injustas ou que não consegue fornecer a todos os seus membros suas exigências básicas é uma sociedade ruim, que não chega a cumprir suas próprias tarefas, a finalidade de sua existência. Ela perde sua legitimação. Um Estado que não respeita os direitos básicos do ser humano está contrariando sua própria essência. E um Estado totalitário que não garante a independência da sociedade civil e a liberdade dos indivíduos nela não cumpre sua destinação.

A regra não vale apenas para as estruturas gerais, mas também para as ações nelas. Um governo efetivando atos que contradizem a natureza universal da razão de um ato de governo perde sua legitimação neste mesmo ato. Um tal ato seria, p. ex., um ato feito por interesses particulares, um ato praticado somente para manter o poder ou um ato influenciado por suborno. Atos que têm sua razão no particular, desde sua origem, não podem ser atos legítimos de um *governo*, porque

⁷⁴ A palavra "pode" aqui deve ser entendida no sentido da possibilidade abstrata e geral. Não significa que cada indivíduo atualmente chegue à compreensão da racionalidade das estruturas ou que seja possível convencê-lo dela. Pode ser que a capacidade de reflexão de um indivíduo (ainda) não esteja bem desenvolvida (como no caso de uma criança) ou que o seu raciocínio esteja, por exemplo, cegado pelo apego.

este tem que efetivar a vontade do povo como um todo. Num Estado no qual o governo pratica tais atos, onde há corrupção e parcialidade dos governantes, nenhum ser humano pode ser livre, pessoa alguma pode viver no pleno cumprimento da sua existência. *Ninguém* consegue. Isso significa que nem os próprios políticos ou juizes ou policiais ou agentes públicos corruptos podem, assim, ser livres, porque, com seus atos, estão ferindo sua própria razão e, assim, sua própria liberdade verdadeira.

Mas o que vale para os indivíduos vale também para os grupos. Qualquer grupo, seja ele uma classe, um partido ou outro, que instrumentaliza o Estado em função de seus interesses particulares, perverte-o e fere a liberdade real tanto dos demais membros do Estado como de si mesmo. Isso vale até no caso de que este grupo represente a maioria. Se aplicamos o conceito hegeliano de Estado à situação atual, mesmo na democracia a legitimação da ordem e dos atos do Estado não é efetivada pelo fato de eles serem aprovados pela maioria dos cidadãos, mas somente pelo fato de serem racionais. Ou, para formular com mais cautelosamente, pelo fato de eles serem aceitáveis a uma razão, que os reflete de um ponto de vista não-egoísta, mas universal.⁷⁵ Com isso, p. ex., mesmo numa democracia, nenhuma maioria está autorizada a decidir explorar, expulsar ou de alguma maneira prejudicar uma minoria. A parcialidade da maioria permanece parcialidade e, por isso, não pode ser admitida a determinar as estruturas e os atos de uma sociedade livre e de um estado livre. A democracia em si mesma ainda não é garantia da liberdade. Só se torna realidade-objetiva da vontade livre se cada um, que nela efetiva atos de soberania, seja o povo nas eleições, sejam os governantes eleitos, neste efetivar, deixar-se guiar pela razão universal, pela reflexão dos interesses da sociedade e do Estado como um todo.

Em consequência, o eleitor nas eleições deve efetivar seu voto para o maior bem do todo e não para seu bem individual. O bem geral de todos não se realiza, como alguns liberais querem, através de um mecanismo cego que harmoniza os egoísmos dos indivíduos. Disso tem-se até evidência empírica. Não temos o direito de, no Estado, perseguir cada um de nossos fins pessoais egoístas, esperando que algum mecanismo vá zelar para que ocorra uma distribuição justa entre todos os egoístas. É responsabilidade de cada um, enquanto toma uma decisão que atinge a vida da sociedade e do Estado como um todo, decidir à base da vontade geral, transindividualista da liberdade, isso significa, decidir querendo e visando a realidade *geral* da liberdade.

Algumas reflexões críticas

Meu primeiro objetivo era mostrar o que há de valioso na teoria de liberdade de Hegel, não obstante os pontos da sua filosofia que hoje são inaceitáveis. Quero

⁷⁵ Lembro que aqui apresento uma *interpretação* dos princípios fundamentais de Hegel sob um ponto de vista atual, isto é, da aplicação deles à forma do Estado que nos favoreça hoje em dia. Para o próprio Hegel, a democracia moderna não seria aceitável.

concluir, porém, com uma nota crítica. Muitos intérpretes de Hegel já expressaram seu descontentamento com uma liberdade, que, em última análise, consiste apenas na aceitação, afirmação e realização de necessidades, de leis e estruturas, mesmo que essas sejam próprias do espírito. Eu diria, primeiramente, que é uma característica muito importante e valiosa da teoria hegeliana o fato de, através dela, podermos entender-nos livres, *mesmo* nas necessidades e nas restrições, principalmente, nas restrições que a ética impõe à nossa vida. Vivemos com tantas restrições inevitáveis, que é uma grande aquisição de Hegel ter mostrado como podemos compreender nossa liberdade vivendo nessas necessidades e como podemos, desta forma, efetivar, nessas circunstâncias inevitáveis, a essência mais íntima da nossa existência.⁷⁶ Se isso não fosse possível, a liberdade permaneceria uma mera utopia, uma utopia que até mesmo a própria ética nos impediria de perseguir.

Contudo, mesmo que concedamos a Hegel este mérito, concordo que falta algo ao conceito hegeliano de liberdade. Mas o que estaria faltando? Carlos Cirne-Lima, um grande pensador e conhecedor de Hegel no Brasil, disse que seria o conceito da livre escolha.⁷⁷ Essa, já abandonada como conceito insuficiente por Hegel, teríamos que retomar. Considero correta a intuição de Cirne-Lima, mas tenho reservas quanto a ela. Ao meu ver, a refutação hegeliana do conceito da livre escolha como cumprimento da liberdade era certa e permanece válida. Há duas classes de situações de escolha: ou as alternativas para escolher são indiferentes ou existe uma diferença qualitativa entre elas. Consideremos o primeiro caso, p. ex., a livre escolha entre duas garrafas de cerveja totalmente iguais. Nesta situação, falamos em *liberdade* no sentido verdadeiro? Se a escolha não faz diferença, então a própria liberdade não faria diferença, pois ela seria algo sem qualquer importância. Consideremos o outro caso, em que há uma diferença considerável entre as alternativas. Isso significaria que as alternativas têm *determinações* diferentes. Mas se têm *determinações* diferentes, a razão, que compreende e julga as determinações, *necessariamente* conclui que uma alternativa é mais razoável que a outra. Ela conclui, p.ex., que por causa do calor é melhor escolher a garrafa de cerveja gelada em vez da morna. Mas com isso a escolha é plenamente determinada pela razão. Dessa forma, não há mais liberdade na escolha. A liberdade já se efetuou antes, na liberdade do pensar e na liberdade de seguir exclusivamente as conclusões necessárias da razão.

Mas há um outro tipo de "escolha", ou melhor, de decidir-se, que falta ao pensamento de Hegel. Essa não é a escolha entre possibilidades determinadas, já

⁷⁶ Cf. § 29 nota.

⁷⁷ Dialética e liberdade. Razões, fundamentos e causas, em: *Veritas* 43 (1998), 814-816. Não entro aqui na discussão dos argumentos de Cirne-Lima contra a necessidade interna da dialética hegeliana, que, ao seu ver, abrem um espaço para o livre-arbítrio. Quero apenas lembrar que o acaso, por sua vez, só produz uma variedade *indiferente* de alternativas, e essa, como vou mostrar abaixo, ainda não fornece o fundamento para a efetivação da liberdade. Não basta mostrar a contingência das ordens, para fundamentar a liberdade (mesmo que a contingência possa ser uma condição *necessária* para certos tipos de liberdade, ainda não é condição *suficiente*).

prefixadas, mas a resolução de sair de uma ordem definida em busca de novos caminhos e novas realidades *ainda não definidas*. Essa é a liberdade de partir para o incerto, de lançar-se sem já saber exatamente aonde o caminho vai conduzir. É a liberdade de partir em direção de uma esperança, sem que essa esperança já nos garanta que vamos chegar a algum lugar. Ela nem sequer nos oferece uma determinação exata e definitiva daquilo em direção ao qual partimos. É essa a liberdade de um descobridor, que parte da sua pátria para buscar terras novas. É a liberdade de alguém que busca a amizade ou o amor de uma outra pessoa, sem saber se essa aceitará e sem saber qual forma e qual futuro essa relação terá. É a liberdade de estudar e apreender coisas novas, sem saber ainda a quais visões de mundo e de mim mesmo isso me levará. É também a liberdade de um povo inteiro buscando novos caminhos e novas estruturas do seu conviver em prol da justiça e da própria liberdade.⁷⁸

Hegel não seria o gênio que foi, se essa liberdade não aparecesse também nos seus escritos. Aparece como a liberdade da idéia absoluta que, no final da *Ciência da lógica*, livremente se exterioriza e nisso abre o espaço para o mundo, à contingência, à natureza e, por fim, ao espírito. Só que a idéia absoluta, como ela é o absoluto, não se perde de forma nenhuma neste ato. Ela permanece na perfeita identidade e segurança consigo mesma, em plena soberania do seu ato, que nada mais é do que o ato majestoso da criação.⁷⁹

Se nós, que não somos idéias absolutas nem espíritos absolutos, efetivamos um tal ato, a situação é bem diferente. Nós nos arriscamos. Não temos a segurança prévia de que, independente de quaisquer contingências, a nossa identidade, i.é, a nossa existência mais íntima não será atingida. Pelo contrário, ao deixar a nossa terra conhecida, ao buscar o amor de uma outra pessoa e ao superar antigas ordens sociais, nos arriscamos não somente por algo, mas arriscamos por nós mesmos.

Talvez seja por causa disso, que Hegel não achava o efetivar dessa liberdade uma opção razoável ou até possível de um sujeito individual. Se a identidade é o mais alto ou o mais fundamental que há, como era para Hegel, nenhuma razão pode ser suficientemente forte para arriscá-la. Mas penso que a visão do ser humano também pode ser diferente. Por ventura não seria possível que o âmago do espírito consistisse exatamente na identidade que se abre, que vai além de si

⁷⁸ Essa liberdade não é a negação do conceito de liberdade de Hegel. Ela não se opõe à ordem, como faz o entendimento imediato da liberdade, do qual falamos bem no início, nem se retira à interioridade do sujeito. Bem pelo contrário, essa liberdade busca estruturas objetivas, laços confiáveis, determinações do pensar significativo verdadeiro e formas de viver. Numa palavra, ela busca a ordem. O que tal liberdade deixa para trás não é o conceito da ordem como tal, mas só algumas ordens e estruturas concretas, históricas e contingentes. E nem essas ela nega totalmente, mas as transforma, sempre partindo delas. O conceito – ou melhor o aspecto – de liberdade que proponho aqui somente se opõe à doutrina hegeliana do *fim da história* (a doutrina, segundo a qual não poderia haver mais transformações significativas do espírito objetivo depois da época de Hegel), mas não à idéia de que a liberdade precisa ser concebida como realidade e que essa realidade consiste nas ordens e nas estruturas da vivência interpessoal.

⁷⁹ CL III, 12/252s.

mesma, mas não apenas para de novo encontrar-se a si no outro, mas para, de verdade, encontrar o Novo, para verdadeiramente encontrar o Outro? Foi o poeta Hölderlin, amigo de Hegel desde o tempo da universidade, que formulou tal conceito de liberdade num de seus poemas. Concluo com o último verso deste poema:

Tudo provê o homem, dizem os celestes
Para que bem nutrido aprenda tudo agradecer
E entenda a liberdade
De iniciar o caminho aonde quer.