

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



GREICE ANE BARBIERI

O ASPECTO POSITIVO DA MORALIDADE NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



GREICE ANE BARBIERI

O ASPECTO POSITIVO DA MORALIDADE NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: PROF. DR. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2009

Mas o problema deles era inventar para cada um uma história diferente; com efeito, se todos tivessem tido a mesma história, não poderiam mais se diferenciar uns dos outros, porque cada um de nós é aquilo que os seus atos criaram.

A Ilha do Dia Anterior, Umberto Eco.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer

ao Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, pelo seu empenho e pela sua dedicação como mestre e orientador, na sempre difícil, mas instigante tarefa de compreender Hegel;

ao CAPES e ao PPGFil desta Universidade, os quais me concederam bolsa de estudos;

ao NEHGL (Núcleo de Estudos Hegelianos), por proporcionar ambiente de discussão;

aos colegas e amigos Ana Clara Bohn, Taís Schebela e Paulo Roberto Konzen, pelas frutíferas discussões e atentas observações;

aos meus pais e familiares, pelo apoio, conforto e amor que puderam proporcionar-me durante estes anos de estudo;

por último, novamente, ao Paulo Roberto Konzen, pelo seu companheirismo, amizade e amor, pelo seu rigor, além do seu apoio intelectual na vida acadêmica; enfim, por ensinar-me o amor ao estudo.

RESUMO

A seção “Moralidade”, da *Filosofia do Direito*, de Hegel, geralmente é compreendida a partir de sua crítica à filosofia prática kantiana, e essa crítica é usualmente focalizada no formalismo moral que deriva do princípio do dever-ser (*Sollen*). Frente a esse cenário, o presente trabalho tem a intenção de mostrar que além dessa crítica à filosofia kantiana, a Moralidade de Hegel, descrita no percurso do Espírito Objetivo, tem como base justamente o conceito de dever-ser. Amparada na estrutura lógico-discursiva da suspensão (ou suprassunção - *Aufhebung*), característica do movimento dos textos hegelianos, a idéia é mostrar que além do aspecto negativo do puro raciocínio moral, que se fixa em um dever que não se faz ser, existe um aspecto positivo nesse dever que pauta as exigências próprias da universalidade necessária para a efetivação da liberdade. De uma maneira mais específica, para Hegel, toda ação (*Handlung*) é uma atividade (*Tätigkeit*) e, assim, a estrutura ontológica da ação deve ser procurada na atividade, que é pressuposto lógico e natural da existência de uma ação. Mas, nem toda atividade é uma ação, pois essa é uma explicitação da vontade subjetiva no Espírito Objetivo, implicando assim uma consciência de si moral, enquanto condição para uma efetiva objetivação de sua liberdade. Para tanto, esta dissertação inicia-se com uma análise do conceito de atividade presente na *Ciência da Lógica* e sua relação com a atividade enquanto ato (*Tat*) da natureza. A seguir, trata-se da ação na natureza humana, a qual efetiva o aspecto livre da natureza por meio do espírito. Finalmente, analisa-se o conceito de dever-ser, suas pretensões, validade e limite para a resolução da relação entre finito e infinito, elemento crucial para a compreensão da totalidade ética enquanto suspensão das determinações do direito e da moral.

Palavras-chave: Espírito, atividade, ação, Moralidade, dever-ser.

RESUME

La section « Moralité », de la *Philosophie du Droit*, de Hegel, généralement est comprise à partir de sa critique de la philosophie pratique kantienne, et cette critique est usuellement dirigée vers le formalisme moral que dérive du principe du devoir-être (*Sollen*). Sur ce plan, le présent travail a l'intention de montrer qu'au-delà de cette critique de la philosophie kantienne, la Moralité de Hegel, décrit dans l'itinéraire de l'Esprit Objectif, a comme base précisément le concept de devoir-être. Soutenue dans la structure logique-discursive de la suspension (ou suprassusion - *Aufhebung*), caractéristique du mouvement des textes hégéliens, l'idée ci-présent est montrer qu'au-delà de l'aspect négatif du raisonnement moral pur, que se fixe dans un devoir qui ne se fait pas être, existe un aspect positif dans ce devoir que régle les exigences propres de l'universalité nécessaire pour l'effectivation de la liberté. D'une manière plus spécifique, pour Hegel, toute action (*Handlung*) est une activité (*Tätigkeit*) et, pour cela, la structure ontologique de l'action doit être cherchée dans l'activité, qui est présupposition logique et naturel de l'existence d'une action. Mais, ni toute activité est une action, car l'action est une explicitation de la volonté subjective dans l'Esprit Objectif, en impliquant ainsi une conscience de soi morale, comme condition pour une effectif objectivation de sa liberté. Pour de telle façon, cette dissertation débute avec une analyse du concept d'activité présente dans la *Science de la Logique*, et puis de sa relation avec l'activité comme acte (*Tat*) de la nature. Ensuite, il s'agit de l'action dans la nature humaine, lequel effective l'aspect libre de la nature à travers de l'esprit. Finalement, il y a un examen du concept de devoir-être, ses prétentions, validité et limite pour la résolution de la relation entre le fini et l'infini, élément décisif pour la compréhension de la totalité éthique comme suspension des déterminations du droit et de la morale.

Mots-clés: Esprit, activité, action, moralité, devoir-être.

SUMÁRIO

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1. O SURGIMENTO DA VONTADE LIVRE | 11 |
| 1.1. A ORDEM DA ATIVIDADE..... | 11 |
| 1.1.1. A atividade do pensar..... | 14 |
| 1.1.2. A atividade do pensar: identidade concreta | 19 |
| 1.2. A ATIVIDADE DO ESPÍRITO | 26 |
| 1.2.1. A gênese da vontade livre: o surgimento do Espírito Livre..... | 32 |
| 1.2.2. Transição e realocação do problema da atividade do espírito: o finito e o infinito.. | 38 |
| 1.2.2.1. O conceito de passagem | 41 |
| 1.3. O ALGO E O OUTRO: NASCIMENTO DO LIMITE E CAPACIDADE DO FINITO..... | 43 |
| 1.3.1. Determinação e determinidade | 47 |
| 1.3.2. O infinito hegeliano: unidade do sistema | 50 |
| 1.3.3. O dever-ser: ponto culminante do problema entre o finito e o infinito | 54 |
| 2. A PASSAGEM PARA A MORALIDADE EM HEGEL | 59 |
| 2.1. VONTADE LIVRE, DIREITO E MORALIDADE | 59 |
| 2.2. AS RELAÇÕES ENTRE AS VONTADES NO DIREITO ABSTRATO..... | 67 |
| 2.2.1. A Propriedade | 72 |
| 2.2.2. O Contrato e a liberdade da pessoa..... | 74 |
| 2.3. O ENFRENTAMENTO DA VONTADE SUBJETIVA COM A FORMALIDADE DO DIREITO: A PASSAGEM À MORALIDADE..... | 76 |
| 3. A MORALIDADE: MOMENTO DA SUBJETIVIDADE ATIVA DO SUJEITO | 83 |
| 3.1. A MORALIDADE HEGELIANA: PRIMEIRAS POSIÇÕES..... | 83 |
| 3.2. UMA DIFERENCIAÇÃO, MESMO QUE INCOMPLETA, ENTRE ATO E AÇÃO..... | 92 |
| 3.2.1. O ato e ação em sua diferença..... | 95 |
| 3.2.2. O ato, a ação e a responsabilidade do sujeito..... | 100 |
| 3.3. A AÇÃO CONSCIENTE: INTENÇÃO E BEM-ESTAR..... | 105 |
| 3.3.1. A intenção do sujeito e a universalidade da ação | 108 |
| 3.3.2. Direito da particularidade: o conteúdo da vontade | 117 |
| 3.4. O BEM: UNIDADE DO DIREITO ABSTRATO E DO BEM-ESTAR..... | 123 |
| 3.4.1. O dever-ser moral: objetivação abstrata e interna da vontade | 127 |
| 3.4.2. A consciência moral e sua decisão..... | 130 |
| 3.4.3. As formas do Mal: subjetividade e individualidade não desenvolvidas | 134 |
| 3.4.3.1. A passagem da Moralidade à Eticidade..... | 137 |
| CONCLUSÃO..... | 140 |
| BIBLIOGRAFIA | 144 |

INTRODUÇÃO

A motivação deste trabalho é esclarecer dois conceitos apresentados por Hegel na seção Moralidade, a saber: o ato (*Tat*) e a ação (*Handlung*). A questão, então, visa saber se existe uma diferença fundamental entre tais termos, a ponto de influir decisivamente na argumentação daquela seção da Filosofia do Espírito Objetivo, e qual seria o caráter, em caso afirmativo, de tal diferenciação.

Nas pesquisas iniciais, tornou-se evidente a necessidade de se fazer o resgate de um termo ancestral ao de ação, a saber, o de atividade (*Tätigkeit*). Tendo este horizonte, o trabalho inicia-se por uma análise sucinta deste conceito na sua perspectiva onto-lógica, colocada por meio da *Enciclopédia*. Isso porque a atividade é a forma pela qual a efetivação é capaz de se pôr no e para o mundo através do Espírito. Assim, segundo Francesca Menegoni, a atividade seria um conceito mais amplo e, por isso, menos preciso, que dá origem a um outro conceito, este sim, mais restrito e específico, que é o conceito de ação.

Sendo assim, sobre a atividade podemos perceber, inicialmente, dois vieses de investigação, os quais merecerão nossa atenção, neste trabalho: 1) o da atividade, tal como é apresentada na “Ciência da Lógica” – como a atividade própria do pensar, por meio da reflexão e da razão – e na “Filosofia da Natureza” – como atividade daquilo que é capaz até de se autodeterminar, mas sem alcançar a autoconsciência –; e 2) o da atividade do espírito propriamente dito, tal como é apresentada nos parágrafos iniciais da seção “Espírito”, da *Enciclopédia*. Nela, ocorrerá a suspensão do “Espírito Prático” e do “Espírito Teórico” no “Espírito Livre”, este sim, capaz de vir a efetuar propriamente uma ação, na objetividade, por meio da *vontade livre*, cujo momento de desenvolvimento de sua subjetividade, por meio de seu ato e de sua ação, ocorrerá na Moralidade.

Entretanto, a suspensão (*Aufhebung*), tanto do Espírito Prático quanto a do Espírito Teórico, no Espírito Livre, remete à mediação de uma dualidade amplamente difundida, segundo Hegel, entre os âmbitos do saber e do querer. No entanto, sem essa mediação, a instituição do princípio do agir estaria prejudicada, tornando o saber do sujeito insuficiente

para que a ação fosse considerada como verdadeiramente consciente. Desse modo, no momento cuja significação se encontra na mediação de dois mundos, teve-se a necessidade de investigar qual seria o fundamento dessa dualidade posta pela filosofia do Idealismo alemão, qual seria a extensão do problema para Hegel e qual a resposta dada por ele a tal problema.

Assim, nós encontramos, depois da análise da atividade espiritual, a ocasião de esclarecer alguns pontos sobre a possibilidade do atuar do sujeito nos seus fundamentos. Estes, embora não sejam o objeto principal deste estudo, mostram-se forçosos para uma adequada compreensão dos problemas abarcados por Hegel ao instaurar uma teoria da ação. Pois estes pontos se constituem como os antecedentes da problemática posta em relevo na seção Moralidade da *Filosofia do Direito*. Com isso dito, de forma sucinta, mas, esperamos, suficiente para uma adequada compreensão do conteúdo que está por vir, entramos, propriamente, no Espírito Objetivo, através da *Filosofia do Direito* e sua introdução, tendo, com isso, o escopo de repor os conteúdos recentemente trazidos à baila pelo Espírito Subjetivo e, ao mesmo tempo, colocá-los no contexto da problemática relação entre o querer e o saber, anteriormente vistos, no seu embasamento e através da mediação hegeliana de tal relação. Logo a seguir, entramos no Direito Abstrato, de tal forma que pudéssemos alcançar a dialética do crime e da punição, momento nevrálgico na culminação da subjetividade como momento necessário no desenvolvimento da Idéia de liberdade.

A seção Moralidade, embora se encontre no centro do Espírito Objetivo, efetuando, assim, a mediação entre o Direito Abstrato e a Eticidade, não foi merecedora da devida atenção por parte da bibliografia hegeliana. E, quando a encontramos comentada, está quase sempre sendo colocada em oposição à filosofia kantiana, especialmente à filosofia prática kantiana. Isso tem uma explicação: basicamente, a Moralidade hegeliana tem como mote, mais importante, a análise e a exposição das condições do agir humano consciente e responsável. Ora, o conceito hegeliano de ação não pode deixar de fazer considerações acerca do dever-ser, dado que este coloca o importante princípio da autonomia. Desse modo, Hegel é devedor de Kant ao se utilizar do conceito de dever-ser para a sua própria filosofia prática. Porém, nesta consideração do dever-ser kantiano, radica-se uma das principais diferenças das condições do agir existente entre Kant e Hegel. Para Hegel, a ação humana propriamente dita não pode ser apenas “pelo dever”. Esta ação deverá ser capaz não só de ocorrer por respeito à razão pura – tendo, então, seu viés universal e abstrato preenchido –, mas também deverá ter a sua contrapartida real; ou seja, a ação tem de se concretizar neste mundo pelo sujeito e por meio deste. Então, Hegel concede à subjetividade o seu direito à sua satisfação, contrariando, desse modo, na ação, a pureza ditada pelo imperativo categórico.

Aqui, estaríamos já pisando no terreno da suposta crítica feita por Hegel ao imperativo categórico sob a forma do dever-ser kantiano. Desse modo, o trabalho consistiria num resgate dos aspectos positivos do conceito kantiano de dever-ser, assumidos pelo próprio Hegel como parte da forma de efetivação da Idéia de liberdade. A seguir, tendo todos os elementos necessários, mostraremos o porquê da insuficiência, para Hegel, do dever-ser kantiano. Ao que parece, quando falamos na Moralidade kantiana, esta se apresenta como incompleta para Hegel. Ora, isto se deve aos aspectos negativos que Hegel vê no dever-ser kantiano, que culmina com a crítica hegeliana em relação à diferenciação entre “agir conforme o dever” e “agir pelo dever”.

Embora alguns autores negligenciem o que Hegel observa de positivo na moral kantiana, consideramos que, sem estes aspectos considerados por Hegel com bons olhos, o processo rumo à Idéia de liberdade ou mesmo, mais imediatamente, rumo à efetivação desta liberdade na esfera da *Eticidade* tornar-se-ia impossível. Desta maneira, estaríamos seguindo um dos principais conceitos hegelianos, a saber, o de *aufheben* (suspender), que vem a ser não só algo negativo (já que nega) ou inerte e estagnado (já que conserva), mas que também tem seu aspecto positivo, pois igualmente eleva. Devemos lembrar que a esfera da *Eticidade* hegeliana necessita do conceito de dever-ser, pois é ele que desempenhará o papel objetivo na efetivação da vontade. Ele será, para o sujeito, o “fio de Ariadne” capaz de conduzi-lo da singularidade ainda abstrata à universalidade concreta. Ao fazer isso, Hegel concede à Moralidade o lugar onde o sujeito poderá ver a sua subjetividade posta no mundo, de forma a poder ver a si como um sujeito ativo. Essa atividade do sujeito, posta enquanto subjetividade mediada pelo dever-ser, é o que lhe garante a possibilidade de reconhecer-se como membro de uma totalidade concreta, ainda guardando em si a certeza de ser parte do todo da *Eticidade*.

Para o bom andamento do trabalho, a bibliografia se constituirá, preponderantemente, de obras de Hegel e, dadas as especificidades da pesquisa, a maior ênfase será sobre a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) e a *Filosofia do Direito*. Nesse último caso, quando possível, utilizar-se-á a tradução brasileira, feita pelo Prof. Marcos Lutz Müller, ainda incompleta no que se refere à seção Família e à seção Moralidade. Para contornar este inconveniente, lançar-se-á mão da tradução francesa de Jean-François Kervégan. Quanto à questão terminológica, alguns esclarecimentos serão feitos ao longo do trabalho. Pode-se adiantar que a tradução dos termos referentes aos modos de atuar ainda está longe de encontrar unanimidade entre os autores e tradutores estudados. Por esse motivo, acabamos fazendo, em alguns momentos, nossas próprias opções, baseadas na análise dos termos usados por outros autores.

1. O SURGIMENTO DA VONTADE LIVRE

1.1. A ORDEM DA ATIVIDADE

O projeto da *Filosofia do Direito* de Hegel, embora nos surja como uma totalidade – na forma de um livro –, não representa, em si mesmo, essa mesma totalidade em sua plenitude. A filosofia do direito, ou do Espírito Objetivo, de Hegel, é parte de um sistema mais amplo, que se constitui por meio das partes enciclopédicas da Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Esta última se inicia pelo Espírito Subjetivo, avança pelo Espírito Objetivo – que é onde a *Filosofia do Direito* está inserida –, e prossegue até o Espírito Absoluto. Este, por sua vez, é o último momento da filosofia hegeliana, sendo antecedido, então, pela *Filosofia do Direito*, a qual nada mais é do que uma exposição “mais sistemática dos conceitos fundamentais”¹ do próprio Espírito Objetivo. Isso quer dizer, em suma, que os pressupostos de uma teoria da Eiticidade estariam colocados dentro da esfera imediatamente anterior a ela, ou seja, na esfera da Moralidade. Quanto a esta, seus pressupostos sistemáticos estariam dispostos na esfera do Direito Abstrato. E este, por sua vez, seria a forma desenvolvida do Espírito Subjetivo, engendrando-se, agora, na objetividade das instituições. Assim, o Direito Abstrato, a fim de corresponder ao engendramento do Espírito Objetivo, tem de conter em si as formas ainda não mediatizadas, que serão objeto de sua externalização na objetividade.

Desse modo, uma investigação, que vise a um estudo da Moralidade hegeliana – a qual tem como mote a questão da ação –, deve iniciar-se onde o princípio da ação ganha realidade, onde temos a gênese de seu fundamento. Essa se encontra ainda no Espírito Subjetivo – dentro da seção “Psicologia” – incluindo a sua passagem ao Espírito Objetivo, por meio do *espírito livre*². Ao mesmo tempo, para Hegel, toda ação (*Handlung*) é uma atividade

¹ HEGEL. *Principes de la Philosophie du Droit*. Texte intégral, accompagné d’extraits des cours de Hegel, présente, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 1998. Préface, p. 71. Daqui por diante, denominado apenas por “*Philosophie du Droit*”.

² Cf. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 38. Segundo a autora, é neste momento no qual se deve observar não uma fenomenologia da consciência, mas “o autêntico

(*Tätigkeit*) – muito embora nem toda a atividade seja uma ação – e, desse modo, a estrutura ontológica da ação deve ser procurada na atividade, que é o pressuposto da existência de uma ação³. A atividade é um termo recorrente em toda a filosofia hegeliana; por isso, para os fins que nos ocupam agora, podemos dizer que ela surge como um modo de expressão daquilo que produz um efeito, seja um evento natural ou uma produção material ou espiritual, enquanto que a ação pertence ao sujeito capaz de ter consciência de sua autodeterminação; em outras palavras, “*Handlung e handeln* são os termos utilizados por Hegel para indicar o agir ligado à racionalidade, liberdade e responsabilidade do singular”⁴.

Relacionado a essa questão, é importante lembrar que, por si só, a atividade mostra-se insuficiente para dar conta das ações propriamente humanas, constituindo-se como um modo de atuação, um modo de fazer algo, mas que não contém, ainda, a forma da vontade subjetiva, característica das ações dos seres racionais⁵. A atividade é própria de um processo de atualização das faculdades do ser humano em geral e não dele enquanto ser livre e consciente, atuando na exterioridade do mundo. Por isso, de forma geral, podemos dizer, então, que a atividade consiste na produção de um efeito. Assim, o pensar efetua uma atividade: ele é uma forma mais geral, a qual pode obedecer ao entendimento ou à razão; isto quer dizer que o pensar é uma atividade geral que aparece regida por diferentes maneiras de condução. Ao se colocar como entendimento na lógica – estando, então, na sua forma reflexiva – o pensar está atuando: separando os elementos que, como um todo, constituem a verdade. Entrementes, a Idéia se realiza por meio da atividade da razão que efetiva suas determinações⁶. Até mesmo a

fazer-se livre do espírito enquanto expressão da criatividade do homem”; é neste momento que se encontra a raiz efetiva do agir propriamente humano.

³ Todo o movimento do Idealismo alemão tem como herança a problemática do criticismo, que chega a conclusão, que no seu uso puro, a razão humana não pode chegar a nenhuma conclusão. O único campo que a filosofia kantiana entrevê a possibilidade de um conhecimento positivo é o do uso prático da razão. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. A 795-796 B 823-824, p. 633. “Entretanto, deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objectivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objectos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático*”. Ora, é esta mera possibilidade de um uso puro prático da razão que conduz os autores posteriores a Kant – e agrupados sob o título de idealistas alemães – a se debruçarem sobre a filosofia prática.

⁴ MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 7. O viés moral da ação será explicitado quando analisarmos a seção Moralidade, em um momento posterior deste trabalho.

⁵ Pois a forma da vontade subjetiva irá realizar-se apenas pela ação (*Handlung*) que tem seu lugar próprio na filosofia hegeliana no momento da Moralidade. “A expressão exterior da vontade enquanto *subjetiva* ou *moral* é a *ação*”. HEGEL. *Philosophie du droit*. Paris: PUF, 1998. § 113, p. 192.

⁶ Em palavras mais exatas, o pensamento é uma atividade constituída pelo entendimento e pela razão. Entendimento e razão não são vistos como duas faculdades diferentes, “trata-se, antes, de dois tipos de efetuação, ou ainda, de duas modalidades de dicção de um só e mesmo processo que é este do pensamento, ou,

suspensão (*Aufhebung*) aparece como uma forma de atividade em suas diversas manifestações, sendo que a sua forma corresponde à realização do processo dialético hegeliano⁷. Assim, mesmo a vontade também é uma “atividade dos indivíduos”, sendo que a vontade, então, torna-se a maneira pela qual o indivíduo irá mediar as suas características singulares e particulares, alcançado sua satisfação própria, bem como contribuindo para a constituição da esfera da Eticidade⁸. Então, a atividade, ainda que não se identificando com nenhum momento ou figura específico do sistema, atravessa todo ele, constituindo-se, com isso, até como uma possível chave de leitura. E, nesse universo, o agir aparece apenas como uma maneira particular do conceito muito mais amplo de atividade, porque a ação (o agir) liga-se à atividade perpetrada pelo sujeito como exposição da sua razão e liberdade, bem como à possibilidade de sua responsabilização pela sua interferência na concretude do mundo.

Sendo, então, a atividade, um termo tão recorrente na filosofia hegeliana e estando disposto de forma abrangente em seu sistema, o campo do seu estudo será, também, amplo. Desse modo, sobre a atividade temos dois vieses de investigação, os quais merecem nossa atenção: em primeiro lugar, o da atividade (*Tätigkeit*), tal como é apresentada na “Ciência da Lógica” – como a atividade própria do pensar, por meio da reflexão e da razão – e na “Filosofia da Natureza” – como atividade daquilo que é capaz até de se autodeterminar, mas sem alcançar a autoconsciência –; e em segundo lugar, o da atividade do espírito, tal como é apresentada nos parágrafos iniciais da seção “Espírito”, da *Enciclopédia*, vindo a culminar com a suspensão do “Espírito Prático” e do “Espírito Teórico” no “Espírito Livre”, este sim, capaz de vir a efetuar propriamente, uma ação, na objetividade, por meio da vontade livre, cujo momento de desenvolvimento de sua subjetividade ocorrerá na Moralidade⁹.

segundo o termo que emprega Hegel para sublinhar o caráter dinâmico e produtivo, de um só e mesmo pensar (*Denken*). LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997. p. 18.

⁷ Pode-se perceber isso fazendo uma leitura de alguns parágrafos da *Enciclopédia*, onde a atividade é uma forma geral na qual o processo rumo à Idéia assume diferentes formas que visam à efetividade. Como, por exemplo, em: HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica* (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Denominada, daqui para diante, apenas “*Enciclopédia I*”. § 149, p. 279: “[...] e esse idêntico é, ao mesmo tempo, como *forma* absoluta, a *atividade* de suprassumir o ser- imediato no ser-mediato, e a mediação na imediatez”. Ou, ainda, no § 204, p. 341: “Enquanto o conceito é essa contradição de sua identidade consigo, perante a negação e oposição nele posta, o próprio conceito é o suprassumir, a *atividade* de negar a oposição, de um modo que a põe idêntica consigo”. E, por fim, mas sem a pretensão de esgotar os momentos onde a atividade aparece como forma do processo dialético hegeliano, temos: §225, p. 357: “Esse processo é, em geral, o *conhecimento*. *Em si*, está nele suprassumida em *uma* atividade, a oposição; a unilateralidade da subjetividade com a unilateralidade da objetividade”. (grifos do autor).

⁸ “A vontade, atividade [*Tätigkeit*] dos indivíduos, é o mediatizante, que dá satisfação, implementação e efetivação, às necessidades do indivíduo”. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 198, p. 339.

⁹ O conceito de *Geist* é recorrente na filosofia hegeliana. Para começarmos, basta lembrar que sua primeira obra maior foi a *Fenomenologia do Espírito*, que por si mesma já tem um capítulo denominado de “espírito” onde se encontra a verdade da razão. Temos a dimensão que corresponde ao saber de si do espírito enquanto experiência do Espírito Objetivo, que se constitui por meio das instituições que são naturais aos seres humanos, enquanto seres que atualizam a sua razão. Ao mesmo tempo, o conceito de “espírito” se faz presente na *Enciclopédia* na

1.1.1. A atividade do pensar

O primeiro tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é “A Ciência da Lógica”, a qual tem como objeto a “ciência da *idéia pura*, ou seja, da *idéia* no elemento abstrato do *pensar*”¹⁰. A *idéia*, então, é o pensar como totalidade que se pensa e dá a si mesma as suas regras, bem como o seu desenvolvimento; com este viés, pode-se dizer que o pensar referir-se-á não somente às regras da lógica tradicional, mas que também se colocará como um estudo das determinações gerais do ser e dos modos como ele se apresenta perante o pensamento¹¹. Este tomo do sistema enciclopédico hegeliano é marcado, desde o início, pelas polêmicas e problemáticas de época concernentes, preponderantemente, à filosofia crítica, inaugurada por Kant. Nesse sentido, deparamo-nos com os conceitos tais como o de razão e entendimento, finitude e infinitude, ser e dever-ser, apresentados e discutidos segundo a filosofia da época e que serão repostos por meio da filosofia hegeliana. Esses pares de oposições aparecem na filosofia crítica, a qual, ao empreender uma análise rigorosa das condições do nosso conhecimento, acabou por colocar em xeque a própria possibilidade do conhecimento. Este contra-senso ocorreria por meio da separação da realidade em fenômeno e coisa-em-si, cuja conseqüência é a impossibilidade do alcance da verdade, uma vez que esta dependeria do nosso conhecimento da coisa-em-si, o qual, todavia, mostra-se na filosofia kantiana como inalcançável.

Hegel entende que a verdade se compõe da totalidade e, dessa forma, a sua lógica aparece tanto como uma lógica do “ser pensado” quanto “do pensamento do ser”; e o conteúdo dessa lógica “consiste em determinações que têm um sentido não só lógico-formal, mas também ontológico-material”¹². Com isso, Hegel pretende resgatar a unidade do real. Para isso, a lógica, em seu movimento dialético, não se restringirá apenas à sua pura identidade formal, ela também deverá dizer respeito aos princípios que regem a própria realidade¹³. Entretanto, desse modo, Hegel não está tornando idênticos formalmente o ser e o

forma de camadas que possuem uma significação cada vez mais mediada. Assim, temos o tomo terceiro, denominado “Filosofia do Espírito” que, por sua vez, se subdivide em Espírito Subjetivo (que possui a sua “fenomenologia do espírito” e sua “Psicologia: o espírito” constituído pelo “espírito teórico”, “espírito prático” e culminando com o “espírito livre”), o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto. Para maiores informações sobre o conceito de espírito na FE, conferir: HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 343-344. Cf. PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material: Face e verso do conceito “Vermögen” na Filosofia de Hegel*. Tese em filosofia. UFRGS: Porto Alegre, Novembro de 2005. p. 185-187.

¹⁰ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 19, p. 65. (grifos do autor).

¹¹ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 19 (*Anmerkung*), p. 65-66.

¹² BOURGEOIS, Bernard. “II. La science de la logique de l’Encyclopédie des Sciences Philosophiques”. In: HEGEL. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. - La Science de la Logique. Paris: Vrin, 1970. p. 72.

¹³ “A propósito, pode-se ainda notar que a afirmação de que ‘as categorias são por si vazias’ tem com certeza um sentido exato, enquanto não se deve ficar nelas e na sua totalidade (na *idéia lógica*), mas avançar até aos

pensar – uma relação vazia, do tipo $A = A$: o que existe entre ambos é uma relação que se expressa dizendo que o pensamento é adequado para expressar o ser e o ser é adequado se comportar (suportar) o pensamento¹⁴. Essa mesma lógica irá transformar-se, passando pelo processo de suspensão, onde a sua unidade última será alcançada na esfera do espírito, que fora mediatizada pela esfera da natureza.

O processo de suspensão da lógica, em Hegel, compreende três etapas que podem ser ditas como “momentos de todo [e qualquer] lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral”¹⁵. Esses momentos são 1) o do entendimento – ou lado abstrato –, 2) o negativamente-racional – ou o lado dialético –, e 3) o positivamente-racional ou o lado especulativo. Essas mesmas indicações sobre o caráter lógico da determinação do conceito serão recolocadas quando Hegel trata do conceito enquanto tal¹⁶.

O lado do entendimento tem como atividade atribuir ao seu conteúdo a forma da universalidade; todavia, essa universalidade é ainda abstrata, porque os seus conteúdos se colocam em contraposição ao particular e, enquanto tal, acaba por se constituir também como um particular que não guarda nenhuma relação positiva com outros objetos¹⁷.

O momento do negativamente-racional se apresenta como a suspensão das determinações finitas do entendimento para as suas opostas; nesse momento, o universal deixa de estar simplesmente definido e posto como algo universal e abstrato, mas surge já como “determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito em geral”¹⁸. Isto é, a dialética é forma pela qual tudo aquilo que aparecera como mera abstração do entendimento, enquanto puro conceito infinito se coloca como finito, por meio de sua consideração em si e para si enquanto algo concreto. Por esse motivo, Hegel nos diz que “o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade”¹⁹. A efetividade somente pode ocorrer por

domínios reais da natureza e do espírito. No entanto, essa progressão não pode ser entendida como se por seu meio viesse de fora, para a idéia lógica, um conteúdo a ela estranho; mas há de entender-se que é a atividade própria da idéia lógica determinar-se ulteriormente e desdobrar-se em direção da natureza e do espírito”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 43 (*Zusatz*), p. 114.

¹⁴ Cf. MacTAGGART, John; MacTAGGART, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. p. 107-108. Disponível em: <<http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hegel/1013.pdf>>. Acesso em: 07/02/2008. Pode-se entender o termo “adequado” não como identidade formal, porque então estaríamos no mesmo contexto de explicação que Hegel visa superar; assim, a adequação refere-se àquilo capaz de suportar, de comportar o diferente, ou seja, de suspendê-lo e, ao mesmo tempo, suspender-se nele.

¹⁵ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 79 p. 159.

¹⁶ Pois, no § 79, Hegel nos diz: “a indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica”. Sobre uma explanação mais ampla das determinações do lógico, Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. §§ 163-165, p. 296-300.

¹⁷ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 79 (*Zusatz*), p. 160.

¹⁸ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 81, p. 162.

¹⁹ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 81, (*Zusatz*) p. 163.

meio da realização do conceito enquanto concretude real. Isto ocorre quando a atividade do conceito está se realizando junto à realidade, elevando o ser-aí a uma determinação da Idéia. Todavia, o finito tem por características justamente essa colocação como aquilo que é limitado, aquilo que se coloca como oposto a um outro elemento. Dessa forma, a oposição não incide sobre o objeto, mas somente em uma determinação do entendimento²⁰.

Quando o momento do especulativo ou positivamente racional ocorre, ele “apreende a unidade das determinações em sua oposição”²¹. Ou seja, a dialética coloca as oposições enquanto definições de um conceito, enquanto que o momento especulativo suspende essas mesmas oposições em uma unidade que afirma um algo que estava colocado pelas oposições. Essa afirmação feita pelo momento especulativo não significa a afirmação das oposições em suas respectivas totalidades, mas diz respeito a essas oposições afirmadas enquanto unidade em um resultado²². Assim, o positivamente racional se coloca como uma mediação entre determinações que se colocam, primeiramente, de maneira abstrata, na negação de qualquer outra propriedade para, em seguida, colocar-se como determinações que não apenas se diferenciam, como também, colocam-se em oposição para, então, no terceiro momento, essas mesmas oposições serem recolocadas enquanto unidade, uma unidade afirmativa, a qual apreende as determinações opostas como próprias de suas respectivas definições.

Afinal, no meio dos dualismos originados por uma apreensão do mundo fundada em algo que é conhecido, mas não é o verdadeiro (o fenômeno) e de um verdadeiro que não pode ser conhecido (a coisa-em-si), é difícil poder vir a entrever a unidade da realidade²³. Para Hegel, pensar a realidade não exclui as abstrações do entendimento, mas inclui as concretizações da razão, por isso podemos dizer que a lógica é, para Hegel, a atividade de determinação dos conceitos pelo pensar²⁴. Assim, a atividade de pensar não se restringe apenas ao que é idêntico a ela de modo formal, mas inclui o ser e as suas determinações; se o

²⁰ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 48 e (*Anmerkung*), p. 120. “Esse pensamento – de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento no racional, é *essencial e necessária* – deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos”.

²¹ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 82, p. 166.

²² Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 82, p. 166.

²³ Essa dificuldade não teria passado despercebida a Kant, segundo Guido Almeida, tendo seus efeitos na filosofia prática: “A dificuldade está, antes, na admissão de uma moral irrealizável. Pode-se argumentar que a idéia de que *devemos* algo que, no entanto, não *podemos* realizar é sem sentido, portanto que onde há um dever há um poder e onde não há o poder não há o dever”. ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o facto da razão. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 92-93.

²⁴ Lacroix nos resume muito bem o que é a razão e a sua função: “Que é, então, a razão? Não é outra coisa que este movimento que se evoca e pelo qual as determinidades que o entendimento isola são todas ao mesmo tempo produzidas nas suas diferenciações e relacionadas ao seu princípio dinâmico de unidade”. LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997. p. 19.

pensar se restringisse a si, ele não seria capaz de pôr nada de diferente e, desse modo, impossibilitaria qualquer conhecimento²⁵.

Nas considerações iniciais da *Enciclopédia*, Hegel assinala bem que a filosofia é uma atividade que depende essencialmente do pensar; ela aparece “como *consideração pensante* dos objetos”, sendo essa uma atividade propriamente humana afinal: “tudo o que é humano é porque – e só porque – se efetua por meio do pensar”²⁶. Assim, o pensar é uma atividade que permeia todas as outras atividades espirituais, colocando-se, dessa forma, como algo ativo. Então, pode-se dizer que o pensar termina por constituir a substância das coisas exteriores, bem como a universal substância do espiritual, a qual é constantemente atualizada pela atividade humana²⁷. E, essa mesma atividade do pensar não está isolada do sentimento e mesmo da constituição das instituições; antes, é parte da essência pensante que o pensar não tenha um estado inativo no que concerne à religião, ao direito e à Eiticidade, porque nelas estão presentes e contidas a atividade do pensar e as suas produções²⁸. Mas, o produto (“sua determinidade ou forma do pensamento”) mais imediato do pensar – enquanto atividade espiritual – consiste no abstrato em geral. “O pensar, enquanto atividade, por conseguinte é o universal *ativo*, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – o produzido – é justamente o universal”²⁹.

Ou seja, aquilo que é o conceito a ser alcançado no seu desenvolvimento é justamente aquilo a ser produzido. Isso porque a determinidade do pensar, que é o universal, coloca-se como ativo (*tätige*), ou seja, a abstração, à qual o pensar se norteia, surge como a universalidade ativa, em processo, como sua atividade (*Tätigkeit*). Desse modo, Hegel diz que o ato (*Tat*) do pensar, aquilo que é produzido (*Hervorgebrachte*) pelo pensar, é o universal. Ou seja, o pensar apreende o universal, “a causa interior das coisas”, aquilo que subjaz a elas; assim presumimos “que o universal permeia todas as determinações ou formas nas quais se

²⁵ “Se o pensar nada mais fosse que aquela identidade abstrata, deveria ser declarado a ocupação mais supérflua e mais enfadonha”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 115 (*Zusatz*), p. 229. Então, Hegel quer evitar que o pensar se reduza a uma lógica do entendimento, isto é, “a fazer o inventário das formas do pensar enquanto se supõe este separado do movimento da Coisa”. LEBRUN, Gérard. Hegel, leitor de Aristóteles. In: GOMES, Nelson Gonçalves (Org.). *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Brasília: UnB, 1981. p. 58.

²⁶ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 2, p. 40. (grifos do autor)

²⁷ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 24 (*Zusatz*), p. 78. Hegel ainda nos diz, nessa mesma passagem: “Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar etc.”.

²⁸ “[...] o pensar não tem estado inativo no que respeita a religião, direito, eticidade, seja isso sentimento, crença ou representação; e a atividade e as produções do pensar estão aí *presentes e contidas*”. (grifos do autor). HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 2 (*Anmerkung*) p. 41.

²⁹ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 20, p. 69.

apresenta a realidade e é somente pela atividade do pensar que ele é encontrado”³⁰. Então, o sujeito (*Subjekt*) pensante, aquele que existe como um ser pensante, em sua expressão simples, é o Eu (*Ich*) colocando-se de forma ativa enquanto ser que pensa e que produz essa sua atividade própria. Este, assim, é “a existência da universalidade totalmente *abstrata*, o abstratamente *livre*.”³¹. Ora, o pensar só pode existir naquele que pensa e, aquele que pensa é sujeito porque o pensamento deve residir em uma unidade consciente (e de consciência)³².

Portanto, essa unidade pensante, enquanto existente é o Eu. O pensar enquanto atividade de suspender as determinações do ser acaba sendo a identidade verdadeira desse mesmo ser; esta aparece como sua própria consciência de si (*als Bewußtsein seiner selbst*) e, nesse sentido, o homem se distingue da natureza em geral e, ainda, do animal: somente o homem é capaz de apreender-se como pura unidade de si em si mesmo – e é nesse movimento que ele suspenderá as suas determinações – ou seja, como Eu³³. Esta unidade é a existência totalmente abstrata porque o Eu não diz nada de particular sobre o indivíduo; e, considerando que cada indivíduo também o é, estamos diante de uma determinação universal³⁴. Pode-se dizer que a reflexão sobre algo é tornar o pensar como ativo em relação a objetos, pois ela tem a capacidade de “mudar os sentimentos, as representações etc., em *pensamentos*”³⁵. Além disso, a reflexão é a atividade por meio da qual se alcança o universal. Em outras palavras, “o resultado dessa atividade de pensar é a produção de conceitos abstratos universais que permitem subsumir as coisas particulares do mundo”³⁶.

Todavia, as determinações universais das coisas alcançadas pelo pensar são conceitos universais abstratos compostos por abstrações; dão-nos apenas o universal, sem colocá-lo na realidade; isto quer dizer que lhes faltam a concretude, ou seja, o ser para que possam ser vistos como conceitos passíveis de efetivação e, por conseguinte, capazes de realizar a Idéia³⁷.

³⁰ WUJCIK, Ricardo e SILVA, Manuel Moreira da. O universal ativo e suas determinações fundamentais: uma introdução à leitura especulativa dos §§ 20-23 da *Enciclopédia* das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) de Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Recife, ano 4, n.º 06 Junho de 2007. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev06b.htm>> Acesso em: 14 de março 2007.

³¹ “Portanto o Eu é o pensar como sujeito”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 20 (*Anmerkung*), p. 72.

³² Idem. *Ibidem*. p. 69.

³³ Bourgeois nos diz, nesse sentido, que Hegel não admitiria uma base real única entre a alma do animal e a alma humana; a humanidade se basearia em ser “ser humano” e não “animal racional”. Cf. BOURGEOIS, Bernard. Hegel – *Os atos do espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 24.

³⁴ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 115 (*Zusatz*), p. 229. Ora, o pensar não é apenas pôr o idêntico a si, ele deve abarcar as determinações do ser; assim, a sua atividade não será apenas formal, unilateral e carente de conteúdo.

³⁵ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 5, p. 43.

³⁶ PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material: Face e verso do conceito “Vermögen” na Filosofia de Hegel*. Tese em filosofia. UFRGS: Porto Alegre, Novembro de 2005. p. 107.

³⁷ “Todavia, o conceito adequado é algo superior; nele se vislumbra a coincidência do conceito com a realidade, o qual não é o conceito como tal, mas a idéia”. HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Buenos Aires: Solar, 1974. p. 542.

Por isso, a unidade do Eu, em Hegel, não será apenas a mera constatação da identidade formal do Eu pela própria consciência, mas a tomada de consciência por um outro, pela diferença, como fora mencionado no final do *Zusatz* ao § 115, onde Hegel ressalta que a identidade não pode ser apreendida como exclusão da diferença, porque não teríamos uma verdadeira identidade e, sim, apenas a colocação de uma tautologia vazia, incapaz de nos dar o verdadeiro³⁸.

1.1.2. A atividade do pensar: identidade concreta

Nesse momento, onde a identidade se identifica com uma forma de adequação, onde o ser é comportado pelo pensar e este é capaz de comportar o ser, de lhe fornecer as determinações por meio da suspensão das determinidades imediatas, temos o que Hegel denomina de idealidade³⁹. Isto quer dizer que, além da identidade do tipo formal, onde temos a abstração de toda diferença, em favor apenas de um aspecto particular ou a exclusão daquilo que é diverso, temos a identidade enquanto concreta, composta pelo ser e suas determinações suspendidas.

Então, a identidade, em Hegel, tem como que dois tempos: no primeiro, está a identidade do tipo abstrata, onde o entendimento tem como objetivo a análise de algo; no segundo tempo, teremos a identidade concreta, onde pensar e ser devem ser suspensos, numa forma de adequação que será capaz de nos levar à verdade. Esta é a manifestação do conceito enquanto Idéia: portanto, não é composta de determinados dados que são na relação de conceito e realidade; isto é, sujeito e predicado concordam um com o outro, todavia, o sujeito possui mais determinações do que aquelas enunciadas pelo predicado e este, por outro lado, possui em si uma universalidade que faz dele não uma exclusividade daquele sujeito⁴⁰. A identidade do tipo formal acaba apenas por nos fornecer uma verdade aplicável ao plano do

Ou, ainda: “A Idéia é o conceito adequado, o verdadeiro objetivo, ou seja, o verdadeiro como tal. Se algo tem verdade, tem-no por meio de sua idéia, ou seja, algo tem verdade somente enquanto é idéia”. Idem. p. 665.

³⁸ Trata-se aqui do estabelecimento da diferença entre o que vem a ser a verdade (*Wahrheit*) e aquilo que é considerado exato (*Richtig*). Para Hegel, o que é exato não é necessariamente o verdadeiro; aquela diz respeito à mera concordância formal de nossa representação com seu conteúdo. Por isso podemos perceber a má vontade que ele parece ter com os juízos – corretos, mas ineficazes – do tipo ‘a rosa é vermelha’. Segundo Hegel, esse tipo de juízo pode ser exato, mas não é exatamente uma “concretização” da verdade. O conceito hegeliano de verdade envolve pelo menos outros dois, constantemente confundidos, a saber, o de realidade (*Realität*) e o de efetividade (*Wirklichkeit*). Os juízos do tipo ‘a rosa é vermelha’, apenas estão falando de um fato, que pode, ou não, dizer respeito a uma realidade do ser-aí. A verdade é algo muito mais complexo, que diz respeito à relação entre realidade e conceito, ou seja, de forma mais acabada, diz respeito à efetivação da Idéia de liberdade. “Mas a verdade repousa somente na forma, quer dizer, no conceito posto e na realidade a ele correspondente”. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 172, p. 307.

³⁹ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 115 (*Zusatz*), p. 229.

⁴⁰ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 172 (*Zusatz*), p. 307-308.

que é finito. Todavia, Hegel entende que a verdade se concentra na infinitude do finito e, dessa maneira, precisa de um conceito de identidade capaz de comportar essa infinitude⁴¹. Destarte, a verdade não poderá ser entendida apenas de uma forma representacional, pois esta “concepção supõe uma exterioridade do conceito e do ser que é rejeitada pela onto-lógica hegeliana”⁴².

Ora, a reflexão (*Nachdenken*) – pensar ativo em relação aos objetos –, por sua vez, contém o interior, o essencial, da Coisa; e, é por meio da reflexão que se universaliza o particular ou, melhor dito, é pelo universal que se ajusta o particular⁴³. O valor da Coisa estará justamente nessas características que não se encontram imediatamente na consciência, mas advém pela atividade de refletir⁴⁴. Todavia, sendo a reflexão uma atividade sobre o objeto, ela implicará na alteração da percepção do conteúdo da Coisa; desse modo, a nossa atividade de reflexão integra-se ao objeto, constituindo-lhe parte do que é e sendo a busca do que é permanente, daquilo pelo qual o particular é regido, ou seja, na busca pelo universal. Por conseqüência, será por essa alteração, imposta pela reflexão ao objeto, “que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência”⁴⁵. Ou seja, para chegarmos ao verdadeiro é preciso

⁴¹ Cf. BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: teoria, práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: UNESP, 1977. p. 47-49. Nesta passagem, Bornheim percebe a diferenciação entre identidade formal e identidade concreta, mas parece associá-las ao conceito de “adequado”. Este também teria um lado que deve ser superado – aquele que é entendido como *adaequatio intellectus et rei*, que se baseia apenas na constatação de correção de um dado juízo comparando-se o que é expresso com a realidade – e um lado a ser alcançado, que consiste na efetivação da Idéia. Segundo este autor, Hegel radicalizaria o sentido de adequado até levá-lo à identidade. A Idéia seria colocada como uma forma de identidade, onde o cume seria a verdade. Mas, entretanto, a identidade que Hegel se refere não é aquela formal, mas sim aquela capaz de suportar diferentes aspectos do todo.

⁴² KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 76.

⁴³ Sobre a tradução de *Nachdenken* e as implicações deste conceito, conferir: WUICIK, Ricardo e SILVA, Manuel Moreira da. O universal ativo e suas determinações fundamentais: uma introdução à leitura especulativa dos §§ 20-23 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) de Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*: revista semestral da Sociedade Hegel Brasileira SHB, Recife, ano 4, n.º 06 Junho de 2007. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev06b.htm>> Acesso em: 14 março de 2007. Especialmente a parte III – O universal ativo e as determinações fundamentais da *meditação*. Opto por utilizar a tradução de *Nachdenken* por *reflexão* ao invés de *meditação*, como sugerido pelos autores acima, para preservar a fidelidade ao texto traduzido por Paulo Meneses e evitar confusões.

⁴⁴ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 21 e (*Anmerkung*), p. 73-74. O adendo a este parágrafo nos diz: “de modo semelhante a reflexão (*Nachdenken*) se exerce nas relações morais”. E esta reflexão consiste em ter o direito, o dever como guias, fios condutores aos quais nossas condutas se adequarão. “Em nosso poder particular, a determinação universal deve ser reconhecível e [estar] contida”. Idem. Ibidem, (*Zusatz*) p. 74. Hegel toma a regra que rege nossas ações pelo universal a ser observado, ao mesmo tempo, os fins que temos na vida também são universais, porque são eles que dirigirão a nossa atividade na busca de instrumentos e meios para a consecução de determinados fins. “Assim, por exemplo, os deveres e direitos são o essencial das ações cuja verdade consiste em serem conformes àquelas determinações *universais*”. Idem. (*Zusatz*) p. 75.

⁴⁵ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 22, p. 75. Mas essa consciência seria ainda a consciência de um outro que é para nós, visto, sentido, tido como um objeto? Então, só na Fenomenologia do Espírito, por meio da dialética do senhor e do escravo, é que ocorreria a conversão total do outro em sujeito? Aparentemente, é esta a resposta que Hegel nos adianta (§ 163 *Zusatz*, p. 298) quando nos diz que “o que falta ao escravo é o reconhecimento de sua personalidade” sendo que “o princípio da personalidade é a universalidade”. Assim, nos parece acertado dizer que na esfera lógica Hegel está apenas se referindo às coisas que realmente são objetos e às primeiras relações pelas quais somos capazes de apreendê-los.

que a atividade subjetiva se alie ao que está presente de modo imediato; essa transformação do imediato possibilita a nossa relação com aquilo que é substancial. Em outras palavras, a verdadeira natureza do objeto surgirá como um produto da atividade do pensamento⁴⁶. De modo mais explícito, pode-se dizer que, em última instância, não está separado da unidade, porque ele é produto e, ao mesmo tempo, produtor do processo rumo à Idéia. Entretanto, esse processo não se dá de forma tão simples: essa adequação do objeto por meio da atividade do pensamento não pode ser vista como a tomada de um conceito do entendimento e, enquanto tal, abstrato e isolado, para a partir daí ser considerado o conceito tal como Hegel o entende.

Nessa atividade reside a minha natureza, sendo uma natureza do meu espírito enquanto sujeito pensante. Desse modo, o homem se apreende como *Eu*, – pura unidade de si em si mesmo – por meio dessa reflexão do pensar, dando-se a si uma liberdade imediata: trata-se de um “relacionar-se-consigo abstrato, um ser-junto-a-si sem determinação segundo a subjetividade”⁴⁷. E não tendo uma determinação segundo a subjetividade, esse pensamento permanece incompleto em relação ao conceito, ou mesmo, à Idéia.

E o pensamento será completo por meio do ser e de suas determinações suspendidas. “O pensamento que pensa o próprio pensamento, por ser concomitantemente pensamento das coisas, estabelece a identidade entre natureza e espírito”⁴⁸. Pertence à atividade do pensar, pensar a si mesmo e, como o pensar é a respeito das coisas, Hegel coloca toda a sua lógica na forma de uma Ontologia. O processo do conhecimento, em Hegel, se co-determina por meio das relações entre o Eu e a exterioridade, a qual, no fim das contas, também determina o Eu o qual, por sua vez, influencia a exterioridade. Nisso encontramos a justificação, por Hegel considerada, para que a lógica seja uma Metafísica. Hegel, em sua busca pela verdadeira unidade, compreende que a ciência da lógica é uma formalização da ciência da Metafísica, porque, na verdade, a lógica é dependente do ser das coisas, ela não é uma ciência

⁴⁶ Cf. VASSALO, Angel. *Ensayo sobre la ética de Kant e la metafísica de Hegel*. Buenos Aires: Pucara, 1945. p. 110. Ele ainda nos diz que, dessa maneira, “a lógica vem a coincidir então, com a metafísica”.

⁴⁷ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 23 (*Anmerkung*) p. 77. Cf. o próprio *caput*: “[o pensar é] produto *de mim* segundo minha universalidade simples, enquanto Eu absolutamente *essente junto a si* – ou seja, de minha liberdade”. p. 76. E, o § 115 (*Zusatz*), p. 229: “É da maior importância entender-se bem sobre a verdadeira significação da identidade. Para isso, é preciso, antes de tudo, que não seja apreendida simplesmente como identidade abstrata, isto é, como identidade com exclusão da diferença. [...]. O mesmo se passa também com a identidade, enquanto consciência de si mesmo, pela qual o homem se distingue da natureza em geral, e mais precisamente do animal; este último não chega a apreender-se como *Eu*, isto é, como pura unidade de si em si mesmo. Aliás, no que concerne à significação da identidade em relação com o pensar, convém aqui, antes de mais nada, não confundir a identidade verdadeira – que contém em si o ser e suas determinações como supracorridas – com a identidade abstrata, meramente formal”. Assim, o Eu se faz não só pela consciência do pensar o pensamento, mas o pensamento tem seu fundamento na realidade e nela é preciso pensar.

⁴⁸ E Bornheim prossegue, dizendo: “E é nesse sentido que se verifica uma redução da Filosofia à Lógica, o que não quer dizer que Hegel seja formalista: trata-se muito mais de alcançar o Espírito entendido como fundamento do real”. BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: teoria, práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: UNESP, 1977. p. 56.

emancipada da realidade, antes pelo contrário, encontra os seus fundamentos nesse mundo mesmo⁴⁹.

A Idéia surge, então, como “o verdadeiro *em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade*”; isto quer dizer que a Idéia é o conceito colocado com suas determinações expostas, a qual ele se dá enquanto ser-aí⁵⁰. Dessa maneira, a Idéia tem diversas formas de manifestações, pois ela deve não apenas se expor enquanto processo interno, como também realidade concreta, culminando com a verdade em si e para si. Assim, ela executa diversas atividades atinentes às suas diferentes compreensões, tais como: razão, como sujeito-objeto, como unidade do ideal e do real, do finito e do infinito, da alma e do corpo. Então, a Idéia absoluta da lógica hegeliana deve expor-se enquanto materialidade para inserir na dialética o seu oposto; isto quer dizer que a Idéia absoluta apresenta-se, então, nesta altura, como constituição sistemática da Idéia e, também, como sendo:

*Posição da Idéia na determinação universal da imediatez ou da negação de si mesma por meio de uma reflexão que se exerce (sendo negação) como exterior (no sentido de que o que nega é exterior ao que é negado, ambos permanecendo, porém no interior do círculo lógico) à mesma Idéia*⁵¹.

A Idéia deve mostrar-se enquanto ser, ao passo que o ser da Idéia é a Natureza. Deve-se, entretanto, observar que a Natureza não corresponde à totalidade do que a Idéia é. Essa totalidade somente será alcançada depois de todo o seu desenvolvimento até o Espírito Absoluto. Na natureza, as relações são necessárias, mas os seres se comportam como se fossem autônomos, muito embora estes mesmos seres sejam o tempo todo necessitados. E, na medida em que as relações são do tipo necessário, as coisas se seguem umas às outras sem se incluírem umas nas outras. Desse modo, elas se mantêm exteriores – e por isso Hegel fala, às

⁴⁹ Ora, a *Ciência da Lógica* não é pura lógica para Hegel, ela envolve aspectos da metafísica, pois, para Hegel, a lógica tem o seu fundamento na metafísica, sendo que esta se constitui numa unidade com aquela. Aliás, muitos autores definem a grande Lógica Hegeliana (a ciência da lógica em três tomos) como a nova Metafísica, fazendo, por vezes, referência à grande obra aristotélica. “Hegel é a metafísica finalmente encarada na sua essência, isto é, como lógica rigorosa do Espírito (ou do Ser)”. CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, 1976. p. 35; “[Hegel] escreve aquela que é certamente uma das suas maiores obras, a *Ciência da Lógica*, publicada em 1812, reputada como uma das mais difíceis da filosofia. Trata-se de um livro de metafísica propriamente dito”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 21. “Semelhante ‘lógica’ [de Hegel] é uma Metafísica completa, e se Hegel lhe chamou assim é precisamente porque ele conhecia um significado de *Logos* diferente do tradicional”. “É uma experiência *sui generis* aquela que o leitor da *Lógica* de Hegel vive nos dois primeiros volumes desta (a ‘Lógica objetiva’) [...]. Ambos os volumes poderiam chamar-se e muito bem ‘Ontologia’ porque são, na realidade, o desenvolvimento pormenorizado de uma ontologia”. “Daqui provém o rosto tão diferente que a *Lógica* de Hegel revela. A tal ponto difere da tradição formal da lógica que não é fácil reconhecê-la nela; tomar-se-ia mais por metafísica do que por lógica. E, com efeito, esta *Lógica* é Metafísica em todo caso”. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976. p. 306, 312 e 435 respectivamente.

⁵⁰ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 213, p. 348.

⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 15, p. 33-48, jun. 1997. p. 39.

vezes, em uma “natureza exterior” (*äußere Natur*)⁵². Obviamente, nesse sentido, a natureza mostra-se ativa, mas é uma atividade que não depende de si; em outras palavras, as coisas dependem de outro por sua própria constituição; aqui, estamos falando daquilo que é inorgânico, assim como antes falávamos dos “seres-sem-vida”. Com os seres orgânicos, em níveis, vai-se alcançando até uma independência dos outros e maior dependência de si, chegando até à sensação que dá ao animal a sua unidade. Todavia, essa unidade não é refletida, não podendo, então, vir a ser consciente; já a atividade do espírito caracteriza-se justamente por essa consciência de si mesma, que vai originando-se de acordo com a Idéia e as suspensões sucessivas sofridas pelo conceito. A natureza é naturalmente não-livre. É o reino da necessidade e das leis. Mas, a natureza guarda um segundo sentido, a saber, aquele da natureza humana, que será o que efetivará o aspecto livre da natureza.

O espírito, enquanto último momento da *Enciclopédia*, é resultado das duas articulações anteriores – lógica e natureza –; ele é a verdade delas e, assim, é a manifestação da natureza. A natureza – que é o ser da lógica –, por sua vez, coloca-se como manifestação (ou revelação) e, esta manifestação é o espírito. Trata-se da colocação (do se pôr) da natureza enquanto livre, afinal, a natureza como mero aspecto natural é o não-livre. Mas, enquanto revelação é o pôr-se como livre enquanto espírito. O espírito é a liberdade da natureza. Nesse sentido, podemos dizer que o espírito realiza a nossa natureza propriamente humana, que é ser livre.

Então, o espírito será o momento da concretização da nossa segunda natureza, que, embora natural, é ao mesmo tempo, por essência, racional – e, neste sentido, existiria uma falsa oposição, pois a natureza dos seres racionais é, justamente, a sua racionalidade⁵³. É por isso que o manifestar da natureza é o espírito, que nada revela porque ele será a atividade de autoposição de si, enquanto concretização dessa segunda natureza. Esta racionalidade é que permite a nossa liberdade. Sendo assim, o espírito é, sob uma outra perspectiva, a atividade de recondução do que é exterior à interioridade; em outras palavras, o espírito tem, como sua determinidade, a natureza e é esta que deve ser reconduzida à interioridade refletida do sujeito⁵⁴. Sob a ótica da totalidade do Espírito, as relações entre a Lógica, a Natureza e o

⁵² Isso, todavia, diz respeito aos “seres-sem-vida”; os animais encontram-se em um patamar diferente. Cf. HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. § 381 (*Zusatz*), p. 16. Denominada, a partir de agora, apenas como “*Enciclopédia III*”.

⁵³ “O conceito de ‘segunda natureza’, já na sua origem, está intimamente unido ao conceito de hábito, de exercício habitual de uma atividade que transforma a ‘primeira natureza’ e resulta na efetividade, eventualmente mais duradoura, de uma ‘outra natureza’, diferente daquela”. MÜLLER, Marcos Lutz. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4, nota 19, p. 83.

⁵⁴ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 381 (*Zusatz*), p. 16.

Espírito podem ser vistos como gradações da determinação do Ser – unidade da verdade. Assim, o que “o espírito chega a captar nas formas vitais e materiais em que a sua visão penetra é nada mais do que ele mesmo quando ainda se encontra na ignorância de si mesmo”⁵⁵.

É por ser a manifestação da natureza sendo livre, o espírito funda um novo aspecto, que é, ele mesmo a manifestação que se faz presente. Nesse contexto, temos uma saída para a resolução dos dualismos impetrados pelas filosofias idealistas anteriores a Hegel, notadamente a filosofia crítica de Kant a qual efetuou a separação entre coisa em si e fenômeno, gerando outras tantas como a entre sujeito e objeto ou, ainda, espírito e natureza e, separações estas que Hegel busca dirimir⁵⁶. Nesse sentido, a temática do Idealismo alemão – de reavaliação do subjetivismo – aparece na forma do eu (humano) que deve se efetivar na e enquanto natureza.

O estado-de-ação (*Tathandlung*) fichteano é retomado na seção Espírito por meio da ação do Eu, a qual é a concretização da segunda natureza. Assim, podemos dizer que o estado-de-ação irá alcançar sua efetividade durante o Espírito Objetivo, pois, para Hegel, ao contrário de Fichte, a autodeterminação do espírito que impõe a si um limite não é infinita; isso porque, para Hegel, a colocação do outro que não o eu é suspendida nesse eu por meio de todo o processo dialético-especulativo. Embora o Eu fichteano pressuponha uma atividade, ele a pressupõe como nunca completada, como uma atividade que apenas recoloca o vazio, porque não atinge a sua satisfação, a sua meta.

Fazendo uma pequena incursão, por um outro lado do Idealismo alemão, encontramos a solução hegeliana no fato de que esse Eu deve ser capaz de alcançar a sua realização, que suas atividades não consistam unicamente em se auto-repor, mas uma reposição constante que obtenha a sua realização do infinito no ser finito. Em Fichte, o problema estaria justamente nessa reposição do infinito, pois este infinito, por não ser capaz de colocar no finito, advém como pura recolocação sem poder ter sua objetivação⁵⁷. E, não é demais lembrar que a gênese

⁵⁵ HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1976. p. 619.

⁵⁶ Problema antigo enfrentado por Hegel, “pois desde as primeiras obras de Iena Hegel discute o dualismo de Kant com relação ao problema da coisa em si”. BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 131-132.

⁵⁷ Hyppolite dá-nos um exemplo desta oposição formal entre finito e infinito através dos conceitos de legalidade e moralidade. O problema se fixaria na oposição, não superada, entre o sujeito concreto e o princípio universal da legalidade, pois “os homens não agem imediatamente de acordo com o princípio do direito e do dever e, por conseguinte, há uma separação da vontade universal e da vontade individual”. A identidade, entre sujeito pensante e lei universal, que seria expressa na moralidade, é “perfeitamente relativa, visto que se opõe à legalidade”. Desse modo, o princípio universal e infinito da legalidade não pode se coadunar com o princípio da subjetividade do sujeito finito, conduzindo “a um dualismo cujos dois termos são inconciliáveis, embora precisem um do outro para fazerem sentido”. Em Hegel, esta oposição será ultrapassada na concretude Eiticidade.

do princípio de ação, para Hegel, surgirá no espírito, que justamente tem por função harmonizar a infinitude do pensar com a finitude do ser. Ora, será por meio da atividade do espírito que se conseguirá a suspensão das dualidades herdadas da filosofia kantiana e ainda presente nos autores posteriores do Idealismo alemão.

Desse modo, podemos dizer que o espírito é aquilo que depende de nós; ou seja, que se configura como manifestação de nossa atividade e ação enquanto seres racionais que se colocam como tais. Ora, nesse sentido, o ponto culminante ao qual o espírito surge para nós deve-se às características dos momentos anteriores, onde a existência de uma lógica depende de nós para sua compreensão⁵⁸. Quanto à Natureza, é verdade que esta existe independentemente de nós e que possui atividade própria, mas a compreensão dessa sua atividade somente pode ser apreendida por nós. Ao mesmo tempo, somente por nossa ação enquanto seres naturalmente racionais, ela deixará de ser apenas um aspecto natural e necessário. Não é demais lembrar que:

Especulativamente tomada, a relação do espírito e da natureza não pode consistir em um simples antagonismo, nem numa sucessão. Enquanto expressão da negatividade lógica, a natureza é o outro do espírito, sua mediação. E o conceito dele pressupõe necessariamente uma natureza que ele parece – ilusoriamente – deixar atrás de si⁵⁹.

O espírito surge como Idéia que dissolve as dicotomias antes colocadas; por isso, o espírito pode ser caracterizado como a “pura negatividade”, na medida em que ele nega as negações pelos sistemas dualísticos da unidade do todo. Ou seja, a natureza não é antagônica ao espírito, antes ela é parte suspensa do espírito; afinal, “a Natureza é a *totalidade* ou plenitude da Idéia que existe como Ser, na sua imediatez”⁶⁰.

Nesse sentido, podemos dizer que o espírito não é naturalmente livre (a não ser do ponto de vista da natureza do conceito), na medida em que ele procede de um não-livre, que é a natureza, pois a natureza, como mero aspecto natural, é o não-livre, é o reino da necessidade e das leis. Mas a Idéia de liberdade precisa mostrar-se na sua negação, a fim de que por meio da negatividade absoluta – ou negação da negação – ela venha a se afirmar como livre, por meio do desenvolvimento das suas determinações.

Finito e infinito irão “co-operar” por meio da atualização feita pela atividade racional dos homens. HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da História de Hegel*. Lisboa: 70, 1988. p. 75-76.

⁵⁸ Assim, “é evidente, pois, que não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do Sistema hegeliano. É sua inteligibilidade ou sua estrutura racional. Em termos hegelianos, a sua *logicidade*”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 15, p. 33-48, jun. 1997. p. 41. (grifos do autor).

⁵⁹ KERVÉGAN, J.- F. “Toute vraie philosophie est un idéalisme”, l’esprit et ses ‘natures’”. *Hegel Passé, Hegel à venir. Futur antérieur*, numéro coordonné par H. Maler. Paris : L’Harmattan, 1995. p. 18.

⁶⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 15, p. 33-48, jun. 1997. p. 41. (grifos do autor).

Então, dessa maneira, o espírito pressupõe a natureza, ao mesmo tempo em que a abrange em si, fazendo dela a sua verdade. Todavia, isso tampouco quer dizer que o espírito está além da natureza, só porque ela o antecede. Nesse sentido, dizemos que o espírito é uma atividade de determinação dos conceitos, uma construção a qual se encontra em constante processo. Esta ocorre por meio do processo de efetivação da Idéia de liberdade, onde a natureza é uma determinação exteriorizada do conceito que, como exterior, precisa retornar a si para adquirir a identidade consigo mesmo por meio da diferença – entre ser e pensar – e da identidade – a expressão natural e exterior da Idéia que, ao retomar sua diferença, reencontra-se enquanto espírito. A posterior presença da natureza, no movimento do Espírito Objetivo e Subjetivo, não é uma repetição, mas a re-criação dessa mesma natureza na liberdade e, assim, não se trata de uma oposição unilateral, antes é uma reconstituição, um rearranjo da esfera espiritual⁶¹.

O espírito, então, assumirá a função que o *Eu* tinha nos sistemas filosóficos anteriores ao Idealismo alemão; ele será a manifestação livre do sujeito que terá em si a mediação das dualidades e oposições precedentes, sujeito este que se repõe constantemente pelo seu atuar; em relação aos seres humanos e seu atuar, veremos que a atualização da potência da razão é dependente da ação de cada indivíduo. Isto porque Hegel aceita a premissa de que a razão concede ao ser humano a capacidade da autonomia, sendo, então, um ser capaz de se dar as suas próprias regras e reger-se por elas. Então, o espírito é a esfera da colocação e pressuposição da segunda natureza (que é o aspecto livre da Natureza não-livre). E este espírito irá efetivar-se por meio da concretização da Idéia de liberdade.

1.2. A ATIVIDADE DO ESPÍRITO

Quando alcançamos a Filosofia do Espírito na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, chegamos ao ponto onde ele é a verdade da lógica e da natureza. Ou seja, o espírito surge como manifestação da natureza, que, por sua vez, é o ser da lógica⁶². Estamos adentrando na forma mais desenvolvida que a Idéia alcança no caminho de sua efetivação. Mesmo o Espírito Subjetivo (que ainda é finito) é uma efetivação da Idéia – embora, ainda não completa – e busca compreender o seu conceito, pois esta é a sua tarefa e o seu atuar é exatamente esta

⁶¹ Cf. KERVÉGAN, J.- F. “Toute vraie philosophie est un idéalisme”, l’esprit et ses ‘natures’”. *Hegel Passé, Hegel à venir. Futur antérieur*, numéro coordonné par H. Maler. Paris: L’Harmattan, 1995. p. 18

⁶² Estamos diante do momento real da metafísica.

autoposição de si enquanto conhecimento⁶³. Devemos fazer atenção ao fato de que “compreender deve ser tomado em sua dupla significação: integrar e explicitar”⁶⁴; ou seja, o espírito, na sua tarefa de realização do conceito, submete-se ao regime deste, o qual é justamente essa integração dos elementos que até então foram colocados pelo entendimento – integrando-os à razão – a fim de, posteriormente, por meio da razão, fazer a explicitação destes mesmos conteúdos outrora colocados pelo entendimento, de forma a explicitá-los enquanto resultados de um autodesenvolvimento infinito⁶⁵. Dentro desse contexto, podemos observar que, em Hegel, o conceito de espírito (*Geist*) expressa a mediação de diversas oposições – notadamente, aquelas postas por Kant e a tradição do Idealismo Alemão⁶⁶. E, essas mesmas oposições serão tratadas por meio da atividade do espírito, o qual, em seu engendrar a si mesmo, medeia essas mesmas oposições com o objetivo de moldar um sentido que leve a constituição da filosofia na forma de um sistema. Pois, “longe de emperrar-se numa contemplação passiva, o elemento do Espírito está na ação”⁶⁷.

Todavia, essa unidade buscada pela filosofia hegeliana, por meio da pacificação das oposições do entendimento não pode, contudo, cair em alguma forma de monismo – que também seria entregar-se a mais uma forma do entendimento⁶⁸. Ou seja, devemos ter em mente que a oposição dualística não é apenas negada. Ela deve ser suspensa para que o sistema hegeliano não se torne vítima de uma Filosofia da Identidade, onde os diferentes são colocados no patamar da indiferença. Ou seja, ao colocar aquilo que é oposto como se fosse uma unidade indistinta, perdemos a possibilidade de derivar do Uno a multiplicidade; neste caso, o Uno teria que conter o múltiplo, deixando de ser, rigorosamente, o Uno. Afinal, o sistema de Hegel tem seu movimento dependente dessas mesmas oposições que um sistema monista visa destruir completamente. Assim, a oposição do dualismo não é completamente posta de lado: ela deverá passar pelo processo – que se configura, então, como a atividade do

⁶³ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 377 (*Zusatz*), p. 8.

⁶⁴ LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF: 1997. p. 27.

⁶⁵ Cf. LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF: 1997. p. 26-27.

⁶⁶ “Sabe-se como, com este intelecto, ou mais amplamente, com esta razão construtora alcançamos uma situação sem precedentes na História da Filosofia, quando a operação da razão orientada para o conhecimento deixa de ser uma ‘contemplação’ para se transformar em uma ‘legislação’, em uma ‘criação’ ou ‘ação’. Conhecer torna-se um ‘fazer’, um construir a objetividade, o objeto”. VASSALO, Angel. *Ensayo sobre la ética de Kant e a metafísica de Hegel*. Buenos Aires: Pucara, 1945. p. 82. Com Kant, o ato de conhecer deixa de ser exercido como atividade passiva e torna-se ação. O que diferenciaria essa atividade do conhecimento da atividade posta por Hegel é levar a cabo a tarefa impetrada por Kant, que, a seu ver, não havia completado-a.

⁶⁷ BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: teoria, práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: UNESP, 1977.

⁶⁸ Deste pressuposto é que Hegel irrompe uma crítica historicamente tida como dirigida contra Schelling: “[...] ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’, [„alle Kühe schwarz sind”] como se costuma dizer”. Aqui, Hegel pretende escapar às consequências da filosofia de Schelling, onde a identidade entre os opostos é colocada como uma unidade indiferenciada e, por isso, estagnada. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 34.

espírito finito rumo ao espírito infinito –, que lhe suspenderá as determinações mais imediatas e contingentes. Dessa maneira, a Filosofia do Espírito é um momento englobante, totalizando a diferença. E, por esse motivo, a filosofia de Hegel é chamada de idealismo absoluto⁶⁹.

A constituição de um sistema fica a cargo da razão especulativa, que ao diluir as oposições postas pelo entendimento – que procede por meio de uma demarcação separadora – as rearranja por meio da suspensão (*Aufhebung*), que é, agora, a forma lógica da atividade do espírito⁷⁰. Nesse momento, o objetivo do espírito é concretizar a suspensão da oposição entre pensar e ser. Ao pensar, corresponde a “Ciência da Lógica”; todavia, ela mostra-se insuficiente porque seu fundamento real está no ser. Este é o objeto da “Filosofia da Natureza”; que, por sua vez, para nós, é o pressuposto da “Filosofia do Espírito”. No espírito, a unidade procurada, posteriormente, alcançada pela filosofia hegeliana, deve dar-se entre o sujeito, que pensa por meio das categorias lógicas – sendo que essas são atividades próprias do pensar –, e o objeto pensado, enquanto um dado da natureza.

Nesse sentido, o espírito relaciona-se com a natureza e consigo mesmo. Ao se relacionar com a natureza, (dado que ela é encarnada pela materialidade do mundo) o espírito ainda é finito, pois para manter-se como uma manifestação dela, somente se colocando ao seu lado enquanto ser finito. Todavia, ao pôr a natureza fora dele quando no momento de suspensão dela – ou seja, no momento em que a natureza surge como manifestação espiritual –, ele nega a exterioridade da natureza enquanto uma exterioridade sua, livrando-se, desse modo, da finitude característica de tudo que pertence apenas à naturalidade enquanto expressão de leis fixas. Nesse movimento, apenas o que ocorreu foi a negação da pura exterioridade natural. Isso ocorre quando à atividade do nosso querer, ou do nosso pensar, contrapõe-se a um material exterior que permanece indiferente à nossa manipulação, portando-se de forma passiva. Todavia, isso é insuficiente, visto que é preciso que o espírito mostre-se como a verdade da Natureza e, a fim de que isso seja possível, o material exterior não poderá permanecer indiferente à nossa manipulação, portanto, mostrar-se como externo. Quando, entretanto, o espírito relaciona-se com algo já da esfera do espírito concreto, não temos uma atividade exterior ao objeto e um objeto passivo; o objeto é ativo: é assim que a atividade espiritual irá reconhecê-lo. É um objeto que por si reage de forma a conformar (-se)

⁶⁹ “Assim, o idealismo dirá: a alma nem é só finita nem é só infinita, mas é essencialmente tanto uma [coisa] quanto também a outra, e, por isso, *nem* é uma *nem* é outra. Quer dizer: tais determinações não são válidas em seu isolamento, e só valem como suprassumidas” HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 32 (*Zusatz*), p. 95.

⁷⁰ “O espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento [...] na verdade, só é efetivo por meio das formas

à atividade do espírito, mas não passivamente, como que submetido, mas, sim, visando o mesmo conteúdo⁷¹.

Entretanto, para o espírito mostrar-se nessa sua atividade, ele negará a exterioridade da natureza que consiste na sua necessidade, mostrando, então, em sua essência, como formalmente livre. No espírito, os momentos, mesmos os mais baixos, possuem já, em si, de forma não desenvolvida, os momentos superiores. Nesse sentido, a unidade do espírito é real, as faculdades ou atividades espirituais, nas quais comumente nós o separamos, são apenas abstrações do entendimento, incapaz de dar-se unidade⁷². Então, o espírito deverá, em seu processo, “se reconhecer no outro, é a circularidade de uma atividade que se conclui consigo mesma, na identidade do cognoscente e do cognoscível ou do produtor e do produto⁷³”.

Por meio da atividade, do ato do espírito de se pôr não somente como aquele que conhece, mas também como aquilo a ser conhecido, isto é, na unidade dos relatos da atividade do conhecer, é que se chega à sua plena realização. Isso porque “a liberdade efetiva, assim, não é algo essente [sendo] de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade”⁷⁴. E nesse engendramento, o universal do espírito – a sua liberdade abstrata que deve ser efetivada – possui o seu ser-aí nas concretizações espirituais, as quais, por sua vez, são as formas de particularização dele. Estas formas de particularização do espírito concretizam-se nas instituições as quais, se fazem presente como forma de mediação da atividade racional do ser humano.

Desse modo, a manifestação (*Manifestation*) espiritual, enquanto concretude do real, será a sua determinidade, porque ela é o outro do espírito, é a sua materialidade presente, e este outro será revertido para o próprio processo do espírito; isto é, fazendo desse outro um ser-aí que lhe corresponda. Mas o espírito não é um terceiro que se sobrepõe à natureza e à lógica, porque sendo ele a manifestação da natureza e, esta tendo sua verdade no espírito, nos

determinadas de sua necessária manifestação de si”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 378 (*Zusatz*), p. 10.

⁷¹ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 381 (*Zusatz*), p. 21.

⁷² Lembrando que o entendimento é incapaz de dar unidade, por definição. Esta é a sua função: separar. “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade [...]”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 80, p. 159. Embora o entendimento tenha essa tarefa negativa, ela não deixa de ser essencial, não só ao homem no aspecto teórico, quanto também no seu aspecto prático; assim, Hegel ainda nos diz: “Como no [campo] teórico, tampouco no prático não há que faltar o entendimento. Para agir é preciso essencialmente caráter, e um homem de caráter é um homem de entendimento, que como tal tem, ante os olhos, fins determinados e os persegue com firmeza. Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 80 (*Zusatz*), p. 160. Assim, faz parte da aquisição da cultura e mesmo de qualquer conhecimento o momento do entendimento, que fornece determinidades fixas capazes de impor, em um primeiro momento, um conhecimento seguro, capaz de fornecer base para o conhecimento especulativo.

⁷³ MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 29.

⁷⁴ HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995 § 382 (*Zusatz*), p. 24.

conduz a aceitação de uma unidade a qual se consolida por meio de sua própria atividade dentro de um sistema que visa, então, o alcance da verdade.

Todavia, esta unidade não é algo estanque, porque ela surge como a identidade entre a identidade do espírito e a sua não-identidade. Dessa forma, o espírito tem na sua constituição não apenas aqueles elementos que lhe caracterizam, mas também é constituído justamente por outros que lhe constituem naquilo que ele não é. Melhor dizendo, o espírito será idêntico com a natureza, na medida em que repõe os elementos dela nele. Este movimento é operado por meio da suspensão (*Aufhebung*) capaz de conservar, elevar e negar os elementos constituintes da natureza. A natureza é reposta no espírito por meio da concretização da nossa segunda natureza, a saber, a razão; ao mesmo tempo, o espírito, embora seja uma manifestação espiritual – e por isso mesmo, imaterial –, somente será capaz de se efetivar por meio da concretização dessa natureza humana; trata-se, dessa maneira, da racionalidade posta enquanto objetividade a ser constituída. Assim, o espírito é a idéia infinita e, se o espírito, que é o infinito, absoluto, aparece sob a forma da finitude – este é o caso do Espírito Subjetivo e do Objetivo –, isso se deve ao fato de que o conceito ainda está procurando sua adequação com a realidade.

Ora, a realidade, por si, nem sempre exprime a infinitude capaz de levar à efetividade; isso porque a realidade é também constituída pelas contingências e acidentes que, embora possam ser abarcadas pela suspensão, nem sempre são condições para que a concretude do espírito se torne uma efetividade. Nesse sentido, a vontade infinita também se tornará infinita no ser-aí, sendo por meio da vontade que o espírito vem a se tornar efetivo, estando, devido a esse se pôr no ser-aí, a mercê das contingências que podem ou não torná-lo um conceito concreto. O espírito infinito se finitiza no mundo; ele age nesse mundo finito e, com isso, ele se torna finito enquanto está se pondo nesse mundo, ao mesmo tempo em que torna este mundo infinito, infinito por meio de sua colocação nele. Todavia, o espírito não deixará de ser infinito, porque o seu trabalho é contínuo e ininterrupto⁷⁵.

Em outras palavras: o espírito é, em si mesmo, infinito, todavia, a sua autodeterminação dar-se-ia somente por meio de sua colocação no mundo; ora, este é finito e, nesse caso, o espírito deve se pôr como finito (que vem a ser a sua não-identidade). Dessa

⁷⁵ “O espírito é atividade, no sentido em que os escolásticos diziam de Deus que ele era absoluta atuosidade [*Actus purus*]. Ora, enquanto o espírito é ativo, está implicado que ele se exterioriza. Por esse motivo não se pode considerar o espírito como um ‘Ens’ carente-de-processo, tal como ocorria na metafísica antiga, que separava de sua exterioridade a interioridade, carente-de-processo, do espírito. O espírito deve considerar-se essencialmente em sua efetividade concreta, em sua energia; e, na verdade, de modo que as exteriorizações delas sejam conhecidas como determinadas pela interioridade do espírito”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 34 (*Zusatz*), p. 97.

mesma maneira, o espírito coloca a si uma limitação que deve ser ultrapassada, e então, ele é livre, porque se coloca a si mesmo o seu limite (que será, então, uma barreira) ao qual deve ser capaz de ultrapassar. E sua atividade consistirá justamente em percorrer esses diferentes graus de delimitação, os quais são, pois, os diversos graus de sua libertação. O mundo, ao qual o espírito pertence, aparece já como pressuposto e é trabalho (ato) do espírito conformá-lo à sua verdade, chegando a infinitude; ou seja, o espírito é aquele que busca a sua autodeterminação por meio de seu próprio atuar, e isso será efetuado em um mundo que já lhe aparece como sendo o que é⁷⁶. Dessa maneira, o espírito é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio movimento, porque ao se constituir como uma atividade de se autoconhecer, o espírito se coloca a si como objeto do seu conhecimento e, sendo aquele que quer conhecer, ele é o seu próprio sujeito.

É papel da Fenomenologia do Espírito – momento anterior à Psicologia na *Enciclopédia* – exercer essa atividade fundamental, cuja função é a de suspender sujeito e objeto da relação numa unidade, levando o espírito à razão. A característica essencial da Consciência se radica na distinção e oposição entre o sujeito e o objeto; assim, “a Consciência é o saber que o sujeito tem de si na sua diferença com o objeto do qual ele tem consciência”⁷⁷. Após esse primeiro momento de estranhamento, o indivíduo dá-se conta de que o objeto só pode ser um objeto enquanto estiver em relação com um sujeito que conhece este objeto sendo enquanto tal; afinal, somente pode existir um objeto de conhecimento se existir um sujeito que possa conhecê-lo; ao mesmo tempo, também é verdade, para o sujeito, que ele só pode ser um sujeito que conhece se houver algo que possa ser conhecido. Desta forma, sujeito e objeto, algo e o outro aparecem aqui já conformando uma unidade do real.

Do mesmo modo, como a filosofia hegeliana supõe a superação da separação no que concerne aos aspectos epistemológicos (entre sujeito e objeto), também na efetividade da ação a separação entre teoria e prática (entre o ser e o pensar, ou, melhor, entre o ser e o dever-ser) tem de ser ultrapassada. “Aliás, para Hegel, o homem enquanto ser espiritual é a unidade do ser teórico e do ser prático, do pensamento e da vontade, e, se o pensamento é tematizado antes da práxis, é porque constitui o concreto do espírito”⁷⁸. Assim, trata-se, pois, aqui, de rever a separação entre sujeito e objeto numa perspectiva prática.

⁷⁶ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 386, p. 31.

⁷⁷ FISCHBACH, Franck. *L'Être et L'Acte*: enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir. Paris: J. Vrin, 2002. p. 68.

⁷⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Hegel: normatividade e eticidade. In: _____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 216-217.

Assim, o espírito se constitui na sua atividade própria que visa à busca e à realização da unidade de sentido, que somente pode dar-se no e com o espírito, necessitando de um ato de decisão, de vontade. De tal maneira, o espírito será, então, tudo aquilo que ele mesmo faz, não sendo independente dos atos que são os *seus* atos e nos quais ele se põe⁷⁹. Ora, a unidade da vontade, apresentada sob a forma do espírito, se coloca instituindo seu sentido através do Espírito Prático e do Espírito Teórico, os quais demonstram que o espírito será capaz não somente de atuar, mas de ter saber de si, pois, se o espírito é atividade e, sua atividade é o seu si, o seu saber de si é o saber da sua atividade. Dessa forma, nós temos a passagem do Espírito Livre – aquele que possui dentro de si as formas pelas quais virá a se desenvolver objetivamente – à vontade livre – aquela que não só possui em si a capacidade de se objetivar, mas também se decide pela atividade que poderá lhe dar acesso à verdadeira unidade.

Além disso, numa perspectiva mais ampla, o espírito irá realizar-se primeiramente como Espírito Subjetivo, cuja característica é, justamente, a sua relação com um outro que não ele mesmo – aqui, ele está tão somente se liberando da sua relação com outra coisa que não seja ele mesmo; logo após, o espírito terá como meta objetivar-se na realidade por meio da sua atividade, tornando-se Espírito Objetivo, alcançando a sua realização enquanto concretude. Nesse contexto, podemos dizer que o Espírito Objetivo se configura como a face prática do espírito ele mesmo; isto é, no Espírito Objetivo encontramos os desenvolvimentos inerentes a uma filosofia prática. Todavia, é importante ressaltar que estes desenvolvimentos são, fundamentalmente, uma doutrina da unidade entre os aspectos práticos e teóricos do espírito e suas respectivas passagens, do teórico ao prático e deste para aquele. Ora, a essa concretização de acordo com o conceito na realidade chamaremos de efetivação, a fim de, finalmente alcançar a sua unidade por meio da sua auto-produção eterna de si mesmo, eis o Espírito Absoluto⁸⁰.

1.2.1. A gênese da vontade livre: o surgimento do Espírito Livre

A seção “Psicologia”, a qual constitui o Espírito Subjetivo, da *Enciclopédia* conquista espaço na teoria da ação, em Hegel, porque é nela que se dá a unidade entre inteligência e vontade, entre o pensar e o querer, surgindo, assim, o princípio de ação por meio do Espírito

⁷⁹ Cf. FISCHBACH, Franck. *L'Être et L'Acte: enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris: J. Vrin, 2002. p. 66. E ainda, cabe dizer, nesse sentido: “Sem atividade prática de auto-realização, o espírito não teria o conhecimento teórico dele mesmo e, então, nenhum saber de si”. Idem. p. 71.

⁸⁰ Cf. FISCHBACH, Franck. *L'Être et L'Acte: enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris: J. Vrin, 2002. p. 61.

Livre. É interessante notar, nesse ponto, que a dita seção se inicia justamente pelo título de “espírito”. Ora, isso parece definir, em um volume que se denomina, justamente, de “Filosofia do Espírito”, a importância dessa seção dentro do engendramento da filosofia hegeliana, que se caracteriza, então, por ser uma filosofia acerca do espírito e do seu movimento próprio. O espírito é a faculdade (potência) e, também, a atividade de atingir a sua autodeterminação, de instaurar o seu sentido próprio por si mesmo. Assim sendo, já no parágrafo de abertura a esta seção, Hegel nos diz que “o espírito se determinou (*bestimmt*)”; ou seja, o espírito colocou a si uma forma de limitação, de negação⁸¹.

A forma da negação aparece sempre como uma forma de determinidade, podendo mesmo se dizer que “a base de toda a determinidade é a negação”⁸². Pois a negação, no seu reverso, envolve sempre a afirmação de uma característica ou aspecto como sendo aquilo que constitui algo. Para Hegel, a afirmação de algo como sendo apenas afirmativa mantém esse algo como vazio, pois não o determina; ou seja, esse tipo de caracterização tem como consequência o fato de não efetuar uma delimitação. Todavia, a negação, pura e simples, apenas coloca algo como o não sendo. Desse modo, o processo de determinidade envolve, primeiramente, o entendimento, que impõe determinidades fixas, capazes de retirar o nebuloso e o indeterminado do horizonte epistemológico, possibilitando maior segurança àquele conhecimento visado pelo sujeito. Ao colocar as determinidades, o entendimento acaba, então, por negar certas características, afinal, “determinar é negar”⁸³. Desse modo, o

⁸¹ “O espírito determinou-se como a verdade da alma e da consciência”. HEGEL. *Enciclopédia* III. § 440, p. 210. Todavia, Hegel usa, neste momento, o verbo “*bestimmen*” e não “*selbstbestimmen*”. Isso acena para o começo do processo de autodeterminação do espírito que deve, antes, ser capaz de se determinar; ou seja, ser consciente daquilo pelo qual ele é formado, para depois ser capaz de colocar a si as suas próprias determinações. Ao colocar-se essa determinação, o espírito o faz de forma abstrata; a forma concreta, ou de acordo com o conceito irá ocorrer nas esferas do Espírito Objetivo, cada uma delas visando um aspecto diferente da autodeterminação concreta. Nesse primeiro momento subjetivo, o espírito é o saber de si, de suas limitações e de suas potencialidades, sua atividade consiste justamente nesse saber de si; produzir a si mesmo é a tarefa que se coloca para a objetividade. “[Expor] quais são as inclinações boas, racionais, e sua subordinação, se transforma na apresentação das relações que produz o espírito no desenvolver-se como espírito objetivo – um desenvolvimento em que o conteúdo da autodeterminação perde a contingência ou o arbítrio. Por isso, o tratamento das tendências, inclinações e paixões segundo o seu verdadeiro conteúdo é essencialmente a teoria dos deveres jurídicos, morais e éticos”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 474 (*Anmerkung*), p. 271.

⁸² HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 91 (*Zusatz*), p. 187. „Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation”.

⁸³ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência*. Carta L. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 558. Essa fórmula aparece assim, em Espinosa: “*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse*”. Todavia, a fórmula, tal como usada por Hegel, não corresponde ao texto de Espinosa – *Omnis determinatio est negatio* – não trazendo nunca sua referência. Talvez porque essa formulação tenha sido usada, na verdade, por Jacobi, nas suas *Cartas sobre Espinosa*. Cf. JACOBI, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. S. 135. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 27623 (vgl. Mauthner-Spinoza, S. 0) CD-ROM. „11 Wiewohl auch nur mittels dieses Körpers, der kein absolutes Individuum sein kann (indem ein absolutes Individuum ebenso unmöglich als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen

conteúdo de algo somente será dado pela negação; todavia, essa mesma negação, ao delimitar a coisa dizendo o que ela não é, coloca a afirmação daquilo que ela é. Assim, por meio da determinidade, a coisa é delimitada e, assim, determinada.

Mas não devemos nos apressar em tirar conclusões: ao se limitar, o espírito não deixa de ser infinito. O verdadeiro infinito, que faz parte do espírito, é caracterizado por sua recolocação na forma do finito. Ao se determinar – e buscando o sentido da sua autodeterminação –, o espírito, que é em si infinito, se coloca para si como finito, para dessa maneira chegar a alcançar a sua efetivação. Mesmo porque a forma infinita do espírito é alcançada somente no Espírito Absoluto. Estes aspectos são pontos fundamentais para a compreensão da base metafísica sobre a qual Hegel tem a sua filosofia da ação; neste momento do Espírito, eles estão já postos, sem uma maior explicitação dos seus engendramentos. Estes mesmos engendramentos é que irão ser revistos, de forma pouco mais elaborada, no próximo ponto dessa dissertação, acerca das relações entre o algo e o outro e sua posterior ampliação, na dialética entre o finito e o infinito, temas da *Ciência da Lógica*.

Todavia, a fim de obter êxito em sua tarefa, como já foi assinalado mais acima, é necessário ao espírito ultrapassar o caráter imediato da alma e não se contentar com a mediatização refletida, idêntica a si da fenomenologia – ou seja, com o aspecto mais subjetivo e com o aspecto menos subjetivo do sujeito. O espírito tem poder determinar-se a si mesmo enquanto espírito nele mesmo e como seu objeto de conhecimento – que é a face objetiva do espírito. Em Hegel, a noção de ação, então, far-se-á presente, conceitualmente, a partir do Espírito Livre, último momento da Psicologia, onde o espírito tem, pela primeira vez, o contato com o seu real objeto de conhecimento, a saber, ele mesmo. O movimento do espírito é o de recolocar a sua própria razão pela razão do mundo. Apesar de o espírito ter seu próprio sentido, ele busca seu significado através do mundo. Trata-se da interiorização da exterioridade, a finitização da infinitude recém dada; ou seja, é assumir a exterioridade como sua⁸⁴. Dessa maneira, ao fazer-se finito, o espírito se determina como algo que pode ser concretizado, e, dessa forma, ele é seu próprio sujeito; ele é um espírito capaz de se

enthalten muss. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von den Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet. [A. d. ersten Ausgabe.]”. Sublinhado nosso. Para essa informação, conferir BORGES, Maria de Lourdes. Será o hegelianismo uma forma de espinosismo? *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*. n° 30. São Paulo, 1999. p. 63-85.

⁸⁴ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 440 (*Zusatz*), p. 211. Deve-se, todavia, lembrar que nem tudo que está no mundo pode ser considerado racional. A razão vai ao mundo para buscar seu significado, sem que com isso se queira dizer que ela dará significado a tudo que se encontra no mundo. A racionalidade somente estará presente naquilo que for efetivo e, aquilo que é efetivo, nada mais é do que a concretização do conceito e da Idéia. Nessa medida, aquilo que é efetivo, será então, real. Cf. HEGEL. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974 p. 115. “A efetividade é a *unidade da essência e da existência*; nela a essência *sem configuração* e a aparência *inconsistente* [...] tem sua verdade”.

autodeterminar e tornar essa a sua determinidade para a sua liberdade. Esse Espírito Livre far-se-á objeto de si durante todo o percurso do Espírito Objetivo, através da vontade livre, o ser-outro do Espírito Livre.

A vontade livre, que atuará na esfera do direito, tem sua origem na Filosofia do Espírito Subjetivo, mas o local da sua atuação será o mundo objetivo, um mundo real, assim, o que é 'objetivo', em Hegel, é, justamente, a exteriorização da subjetividade.”⁸⁵

Todavia, como sabemos, nenhum desdobramento, na filosofia hegeliana, pode, por si só, completar-se e efetivar-se. Quando o Espírito Livre surge como forma de passagem para um próximo desenvolvimento, ele o faz por meio de um auto-movimento; isso porque o espírito é o constante pôr a si mesmo, nas suas diferentes determinações. Este ocorre porque a forma de um desdobramento efetivar sua passagem (*Übergang*) a uma outra esfera que vise a um maior desenvolvimento, somente ocorre se este continuar seu movimento. No caso em questão, o Espírito Livre do Espírito Subjetivo engendra, então, por sua própria formação, o caminho do Espírito Objetivo. Tentemos seguir este caminho com mais vagar.

O Espírito Livre – que antecede a vontade livre do Espírito Objetivo – apresenta-se como a unidade do pensar e do querer. E essa é a forma da razão mostrar-se a nós: como unidade do objetivo e do subjetivo⁸⁶. Mas para chegar a essa unidade, que irá caracterizar-se como razão, é necessário ao espírito ver ao seu objeto como parte de si mesmo, excluindo a aparente separação entre sujeito e objeto. É preciso que o sujeito veja ao objeto como parte da sua subjetividade e não apenas como um limite (*Grenze*) a ela. Os objetos se apresentam enquanto tal, para nós, como se fossem externos, independentes, mas eles são, na verdade, parte de nós, porque nós o percebemos enquanto numa relação com eles. E é esta relação, por inteiro, abarcando os objetos enquanto parte dessa relação, e esta mesma relação, enquanto sustentada pelo sujeito, que compõe o Espírito Livre.

Entretanto, o que foi descrito refere-se a um desdobramento advindo da problemática relação (*Verhältnis*) entre Espírito Prático e Espírito Teórico – ou pelo menos, tida como problemática, para o Idealismo alemão, desde a filosofia kantiana. O Espírito Teórico constitui-se do intuir, do representar e do pensar. Sua caracterização mais geral é a da inteligência. Esta se apresenta, primeiramente, como determinada pelos objetos que lhe são dados; a atividade da inteligência está submetida aos objetos e, nesse sentido, é objetiva.

⁸⁵ SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *A Teoria da Moralidade em Hegel*. 1995. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995. p. 42.

⁸⁶ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 440 (*Zusatz*), p. 211.

Todavia, a inteligência tem por seu lado um aspecto menos determinado e objetivo que se compõe a partir da constatação de “pôr, como próprio seu, o que é encontrado”⁸⁷.

No entanto, para que a inteligência se caracterize como tal, não bastará apenas “conhecer”, será preciso que intua, represente, lembre, imagine, etc. Isto porque, para conhecer, ou seja, a fim de que existam relações cognitivas perpetradas pelo indivíduo, outras faculdades, tais como as apresentadas acima, devem estar presentes. Então, a exigência para que o espírito teórico se constitua enquanto tal é a de abarcar, em si, todas as atividades ditas “internas” que o ser humano realiza, com o objetivo de vir a ter conhecimento. Estas atividades são todas de cunho cognitivo, ou seja, buscam se efetivar por formas diversas de trabalho dito “intelectual”⁸⁸.

O Espírito Prático constitui-se do sentimento prático, as suas tendências, o seu arbítrio e a felicidade. Sua caracterização mais geral é a da vontade. Esta se apresenta, com essas características, como determinada pelo querer do sujeito, e dando-lhe uma aparente autonomia frente aos objetos sendo, de certa forma, indeterminada porque sua base está ligada aos conteúdos volitivos. Nesse sentido, ela tem um cunho subjetivo, remetendo àquilo que o sujeito espera, quer, para si. Esse querer volta-se para o mundo, afinal, quando se quer, é porque falta algo que não se tem. Todavia, esse “querer” já nos surge de uma forma mediatizada, pois ele não se compara a um impulso (*Trieb*) ou desejo (*Begierde*). Assim, o querer não é uma forma instintiva de satisfação de necessidades básicas; estas não pertencem ao âmbito – enquanto não mediatizadas – do racional ou dos desdobramentos da Idéia.

Porém, o querer ainda é, nessa forma isolada, uma ânsia extremamente subjetiva, que beira ao egoísmo e à infinitude do indivíduo. Ou seja, o querer, enquanto tomado isoladamente, é característico de um indivíduo perdido em si mesmo (ou que pensa que se encontra só nele mesmo) e, nessa visão parcial do todo – porque ele vê a si mesmo como o todo – o indivíduo se deixa levar à infinitude, e má infinitude, do seu querer, daquilo que ele quer. E, vendo só a si, vê só o seu querer que, por não ter outro limite, torna-se ilimitado, tornando-se incapaz, portanto, de se autodeterminar enquanto sujeito. Falando de modo mais geral, em relação a todo o sistema hegeliano e pelo modo como este coloca a relação entre finito e infinito, podemos dizer que, nesse momento, impõe-se a finitude de um sujeito, que se isola; deste modo, esse ser – que é finito – impõe a sua finitude como a verdade; assim, o

⁸⁷ HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 445, p. 219.

⁸⁸ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 445 (*Anmerkung*), p. 221.

absoluto acaba se tornando o Eu finito que se coloca como absoluto “e isto para Hegel é a forma suprema da não-verdade, da mentira e do mal”⁸⁹.

Entretanto, as produções do espírito teórico (a palavra) e do espírito prático (o prazer), embora possam ser consideradas essenciais ao desenvolvimento do espírito, ainda não são a expressão da subjetividade humana, pois não são ato e ação⁹⁰. Quando a inteligência querente – desejo racional ou razão desejante – se torna espírito objetivo, isto é, quando a vontade é mediada pela razão e esta pela vontade, se está apto a alcançar um grau mais alto, por meio da colocação da vontade humana enquanto aspecto objetivo e, por isso, universal, no desenvolvimento espiritual. Nesse contexto, “o produto da vontade deixa de ser simplesmente o gozo, e começa a ser fato e ação”⁹¹.

Nesse sentido, Hegel nos diz que “o *sujeito é atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo”⁹². Então, o sujeito age e atua na objetividade e isto quer dizer que suas decisões e ações têm influência direta sobre outros sujeitos; a rede jurídica, social e ética está, assim, sendo formada, se constituindo enquanto segunda natureza, a natureza humana enquanto sua atividade primordial, isto é, enquanto razão. Desse modo, a esfera subjetiva do sujeito, isto é, a sua ação é lançada à institucionalização, sendo trabalhada nos diferentes graus de objetivação, que passam pelo Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade⁹³.

Após este processo de liberação, o espírito vê a si como inteligência pensante, tendo consciência da sua própria liberdade, sabendo toda a objetividade como determinada e colocada por ele. Em síntese, a passagem do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo se dá

⁸⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A problemática de fundo: a problematização da visão analítica do universo. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ROHDEN, Luiz (Org.). *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003. p. 143.

⁹⁰ “Para fora, enquanto o espírito subjetivo é unidade – por isso também essente – da alma e da consciência, enquanto é uma realidade, ao mesmo tempo, antropológica e conforme à consciência, são seus produtos: no espírito teórico a palavra; no espírito prático, o gozo (não ainda ato e operação)”. HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. §444, p. 218.

⁹¹ Cf. HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 469 (*Zusatz*), p. 264.

⁹² HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 475, p. 272.

⁹³ Aqui, poderíamos nos interrogar por que a determinação da vontade subjetiva – princípio da Moralidade – encontra-se tematizado no Espírito Objetivo, ao invés de ser colocada no Espírito Subjetivo e suas relações práticas. Kervégan nos oferece uma resposta convincente ao dizer: “Por que separar exame do espírito prático, que é a vontade, daquele exame de seu direito, a Moralidade? A resposta é que a Moralidade exprime justamente o *direito*, isto é, a manifestação fenomenal de seu princípio interior, a liberdade da vontade subjetiva. A distinção necessária entre o princípio subjetivo de autodeterminação do querer e a manifestação objetivada e universalizada deste princípio enquanto direito, explica a inclusão da Moralidade na esfera do Espírito Objetivo, ou, ainda, do Direito no sentido consideravelmente alargado do ser-aí, ou, mais exatamente, da objetivação da liberdade”. KERVÉGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF. p. 49.

pela mera acomodação de conteúdos da consciência, não ainda da sua colocação enquanto realidade concreta. E esta será a tarefa do Espírito Objetivo, bem como suas respectivas instâncias. Entrementes, a despeito da resolução apresentada por Hegel nesta etapa de desenvolvimento do espírito, pode-se esperar que a subjetividade do indivíduo ainda não esteja de todo mediada.

1.2.2. Transição e realocação do problema da atividade do espírito: o finito e o infinito

Agora que os conceitos de atividade e ação nos trouxeram até aqui, ou seja, às portas da obra que é nosso principal objeto de estudos, pelos motivos expostos acima – na introdução a este trabalho – nos encontramos no momento de esclarecer alguns pontos. Estes, embora não sejam o objeto principal, mostram-se como necessários para uma adequada compreensão dos problemas abarcados por Hegel ao instaurar uma teoria da ação. Pois, estes pontos se constituem como os antecedentes da problemática posta em relevo na seção Moralidade da *Filosofia do Direito*.

Quando o espírito está nesse momento crucial de seu desenvolvimento, de sua auto-instauração como objeto e sujeito de si mesmo, quando ele se impõe a resolução de dualismos que lhe aparecem, ele está buscando a sua resolução enquanto realidade possível, enquanto unidade verdadeira entre o ser e o pensar. O que o espírito visa, então, não é apenas explicar a si, mas se colocar como filosofia, afinal, a investigação das possíveis relações entre ser e pensar são o próprio cerne da filosofia ocidental. Nesse sentido, pode-se dizer, em relação ao problema da coisa-em-si e à sua polêmica: “o que nela está em questão, na medida em que repõe novamente o problema do *princípio da Filosofia* como a necessidade de uma reformulação da relação entre o ser e o pensar, é o que vingou e se tornou crucial”⁹⁴.

Dessa maneira, os problemas que Hegel irá apontar na filosofia moral kantiana não estão, na verdade, fundados na própria filosofia prática, mas no princípio, que é central nesta filosofia, da coisa-em-si. O problema da coisa-em-si reporta ao seu dualismo, que Hegel discute desde os tempos de Iena⁹⁵. Ora, se esse dualismo for mantido, impede que a identidade buscada por Hegel seja alcançada e, ao mesmo tempo, repõe a dificuldade em se mostrar a unidade entre ser e pensar, ocasionada pela separação entre o sujeito e o objeto, do

⁹⁴ BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 159. Itálico do autor.

⁹⁵ Cf. BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 132.

qual a representação feita não condiz, segundo Kant, com a realidade deste mesmo objeto. Esta dificuldade, segundo o ponto de vista hegeliano, baseia-se na própria apresentação do sistema de Kant como um sistema dualista, onde a separação absoluta entre o finito e o infinito culmina na pressuposição de um além, o qual nos é desconhecido porque, sendo seres capazes apenas de um conhecimento do que é finito, não poderíamos avançar para além daquilo que é finito, ou seja, o infinito⁹⁶.

É o dualismo entre o finito e o infinito que suporta o dualismo ontológico entre o sujeito e os objetos, sem o qual as coisas em si mesmas não poderiam subsistir como um resíduo incognoscível e inatingível para lá do entendimento⁹⁷.

O ponto inicial da filosofia crítica kantiana não estaria na distinção psicológica das faculdades da alma – ou seja, na separação entre sujeito e objeto – ou na distinção epistemológica entre sensibilidade e inteligência, mas, sim, num ponto metafísico, a saber, a relação entre o finito e o infinito na filosofia de Kant⁹⁸. E, esta relação parece fundamental, para Hegel, o princípio de insuficiência da filosofia kantiana. Ao separar o finito do infinito de forma absoluta, Kant estaria tornando o mundo separado em dois: das coisas finitas, que pertencem ao mundo empírico, ou, se se quiser, do *fenômeno* e das coisas infinitas, que pertencem ao mundo da razão, ou, se se quiser, do *noumeno*. Muito embora a questão acerca da infinitude pareça ser uma consequência do sistema kantiano, a bem da verdade é que ela é constitutiva desse sistema; ela fundamenta a diferenciação nunca resolvida entre fenômeno e *noumeno* e acaba perseverando até o fim, quando entramos na esfera da moral kantiana, onde a ação e o juízo acerca da sua racionalidade e obediência ao dever são remetidos para o infinito e sua relação com Deus⁹⁹. Isso porque, para Kant, a experiência do infinito estava

⁹⁶ Toda a problemática de uma passagem do finito para o infinito, e da própria relação entre estes dois conceitos, os limites, a barreira e o dever-ser são colocados em evidência, por Hegel, logo no início da *Ciência da Lógica*, no livro primeiro, a Doutrina do Ser, na sua primeira seção (a Determinação), do seu segundo capítulo, sobre o ser-aí (*Dasein*). Podemos deduzir desta constatação que a resolução destas relações de uma maneira mediata constitui-se em um requisito mínimo para a compreensão da atividade do pensar e da sua possibilidade enquanto filosofia, fundamento e objeto de estudo. Tb. cf.: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito*. Caxias do Sul, RS: Educ, 2005. p. 93.

⁹⁷ BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 136.

⁹⁸ As faculdades da alma seriam justamente a separações que se opera entre as capacidades que a alma teria perante o mundo. Essas capacidades seriam a sensível, racional e volitiva. A distinção epistemológica diria respeito à separação entre o que pertence ao campo sensível e o que pertence ao campo da inteligência.

⁹⁹ “O criticismo kantiano deixa como questão à posteridade a passagem problemática entre finitude e infinitude, não autorizada como conhecimento teórico e legada como tarefa – não por acaso, infinita – à moral. Para ilustrar, uma busca do chamado idealismo alemão, no século XIX – cujos representantes privilegiados seriam Fichte, Schelling e Hegel – é calcificar essa fratura que Kant produziu entre finito e infinito e, assim, pavimentar a via entre teoria e prática, entre necessidade e liberdade (conceito que também remete ao infinito): não será por acaso que todos serão sistemas da liberdade. O Absoluto, em Hegel, é uma espécie de resumo desta reconquista do infinito – e, sintomaticamente, Deus será uma das figuras do Absoluto, este personificado, digamos, como espírito, espécie de hipersubjetividade”. BRANDÃO, Eduardo. *Infinito e finito na Filosofia*. Disponível em:

associada a uma razão pura, a qual nós não temos acesso, enquanto que a experiência do finito é ligada ao mundo físico, o qual é associado ao conhecimento sensível, que, entretanto, não nos dá acesso ao mundo racional puro. Talvez, todo o ponto acabe girando em torno da questão de se saber se, quando pensamos a matéria – aquilo que é capaz de “preencher” o vazio dos conceitos –, essa mesma matéria não acabe, enquanto pensamento, aproximando-se também dos puros conceitos. Ou seja, não podemos pensar que o conhecimento empírico, ou sensível, uma vez colocado sob o jugo da filosofia não se torna um pensamento tão apto à investigação quanto o outro dito “puro”¹⁰⁰?

Do mesmo modo, o conhecimento do finito e sua análise podem ser vistos como partes do conhecimento do infinito, dado que este, por definição, deve abarcar aquele. Além disso, se levarmos em consideração que um nível conceitual “inferior” é uma condição necessária aos níveis mais complexos, não podemos ignorar que o finito – ao ser parte do infinito, necessariamente – se coloca, então, como um objeto a ser estudado e considerado, do ponto de vista filosófico, como tão importante quanto o infinito. Ao tomar a realidade como uma unidade, Hegel aceita o encargo de fazer a sua filosofia e o seu sistema passarem por vários momentos, cujo objetivo é atingir algo de mais elevado. Quando Kant coloca ao homem a possibilidade do conhecimento que se restringe apenas àquilo que o seu entendimento é capaz de apreender, ou seja, às coisas finitas, somos cerceados em relação a um possível conhecimento da coisa em si. A avaliação de Hegel, nesse cenário, é que o entendimento, como faculdade responsável pela apreensão dos fenômenos, tem um duplo sentido:

O primeiro, o muito correto de que o entendimento expressa o princípio da contraposição e a abstração da finitude. O segundo, contudo, é aquele segundo o qual essa finitude e o fenômeno no homem são um absoluto, não o em-si das coisas, mas o em-si da razão cognoscente¹⁰¹.

Se todo o nosso conhecimento somente pode fundamentar-se no entendimento, isso quer dizer que a relação entre sujeito e objeto será vista como uma oposição onde o objeto mantém-se incognoscível para o sujeito, pois este está preso ao limites de sua faculdade de conhecer. Assim, os objetos de conhecimento que estão ao nosso dispor e dos quais podemos ter algum conhecimento não são considerados coisas em si mesmas, pois estão submetidos a nossa forma de apreensão deles. Para Hegel, importa “rebaixar a cisão absoluta a uma relativa” e este é o trabalho da razão, concebendo “o surgimento do mundo intelectual e do

<http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br/portal/.rede/numero/numero-nove/edubrandeonove>. Acesso em: 21 de janeiro 2007.

¹⁰⁰ Cf. FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968. p. 42-43.

¹⁰¹ HEGEL. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 49.

mundo real como um devir, o seu produto, como produzir: na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado”¹⁰².

1.2.2.1. O conceito de passagem

Vimos, anteriormente, no final do Espírito Subjetivo, ainda na seção acerca do querer, a ocasião na qual o espírito se encontrava como que dividido entre duas faculdades, ou seja, entre duas atitudes por meio das quais o mundo pode ser apreendido: a do querer e a do pensar. Também pudemos perceber que o isolamento destas duas faculdades, enquanto “coisas” diferentes, conduzem-nos a formas unilaterais na postura com a qual este mesmo espírito irá lidar com seus conteúdos e com as suas relações enquanto consciência. Destarte, Hegel verá a solução para esta visão unilateral (a qual poderia tomar conta do atuar do espírito, cimentando-o na inatividade e, por conseqüência, jogando-o na sua irrealização) na sua compatibilização interna enquanto conteúdos inerentes e, por isso, idênticos na sua função dentro do espírito, se auto-limitando e se mediando.

Então, um limite ao querer somente será possível por meio do pensar, que irá fazer a mediação por meio da inteligência. Ao mesmo tempo, o pensar será mediatizado pelo querer, que irá lhe mostrar o caminho para suspender o formalismo da pura abstração¹⁰³. Dessa maneira, ambas as faculdades – a da inteligência e a da vontade – também suspendem seus aspectos abstratos, que consistem na unilateralidade existente quando se fecham somente sobre si mesmas, excluindo toda e qualquer consideração por outra perspectiva fomentada pela outra faculdade. Então, o Espírito Livre, embora possa ser dito um terceiro momento da seção Psicologia, também pode ser entendido como uma passagem (*Übergang*) ao Espírito Objetivo, constituindo por si só um pré-requisito essencial a esse desenvolvimento¹⁰⁴.

¹⁰² HEGEL. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003. p. 38.

¹⁰³ Hegel, assim define o formalismo: “Quando o pensar permanece fixo na *universalidade* das idéias – como é necessariamente o caso nas primeiras filosofias (por exemplo, no *ser* da Escola Eleática, no *vir-a-ser* de Heráclito etc.) – com justiça se lhe denuncia o *formalismo*. Mesmo em uma filosofia desenvolvida, pode suceder que só se apreendem as proposições ou determinações abstratas [...]”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 12 (*Anmerkung*), p. 53.

¹⁰⁴ Kant também se utilizou desse mesmo conceito, denotando uma forma de transição entre os campos que este autor desenvolvera de modo dicotômico. Pode-se mesmo dizer que esse conceito expressa, em si, o problema da coesão entre tais campos e complementa o sentido crítico de sua filosofia. Assim, de um modo geral, podemos dizer que a passagem, em Kant, tem a mesma função da passagem em Hegel, constituindo-se, então, ora como uma articulação do sistema com ou sem qualquer lugar aí. Durante o capítulo do seu livro, Terra elenca, apoiado em diferentes comentadores, uma série de possibilidades de sentidos para tal conceito, tais como: transição, unificação, passagem entre elementos heterogêneos, mediação de oposições, articulação, movimento lógico, passo de um estágio do pensamento para outro, todos eles visando à “unidade da razão na multiplicidade de seus aspectos”. Cf. TERRA, Ricardo. Sentidos de “passagem” (*Übergang*). In: _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 51-65. p. 65.

Em Hegel, o conceito de passagem se refere ao “passar para o outro lado”, “atravessar” (como, aliás, sugere o verbo que dá origem a este substantivo, a saber, *übergehen*), denotando, dessa maneira, a ocasião da transição entre dois momentos diferentes, que se defrontam, um perante o outro, vindo a se tornarem um outro novo momento, cuja novidade está ancorada em não se restringir em ser os outros dois, mas sê-los como um novo outro¹⁰⁵. Este novo outro emerge por meio da suspensão que ocorre entre esses dois termos, os quais, em si, já contêm, por assim dizer, o gérmen do próximo momento. Dessa forma, a dialética hegeliana opera por meio de passagens que ocorrem entre os próprios conceitos, os quais se põem, para logo em seguida, serem repostos¹⁰⁶.

Desse modo, a passagem pode ser vista como um momento mediato que, entretanto, avaliado ao lado dos outros modos pelos quais a dialética se apresenta, possui um caráter imediato. Na passagem, os conceitos envolvidos são colocados numa relação de preponderância, onde o conceito que está por vir assume a posição daquele que está por ser suplantado. Assim, a ampliação conceitual ocorre, no contexto da passagem, pela colocação de um outro, envolvendo uma espécie de enfraquecimento de um conceito que, antes, dirigia os esforços dialéticos e os guiava. À medida que a dialética se desenvolve, novos aspectos vão se fortalecendo e, com isso, um novo conceito será necessário para que este desenvolvimento não se esgote em mero “mais do mesmo”.

Ora, para ser um outro novo, a passagem deve referir-se a algo que é ultrapassado, ou seja, a algo que é deixado para trás em favor de um outro algo que se coloca como o aspecto prevacente¹⁰⁷. Ora, o que é ultrapassado, ou que sofre uma passagem para um outro, deve configurar-se ou como um obstáculo vencido ou como um limite. Com esse sentido, em

¹⁰⁵ Segundo Inwood, o conceito de *übergehen* possui um momento específico de atuação: “Na primeira fase, a Doutrina do Ser, as categorias “passam” para outras (*übergehen*); na segunda fase, a Doutrina da Essência, elas “brilham” ou “aparecem” (*scheinen*) umas em outras; mas na terceira fase, o conceito desenvolve-se ao pressupor somente o que já está implícito nele”. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 92. Todavia, mais adiante, esse mesmo autor nos diz: “A dialética propriamente dita, em contraste, é interna aos conceitos ou categorias: desenvolve radicalmente as imperfeições que contêm e os faz passar (*übergehen*) para um outro conceito ou categoria”. Idem. *Ibidem*. p. 101.

¹⁰⁶ Segundo Stanguennec, a dialética hegeliana opera de três modos: por meio da passagem, da reflexão e do desenvolvimento. A passagem seria um deles, o qual se conforma a um modo negativo da dialética, assim como a reflexão. “A passagem é simples substituição de uma categoria por uma outra, esmaecimento desta naquela; a reflexão é condição de uma categoria em uma outra, esta sendo algo sem o qual não se pode pensar naquela; o desenvolvimento é complexificação de uma categoria em uma outra, esta atualizando aquela”. STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985. p. 36.

¹⁰⁷ A partir deste ponto, é importante salientar que “na lógica do *Ser*, o passar [*Übergehen*] significa uma exterioridade tal das determinações que cada uma delas só tem sua consciência provisória no desaparecimento de seu outro [...]”. Deste modo, temos que ter presente que as categorias tematizadas neste ponto da obra – e elas são todas muito importantes para a compreensão fundamental de uma teoria da ação hegeliana – estão submetidas a esse tipo de tratamento, inclusive a suspensão (*Aufhebung*). Cf. LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997. p. 30, remarque 1.

Hegel, temos dois termos que dizem respeito àquilo que tem um limite ou que se coloca como um obstáculo, a saber, o de *Grenze* (comumente traduzido por limite) e o de *Schranke* (comumente traduzido por barreira ou obstáculo). Hegel utiliza, na *Ciência da Lógica*, ambos os termos, mas com nuances e papéis diferentes no desenvolvimento dos conteúdos abordados, os quais teremos a oportunidade de encontrar expostos nos próximos passos.

1.3. O ALGO E O OUTRO: NASCIMENTO DO LIMITE E CAPACIDADE DO FINITO

Como vimos, o limite, além de ser parte constitutiva do ser-aí e, ao mesmo tempo, colocar-se como negação, também, enquanto essa negação de algo (*Etwas*) “não é um nada abstrato em geral, mas um nada essente, ou seja, aquilo que chamamos um outro (*Anderes*)”¹⁰⁸. Então, o limite é um termo que se liga à finitude do ser-aí; diz respeito àquilo que faz de algo ser aquilo que é, porque este algo só é algo na medida em que não é outra coisa: nas palavras de Hegel, “o ser-aí é determinado”¹⁰⁹. E, nessa medida, além de ter uma qualidade, ele se acha restringido; aliás, essa mesma qualidade que diz o que o ser-aí é, também se coloca como o seu limite (*Grenze*), dentro da qual ele está restrito.

Assim, o ser-aí é finito, justamente porque ele possui em si uma restrição ao seu ser. E, este ser, por sua vez, também consiste justamente naquilo pelo qual ele não é; ou seja, os elementos são caracterizados não só pelo que são e enquanto restritos, mas essa restrição é formada justamente por aqueles elementos pelos quais a coisa não é¹¹⁰. Assim, algo está limitado por um outro; todavia, ambos, enquanto exemplos de um ser-aí, são indiferentes, pois se colocam tanto um (o algo) como outro, enquanto formas de uma coisa imediata. Também é interessante notar que o limite forma o meio entre o algo e o outro, “meio no qual um e outro cessam de ser aquilo que são” e, então, “o limite, enquanto não-ser de cada um é o

¹⁰⁸ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 92 (*Zusatz*), p. 188.

¹⁰⁹ HEGEL. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974 p. 115. “O ser-aí é determinado; algo tem uma qualidade e nela não só é determinado, mas também limitado; sua qualidade é seu limite e, ao ser afetado por este, permanece, primeiramente, como um ser-aí afirmativo e calmo. Mas esta negação se desenvolve de modo que a oposição entre o ser-aí e a negação como limite que lhe é imanente seja por si mesmo o ser-dentro-de-si do algo e este seja, portanto, não só um vir-a-ser dentro de si, mas constituição de sua finitude”. (Tradução alterada por nós). No original, temos: „Das Dasein ist bestimmt; Etwas hat eine Qualität und ist in ihr nicht nur bestimmt, sondern begrenzt; seine Qualität ist seine Grenze, mit welcher behaftet es zunächst affirmatives, ruhiges Dasein bleibt. Aber diese Negation entwickelt, so daß der Gegensatz seines Daseins und der Negation als ihm immanenter Grenze selbst das Insichsein des Etwas und dieses somit nur Werden an ihm selbst sei, macht seine Endlichkeit aus”.

¹¹⁰ “Somente em seu limite e por seu limite, algo é o que é. Não se pode, assim, considerar o limite como simplesmente exterior ao ser-aí; mas, antes, o limite atravessa o ser-aí inteiro”. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 92 (*Zusatz*), p. 188. Sublinhados do autor.

outro de cada um”¹¹¹. Desse modo, algo e outro nada mais são que nomes que damos aos objetos no momento em que mantemos uma relação particular com um deles e, assim, podemos dizer que um objeto acaba sendo por outro, na medida em que ele é, justamente, em função de ser um outro¹¹². Como nos diz Doz: “Algo é um outro. Ora, o outro, como tal, não é determinado por si, mas por aquilo que é fora dele: está privado de seu próprio ser, ele é o outro de si mesmo”¹¹³.

Ou seja, tanto o “algo” como o “outro”, que lhe determina enquanto “algo”, não deixam de ser um outro, um ser-aí; o que os distingue é um ato subjetivo do indivíduo que os nomeia e, de certa forma, decide o seu valor. De qualquer maneira, um ser-aí somente será determinado enquanto sendo um algo diferente de outro; pois não há um só ser-aí que possa ser determinado apenas por si mesmo, sem manter relações com um outro e, nessa medida, perante este outro, configurar-se ele mesmo, como o algo que é o ser-outro do outro¹¹⁴.

Entretanto, o outro pode ainda ser tomado isoladamente numa relação a si mesmo, enquanto entidade própria; torna-se, desse modo, aquilo que se coloca como um momento de uma totalidade, dando ao algo uma natureza própria e, ao mesmo tempo, ocupando um espaço próprio enquanto aquilo que, abstratamente, se coloca a si mesmo como um momento necessário do algo e, dessa maneira, como algo por si. Assim, o outro vem a ser não o outro de algo, mas o outro em si mesmo; ou seja, ele se impõe como algo de si. Como exemplo desse tipo de relação, Hegel nos fala da ligação entre espírito e natureza.

O outro do espírito é a natureza física; todavia, essa determinação não expressa mais que um aspecto exterior dessa natureza, ou seja, o seu ser-aí, e não uma qualidade dela. Todavia, o verdadeiro “algo” é o espírito e a natureza é, ela mesma, apenas aquilo que é em relação ao espírito. Desse modo, a natureza é o outro em relação a si mesma, porque parte do seu ser está inserido em não ser aquilo que o espírito é enquanto manifestação da natureza¹¹⁵.

Hegel se expressa, mais ou menos com os mesmos termos, sobre a relação entre natureza e espírito, nos parágrafos iniciais da *Enciclopédia*, como vimos acima; a diferença é que, aqui, ele coloca essa relação explicitamente como um exemplo da independência a qual

¹¹¹ HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 126. Optou-se pelo uso desta tradução porque é aquela que apresenta a primeira parte da Ciência da Lógica de Hegel em sua última versão, revisada e modificada pelo próprio autor, entre os anos de 1830 e 1831, pouco antes de sua morte. Cf. BOURGEOIS, Bernard. “II. La science de la logique de l’Encyclopédie des Sciences Philosophiques”. In: HEGEL. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. - La Science de la Logique. Paris: Vrin, 1970. p. 69.

¹¹² Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 113.

¹¹³ DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l’ontologie*. Paris: Vrin, 1987. p. 65.

¹¹⁴ Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 114 e, além disso, *Enciclopédia* § 381.

¹¹⁵ Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 115.

devemos observar quando em relação ao outro, que se contrapõe ao algo¹¹⁶. Natureza e espírito apresentam-se como se fossem entes diferentes, e o são; todavia, isso não quer dizer que não estejam relacionados, pois sem a natureza “o espírito não seria consciente de seu poder (e, então livre) e sem espírito, a natureza não seria uma entidade sensível”¹¹⁷. Ao mesmo tempo, é bom que não esqueçamos que a relação entre natureza e espírito não é exatamente simétrica, pois o espírito possui a consciência do seu ser, enquanto a natureza apenas é, não sendo uma entidade consciente de si – e nem tendo esta possibilidade. Deste modo, o outro, ao se impor em si mesmo, refere-se também somente a si; assim, o espírito “não é simplesmente a independência do outro, conquistada fora do outro, mas no outro”¹¹⁸. O outro do espírito, considerado nele mesmo, é a natureza física, todavia, a inteligibilidade desta somente pode advir por meio deste, pois esta independência do espírito em relação à natureza não consiste em deixar o outro subsistir fora de si, sendo, este outro, então indiferente ao espírito: trata-se, justamente, do inverso, onde a independência do espírito em relação ao outro “é uma independência *conquistada* por ele *no* outro”¹¹⁹. Assim, através desta característica na determinação mesma do espiritual, ele não se liga a uma dualidade porque, o domínio do espírito também é feito por meio da concretude, resquício suspenso da natureza¹²⁰.

Assim, o algo tem dois momentos pelos quais ele é composto: o ser por outro e o ser por si mesmo. O primeiro momento tem como determinações suas o algo e o outro, os quais estão colocados separados; sua determinação ocorre sem relação. Todavia, a verdade do algo está na sua relação com o outro; por isso, o segundo momento é o do ser por outro e do ser por si. Estes dois momentos, por sua vez, expressam uma relação a qual existe enquanto momento do ser-aí. Isso quer dizer, em outras palavras, a reafirmação, por parte de Hegel, da unidade entre ser e não-ser. O não-ser, que não se expressa como a simples negação de algo, mas como a indicação de um outro, acaba por se colocar como uma forma de limitação do algo e, de certa maneira, ao negá-lo, acaba por determiná-lo.

¹¹⁶ Cf. HEGEL. *Enciclopédia*. São Paulo: Loyola, 1995. §§ 380-381. p. 14-22.

¹¹⁷ FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968. p. 75.

¹¹⁸ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 382 (*Zusatz*), p. 23. Quando Hegel fala do espírito, logo no primeiro parágrafo d'A Filosofia do Espírito, da *Enciclopédia*, ele o coloca como motor e meta de conhecimento, ou seja, a “idéia efetiva que sabe a si mesma” (*Enciclopédia* § 379 *Zusatz*, p. 11). Nesse sentido, para que isso seja plenamente possível, ocorre que “para o espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 377 (*Zusatz*), p. 8.

¹¹⁹ FISCHBACH, Franck. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, G. (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. Remarque 45, p. 110. [grifos do autor].

¹²⁰ Cf. NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945. p. 235.

Entretanto, deve-se fazer atenção: a relação entre o algo e o outro, muito embora surja como uma relação simétrica – algo é um outro, e o primeiro outro é algo –, guarda em si um quê de assimetria. Pois, embora alguma coisa seja o verso da outra e vice-versa, atentemos para o fato de que, porém, não dizem o seu ser da mesma maneira, pois, como vimos, quando se toma um ser como a referência, o outro ser se faz presente e se revela distinto e complementar, mas, ao mesmo tempo, também é verdade que este ser é da mesma categoria e, assim, identidade e diferença permanecem lado a lado, apenas se alternando enquanto referência¹²¹. Por conseguinte, a dualidade do algo e do outro encarna em si uma nova dualidade que se manifesta como o ser-por-um-outro e o ser em-si. “Com efeito, o algo pode, de um lado, ser considerado enquanto simples relação a si (*an sich sein*), e enquanto ele se refere de maneira positiva ao outro (*sein für anderes*)”¹²². Assim, o algo, embora seja em-si, precisa de um conteúdo que lhe seja dado; esta tarefa cabe, então, ao outro, e, deste modo, o outro fornece ao algo o seu ser-por-um-outro. Assim, o conteúdo do algo em-si tem de se manifestar e essa manifestação ocorrerá por-um-outro, que é a forma posta, colocada, do ser.

Ou seja, tanto a categoria do “outro” quanto a do “algo” – que expressam categorias reflexivas do ser – se encontram colocadas ao mesmo tempo. E o mesmo ocorre, por exemplo, entre o finito e o infinito. O finito é colocado ao mesmo tempo em que o infinito; entretanto, não podemos dizer que o finito origina o infinito. O que ocorre é que cada aspecto deve ser capaz de determinar-se por si mesmo e, ao mesmo tempo, essa determinação inclui o ser outro daquilo no qual a determinidade está atuando.

Assim, finito e infinito, algo e outro, na verdade, devem determinar-se em si e por si, muito embora “se impliquem reciprocamente sendo um ser-por-um-outro, são considerados como qualitativamente e se bastam a eles mesmos” enquanto categorias próprias, onde os seus sentidos aparecem completos ainda que sem seu outro¹²³. Desse modo, essas categorias se expõem de modo diferenciado em relação a outras, nas quais a mútua dependência é real e constituinte de seu conceito. Hegel cita como exemplos disso as relações entre positivo e negativo ou causa e efeito, cujas ligações se apresentam de tal forma que uma somente é possível pela existência da outra; isto é, no momento no qual um deles surge, o outro necessariamente será posto.

¹²¹ Cf. DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987. p. 64.

¹²² NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945. p. 192.

¹²³ HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 119.

1.3.1. Determinação e determinidade

No momento em que algo se apresenta por meio dessa identidade dos diferentes, em que o algo se define também pelo seu outro, temos uma nova unidade; logo, podemos dizer que “a unidade assim realizada entre o ser-em-si e o ser-por-um-outro se explicita à consciência na categoria de determinação”¹²⁴. Então, desta maneira, o algo tem uma determinação, uma qualidade (*Bestimmung*); ou seja, ele possui uma caracterização que lhe é própria, mas que pode ou não vir a ser cumprida, devido às suas relações com o outro que, por ser um outro, não é ele mesmo. Nesses termos, a determinação pode ser vista como o resultado do determinar, ou seja, a determinação se refere às qualidades que estão dentro do conceito – usado aqui, no seu sentido comum – de alguma coisa; momento no qual o conceito é entendido de acordo com suas características¹²⁵.

Nas suas relações com o outro, o algo possui em si uma natureza que tende a ser realizada e, então, sendo de certa maneira delimitado pelo outro, o algo se determina pelo seu ser-por-um-outro; isto é, a qualidade (ou determinação) do algo deve, também, ser colocada por meio do seu outro. A determinação não pode ser vista, segundo Hegel, apenas como a operação da afirmação positiva da coisa, pois isso seria, como vimos anteriormente, a afirmação vazia do ser que é. Cabe, no momento da determinação do algo, a afirmação do seu outro que, nesse sentido, pode ser dita como a negação do algo que acaba por afirmá-lo.

Então, a determinação possui um aspecto afirmativo ao colocar o algo por meio de suas relações com o outro que o determinam¹²⁶. Assim, muito embora “determinar seja negar”, podemos apreender também a afirmação por meio da determinação, muito embora essa afirmação esteja envolvida pela negação colocada enquanto outro do algo. Então, “a qualidade, enquanto esse ser-outro é sua determinação própria”¹²⁷. Cabe ao algo, expressar-se também enquanto aquilo que ele não é, mas que, enquanto limite ao seu ser, o constitui e determina e, mesmo, ser expressão daquilo que ele é em si mesmo.

Nesse sentido, a determinação surge como uma espécie de dever-ser (*Sollen*): o homem, por exemplo, é racional em-si; isso o constitui enquanto essência, todavia, essa sua determinação de ser racional é apenas uma parte, pois cabe a esse mesmo homem, ser racional de forma atuante e, então, assim transformar essa racionalidade que existe nele enquanto determinação numa tarefa de se pôr enquanto ser racional, ou seja, ir à busca da sua

¹²⁴ NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945. p. 193.

¹²⁵ Cf. RIPALDA, José María. Glossário. In: HEGEL. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 378.

¹²⁶ Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 121.

¹²⁷ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 91, p. 187.

determinidade (*Bestimmtheit*)¹²⁸. Esta, então, coloca-se como aquilo que faz parte das capacidades de uma coisa; em outros termos, está em si, mas precisa ser para si, precisa ser atualizada enquanto atividade. Desse modo, a determinidade parece sublinhar um aspecto mais passivo no processo de “qualificação” do ser: o ser-aí, na sua determinidade, é sua explicitação enquanto negação, enquanto qualidade inerente, mas não ativa.

Assim como o ser-por-um-outro demonstra a capacidade afirmativa da relação do algo e do outro, onde o outro surge com a função de definir o algo, o limite (*Grenze*), diversamente, colocar-se-á negativamente como a negação do outro, o qual se encontra, desse modo, destacado do algo. Isto é, o limite, ao ser o momento onde o algo não é, acaba por impor-se de forma isolada do algo. Este limite coloca em evidência a qualidade do algo tal como ele é apenas em si. Por conseguinte, o limite também coloca em realce aquilo que o algo não é como sendo uma limitação – no sentido de uma “perda” – a qual é colocada pelo outro. Dessa maneira, o limite põe, simultaneamente, o algo e o outro, entretantes, ressaltando as diferenças reais e qualitativas entre ambos os aspectos na esfera do ser-aí, separando-os e colocando a sua relação fora de uma definição mútua dos termos; “o limite, que separa o algo de outra coisa, é igualmente o limite que separa esta outra coisa do primeiro algo que, de sua parte, torna-se o outro, em relação aquele, seu não ser”¹²⁹.

Entretanto, como vimos, as relações entre algo e outro são simultâneas porque ambos são delimitados um pelo outro. Porém, ao mesmo tempo, é bom lembrar que não estamos falando propriamente de duas “coisas”, mas das facetas sob as quais podemos apreender aquilo que é. Assim, a não-identidade não é atribuída apenas a uma relação composta por dois objetos, mas também se encontra na fundamentação do ser-aí, visto como uma unidade “reversível”, onde o algo é também o outro sob um diferente aspecto e o outro será o algo, em um distinto aspecto¹³⁰.

A limitação, enquanto característica de um algo qualquer, é atribuída àquelas coisas que denominamos de “finitas”. Isto é, a limitação, enquanto se apresenta como determinação do ser-aí, remete-nos àquilo que possui em si mesmo o seu princípio e o seu fim. Isto porque, como vimos, tudo que é, é justamente porque não é uma outra coisa. A determinação, para a realização do seu processo, funde-se a uma forma de negatividade importante, é verdade, mas

¹²⁸ Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 121 e *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 34 (*Zusatz*). “O homem é um ser pensante, mas, sobretudo, ele deve ser um ser pensante”. WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Paris: CDU, 1959. p. 45.

¹²⁹ HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 125.

¹³⁰ “Não é apenas a impossibilidade de pensá-los separadamente que os mantém juntos nem é a impossibilidade de pensá-los absolutamente idênticos que os separa”. Nesse momento, o ser-aí não é claramente distinto do

que, porém, acaba culminando com a recolocação da oposição, antes ultrapassada, entre ser e não-ser. Ora, as coisas finitas estão justamente colocadas sob essa oposição: elas são porque virão a não-ser. Entretanto, sob este ponto de vista, o algo se concentra apenas em si mesmo, tornando-se incapaz de um vir-a-ser que possa ser dito do seu interior. A determinação de algo, dessa maneira, está submetida a um critério negativo, onde o seu não-ser lhe dá a qualidade última, determinando o desaparecimento do algo.

As coisas finitas são, mas a sua relação a si mesmas consiste em se referirem a si como negativas [...]. O finito não só se transforma, tal como algo em geral, mas também perece; e não é simplesmente possível que percesse de tal modo que pudesse também ser sem ter que perecer, mas que o ser das coisas finitas, como tal, consiste em ter o gérmen do perecer como seu ser dentro-de-si: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte¹³¹.

Com esses elementos, podemos dizer que alguma coisa tem, primeiramente, uma relação meramente exterior com outras coisas, igualmente exteriores a elas mesmas; ou seja, cada coisa finita – justamente por ser finita – restringe igualmente outras coisas, ao mesmo tempo em que é restringida por elas. Então, a restrição surge justamente no aspecto negativo: algo é, justamente, porque não é outro algo. Mas sob um aspecto positivo, o limite, ao restringir, acaba dando a esse algo o seu ser próprio¹³².

Com isso, sabemos que a determinação das coisas finitas engloba, então, justamente a sua afirmação (ser) e a sua negação (não-ser). Isto porque quando pensamos nas coisas finitas, sabemos que elas contêm, em si, “a negação qualitativa levada ao extremo”. Ora, a “qualidade” das coisas é ser; logo, a negação dessa qualidade – levada ao extremo – é a morte. As coisas finitas não somente se transformam, mas elas também desaparecem: “a hora do seu nascimento é, ao mesmo tempo, a hora de sua morte”, característica um tanto perturbadora, na medida em que tudo aquilo que é finito, tem como determinação última, deixar de ser¹³³.

Assim, o algo é dado por meio desse movimento conceitual que se contrapõe através dos extremos, onde o ser-aí é colocado para além de seu limite, de sua restrição. Este limite ao ser-aí, que contém em si a contradição de ser, justamente porque deixará de ser, acaba por colocar diante do ser-aí a tarefa de se repor constantemente enquanto existência que não se acaba. Além disso, é por esse caminho que esta nova contradição será resolvida, tendo como

processo intelectual que o sustenta e nem daquilo que o determina. FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968. p. 75.

¹³¹ HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar; Hachette, 1974. p. 115.

¹³² Cf. BIARD, J. et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. 1 vol. Paris: Aubier, 1980. p. 76.

¹³³ Cf. HEGEL. *Science de la Logique I*. Paris: Aubier, 1947. p. 129. Desse modo, podemos dizer que o algo, o ser-aí, não apenas possui um outro, mas ele tem nele mesmo esse outro e é ele que faz do algo, uma coisa finita. Cf. WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Paris: CDU, 1959. p. 50.

exemplo a contraposição entre barreira e dever-ser e, de maneira mais pertinente e ousada, a contraposição entre finito e infinito, a qual podemos afirmar que, em sua recíproca determinação, constitui tema principal, não só da lógica, mas também de todo o sistema hegeliano¹³⁴.

A finitude e a infinitude são aspectos do real, aparentemente em uma eterna oposição originando, no fim das contas, todas as outras oposições, tais como a entre sujeito e objeto, teoria e prática. Desse modo, uma mediação que possa ser colocada enquanto possível para solucionar a oposição entre finito e infinito é extremamente importante para a filosofia hegeliana, pois essa resolução permite o alcance da verdade da realidade enquanto unidade capaz de ser expressa em um sistema.

1.3.2. O infinito hegeliano: unidade do sistema

Antes de passarmos diretamente para a definição hegeliana de infinito, convém que façamos um pequeno esboço das posições filosóficas a respeito de tal assunto, pois algumas dessas posições são também tomadas por Hegel na sua definição de infinito. Comumente, tomamos em filosofia as relações entre finito e infinito nos seguintes termos abaixo expostos. O conceito de infinito pode ser entendido de várias maneiras, todavia, *grosso modo*, resumindo, este conceito possui um sentido positivo e outro negativo.

Quando compreendido no sentido negativo, o termo “infinito” acaba por se caracterizar em algo incompleto, indefinido ou inacabado, sendo considerado como aquilo no qual há uma falta, uma insuficiência ou que está sendo, mas ainda não é; em consequência disso, a visão grega de Deus e de sua perfeição nos soa, hoje, um tanto estapafúrdia, embora tenha uma boa justificativa¹³⁵. Essa caracterização de infinito é recorrente na filosofia grega, especialmente para Aristóteles que deixa bem claro que a potência é menos ser do que o ato, porque para ele, “toda a coisa na qual o pensamento cai em um regresso ao infinito, é refutada de antemão” e, desse modo, a visão do Estagirita sobre o infinito tem como consequência

¹³⁴ Cf. GARAUDY, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona: Seix Barral, 1974. p. 180. “Esta determinação recíproca e esta unidade do finito e do infinito constituem o tema principal desta parte da *Lógica* e, sem dúvida, de toda a *Lógica* e de todo o sistema hegeliano”.

¹³⁵ “Os filósofos gregos concebem Deus como *finito* porque têm em mente a idéia de um ser perfeito, acabado, ao qual nada falta. O infinito, pelo contrário, equivaleria ao im-perfeito”. SANTOS, José Henrique. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 140.

que “uma infinitude existente, atual, perfeita, por assim dizer, é um absurdo, uma contradição”¹³⁶.

Entretantes, se tomado no sentido positivo, a noção de infinito se caracteriza pela afirmação de algum conteúdo e por estar completa, sendo, desse modo, algo atual e inteiramente dado, muito embora, não possa ser classificado como definido ou indefinido, pois sua noção escapa a esse tipo de referência¹³⁷. Essa noção positiva de infinito começou a tomar mais corpo com alguns filósofos gregos antigos e, mais tarde, foi ganhando força à medida que a influência aristotélica dentro da filosofia cristã foi perdendo força. Tal viés de interpretação para a noção de infinito, apresenta-se como a base de toda a especulação sobre o absoluto até a Idade Moderna, subvertendo, desse modo, a antiga visão grega do mundo: agora, com o cristianismo, o infinito é visto como positivo, pois faz parte do conceito de Deus e, paralelamente, o finito é uma característica da matéria e deste mundo, pois “a finitude do mundo no espaço e tempo é imperfeição, insignificância frente à essência divina”, a qual é realmente infinita em contraposição a um mundo “finito real”¹³⁸.

Quando falamos do infinito absoluto (positivo), o qual exprime uma efetividade completa, encontramos fora do conceito de grandeza. Sendo assim, a diferença que existe entre o que chamamos de infinito em sentido negativo e infinito em sentido positivo consistiria, então, em uma diferença de qualidade e não de quantidade¹³⁹. Em todos os casos, podemos dizer que o infinito positivo é diferenciado da noção de indefinido, deixando claro que a noção positiva de infinito deve ser considerada seriamente enquanto definição ou do mundo ou de Deus, ou da Substância – entendida aqui no sentido que Espinosa a compreende.

Dessa maneira, podemos dizer que o infinito que surge da mútua delimitação de coisas finitas parece ter, então, em si, uma natureza negativa, pois consistiria apenas numa espécie de negação do finito por meio de um regresso ilimitado. Ou, pensando diferentemente, essa espécie de infinito parece consistir em alguma forma de limitação. Tratar-se-ia de uma limitação porque sua noção consistiria em uma definição do tipo negativo, onde “infinito” define-se por uma indefinição, por carecer de um limite ou de um fim e assim seria porque ele é incompleto: está sempre “sendo”, mas ainda não é. Temos aqui a simples negação da positividade. Sua negatividade, por consequência, basear-se-ia naquilo “que é suscetível de

¹³⁶ “O infinito nunca é; apenas representa um momento no curso das coisas. Somente considerando-o como potência, como possibilidade, pode-se falar com sentido do ilimitado”. HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1957. p. 90.

¹³⁷ Cf. MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001. p. 1502.

¹³⁸ HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1957. p. 97.

crescer indefinidamente”¹⁴⁰. Para Espinosa, trata-se de uma confusão que ocorre “porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa”¹⁴¹. A infinitude associada às coisas finitas tem sua origem, então, numa causa; isso quer dizer que ela não é por si, ou seja, por sua essência, infinita.

Em Hegel, o que é finito, como vimos, carrega consigo uma contradição: o finito não só se caracteriza por uma mudança, mas esta mudança, considerada na sua forma extrema, culmina com o desaparecimento do ser. Assim, aquilo que é finito é, mas seu “destino” final é não-ser. “Então, o finito é contraditório, e isto pertence a sua natureza, [...] e é isto que faz com que o finito tenda ao além de si mesmo, enseje se transcender”¹⁴². Para Hegel, essa infinitude colocada pelas coisas finitas e suas relações entre si “é a *má* ou *negativa* infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual, entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está supprassumido (*Aufgehoben*)¹⁴³”. Mas isso nada mais é que um progresso indefinido e infinito e, dessa maneira, “é sem dúvida muito acertado que afinal deixemos de avançar em tal consideração mais longe e sempre mais longe, não por causa da sublimidade, mas pelo tédio dessa tarefa”¹⁴⁴. Trata-se apenas de um avançar constante, onde um limite é posto e ultrapassado sucessivamente, sem o alento de um fim alcançável. Este aparente avançar não é mais do que uma tentativa de abarcar o verdadeiro infinito, o qual, entretanto, não pode ser alcançado por esse suceder infinito de finitos: eis a má infinitude. Na má infinitude, tudo o que temos é um algo que se torna um outro; todavia, ele é também um algo que passará a ser um outro e assim sucessivamente, consolidando-se como mera negação do finito, que, todavia, em seu processo, repõe-se novamente¹⁴⁵. Nessas condições, ocorre que um limite é colocado para, posteriormente, ser negado pela colocação de um novo limite, o qual, no entanto, não leva a outro lugar do que aquele de uma nova limitação. A pergunta que agora se coloca refere-se ao *status* do verdadeiro infinito e de qual tipo de relação mantém com o finito. Pois, para o pensamento especulativo, finito e infinito compreendem antes uma unidade (e não uma separação), que é formada justamente pela reposição de um pelo outro, na

¹³⁹ Cf. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 567. Observações.

¹⁴⁰ MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 1502.

¹⁴¹ ESPINOSA, Baruch. *Carta n° 12* – para Lodewijik Meijer. São Paulo: Nova Cultura, 1997. p. 531.

¹⁴² WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Paris: CDU, 1959. p. 50.

¹⁴³ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 94, p. 189.

¹⁴⁴ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 94 (*Zusatz*), p. 190.

¹⁴⁵ Cf. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 93-94, p. 189.

medida em que ser infinito requer, em si, o ser finito – porque senão, não seria infinito – ao mesmo tempo em que o finito requer, para ser finito, a restrição de si colocada ao infinito¹⁴⁶.

Só o uso do conceito “passagem” (*übergehen*) para a denominação do processo dialético que se dá entre esses dois aspectos da realidade já diz muito. Como vimos anteriormente, o termo passagem denomina um modo específico do movimento dialético. Ora, esse modo específico do movimento dialético já nos fornece elementos importantes sobre a relação entre finito e infinito e como se dá a passagem daquele para este. Anteriormente, vimos que a passagem (*Übergang*) consiste em um momento dialético, onde os próprios conceitos expõem suas imperfeições e por elas se tornam aptos a passar a um outro conceito ou categoria. Melhor dizendo, a dialética é operada por meio destas relações entre os conceitos ou categorias, sendo própria e interna a eles. Desse modo, a passagem não é um aparecer (*scheinen*), onde algo é colocado por um outro, onde algo é explicitado ou dado por uma outra característica, sem ser essa mesma característica (e, por isso, constituindo a fase reflexiva do processo dialético), e nem é um desenvolvimento (*Entwicklung*), tal como ocorre com a Idéia, a qual já possui em si os pressupostos implícitos para sua efetivação. A passagem denota muito mais um aspecto imediato das relações entre os conceitos e categorias, pois ela é um movimento de transição que significa a intervenção de um conceito sobre o outro, resultando na negação de um pela imposição de outro.

Assim, a passagem do finito para o infinito é um apagamento daquele neste, e desse modo, podemos apreender que o finito é, nesse sentido, abarcado pelo infinito, não como uma suspensão, mas como um degrau necessário ao alcance do absoluto na Lógica do ser. Devemos atentar para o fato de que a passagem, enquanto momento dialético, desenrola-se na esfera do ser; nesse contexto, podemos admitir que trata-se de um movimento, o qual está num momento mais imediato do que o do desenvolvimento conceitual¹⁴⁷. Assim, a passagem do finito para o infinito é tomada, por Hegel, como tendo um caráter fundamental para a posterior apreensão do desenvolvimento lógico, pois ela diz respeito a uma passagem na qualidade do ser: de ser-aí (*Dasein*), para ser-para-si (*Fürsichsein*). Isto quer dizer que a passagem do finito para o infinito acaba por culminar numa ascensão conceitual, onde o ser deixa de ser apenas isto que ele é enquanto exterioridade, diferente do outro, a fim de ser revisto enquanto algo que está para si mesmo determinado, mas não enquanto o diferente e, sim, tem a sua diferença como constituição de si.

¹⁴⁶ “[...] porque o verdadeiramente infinito não é um simples além do finito, mas o contém em si mesmo como supracumido”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 45 (*Zusatz*), p. 116.

¹⁴⁷ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 161, p. 293.

Tomando o infinito como o algo e o finito como o outro, estes irão realizar o mesmo processo dialético, tomado por si mesmo, enquanto relação entre o algo e o outro. Desse modo, sabemos de antemão que todo o algo é, também, um outro; e, “essa relação para consigo mesmo, no passar [*Übergehen*] e no outro, é a verdadeira infinitude”¹⁴⁸. Então, a verdadeira infinitude é aquela na qual ocorre o esmaecimento da categoria de finito na de infinito, por meio da conclusão de que tanto finito quanto infinito possuem a mesma determinação, a do outro. Assim, a negação da negação que ocorre no finito, ou seja, a negação do seu desaparecimento – que é sua determinação – pelo cumprimento desta sua “destinação”, compõe a negação (desaparecimento) da negação (determinação cumprida). Então, o infinito surge como essa afirmação que ocorre pelo finito, quando ele ultrapassa a sua limitação enquanto ser que deixará de ser. Por esse movimento, ele nega a sua negação, alcançando, dessa forma, o infinito. Com isso, Hegel nega que o infinito seja “*um dos dois*”, como se ele estivesse meramente ao lado do finito, sendo, assim, apenas uma negação absoluta do finito e, nesse sentido, tornando-se limitado pelo finito¹⁴⁹. Desse modo, em contrapartida, embora o infinito perseverasse em seu estado de uma intocabilidade, estaríamos concedendo mesma posição ao finito, igualando-o de forma abstrata ao infinito: estaríamos dando ao finito com uma mão aquilo que havíamos retirado com a outra¹⁵⁰.

1.3.3. O dever-ser: ponto culminante do problema entre o finito e o infinito

Pudemos perceber que, para Hegel, as categorias de algo e de outro consistem numa definição geral. Esta tem o intuito de estabelecer limites entre diferentes seres-aí, de modo que a captação de suas características próprias envolvam, também, o meio pelo qual este ser-aí é *este* e não aquele outro. Como vimos inicialmente, o limite é o meio no qual o algo e o outro cessam de ser o que são, constituindo o não-ser de cada um e, então, sendo o outro

¹⁴⁸ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 95, p. 191.

¹⁴⁹ HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 146. “O Infinito, assim concebido, é o *Um dos Dois*; mas, enquanto um de dois, é ele mesmo finito, ele não é o Todo, mas somente um lado do Todo; tem seu limite nisto que se encontra em face dele; ele é, assim, o *Infinito finito*. Há apenas *dois Finitos*”. Cf. tb. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 95 (*Zusatz*), p. 191.

¹⁵⁰ É importante termos em mente que, finito e infinito não querem dizer a mesma coisa que limitado e ilimitado. Este último par de conceitos pode, perfeitamente, ser aplicado tanto ao finito como ao infinito. A limitação/ilimitação refere-se à distribuição de um conteúdo: assim, o universo pode ser infinito, mas estar limitado – aliás, essa é a tendência da física atual. Assim, sistemas infinitos podem se expandir num espaço finito, podendo ser denominada “expansão da infinitude para a infinitude”. Cf. BRASIL. Observatório Nacional. Fechado, aberto, finito, infinito, limitado, não-limitado, com contorno, sem contorno... O que isso quer dizer? Disponível em: <http://www.on.br/site_edu_dist_2008/site/conteudo/modulo6/2-universo-fechado-aberto-finito-infinito/Fechado-aberto.html> Acesso em: 02 de fevereiro de 2007.

deles¹⁵¹. Também sabemos que as coisas finitas são, existem, todavia, a sua determinação consiste em desaparecerem. O próximo passo consiste em termos uma visão mais ampla dessa finitude e da sua constituição.

A característica das coisas finitas é a de estarem limitadas, e isto decorre, essencialmente, do fato delas terem sua determinação no seu desaparecimento. Portanto, segundo Hegel, o finito tem dentro de si tanto o momento do dever-ser quanto à barreira, restrição (*Schranke*); ou seja, o ser-aí consiste em ser algo, todavia, a sua determinação última é a de não ser, e isso é o seu ser outro enquanto sua limitação¹⁵². O limite (*Grenze*) consiste basicamente numa delimitação do ser, na sua qualidade enquanto ente ou, ainda, na sua definição enquanto conceito sem, entretanto, depender de um movimento do ser-aí – consciente ou não. Dessa maneira, isso não quer dizer que este ser-aí compreenda a sua limitação como alguma coisa a ser superada, nem que o estado do ente seja temporário e ele tenda, naturalmente, para o alcance de uma determinação superior, a qual é sua meta; ele está limitado e não está restrito. Logo, ele não tem diante de si nenhuma barreira ou obstáculo que deva ser ultrapassado. Portanto, a barreira, em relação ao limite, apresenta-se como aquilo que deve ser superado, que possui uma tendência para a transgressão do limite que faz dela o que é¹⁵³. Eis, então, aquilo que Hegel denomina de barreira.

O dever-ser (*Sollen*) traz consigo a característica de ser algo que está sempre por realizar-se; ele pode mesmo se enunciar como um ideal, no seu sentido negativo, que é de algo que deveria ser possível realmente, mas o qual nunca se realiza. Pode-se também dizer que se trata de uma forma caracterizada pelo infinito trabalho de realização, nunca completado. Isso porque ele carrega consigo uma cisão da realidade, ou da unidade do verdadeiro, ao pressupor que o mundo se divida entre aquilo que é, e aquilo que deveria ser – e, no entanto, não é real. Então, o dever-ser “é e não é ao mesmo tempo”; enquanto um algo ele é, mas seguindo a sua determinação, ele deixará de ser; isto é, “é próprio da essência do dever-ser – como do progresso – o existir enquanto *não for realizado*¹⁵⁴”. Dessa maneira, o dever-ser tem, na sua realização, o seu fim, o seu término enquanto um algo. Mas, então, ele deixaria de ser, assim como o finito, que quando alcança a sua determinação própria, acaba por ser aniquilado. Tomando tudo isso de uma forma mais geral, podemos dizer que o próprio finito está preso por um dever-ser duplo: primeiro, tudo que é limitado o é por um outro e,

¹⁵¹ Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 126.

¹⁵² Cf. HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 131.

¹⁵³ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 208.

¹⁵⁴ HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1976. p. 501.

este, por outro; em segundo lugar, tudo que é finito é, justamente, porque deixará de ser em um outro.

Nesse sentido, nós temos uma noção de infinitude que se configura como má infinitude, porque conduz o conceito a se refazer indefinidamente, em busca de sua realização; trata-se de tomar o finito, na sua relação com outros finitos, apenas sob o aspecto negativo, onde cada finito é restringido por um outro finito, que, por sua vez, também é restringido por outro e, assim, sucessivamente, culminando, então, com uma relação infinita entre os finitos. Em outras palavras: “alternância perpétua e intransponível entre a exigência de um processo indefinido de desenvolvimento e um limite (*Grenze*) sempre retirado, mas sem cessar de renascer”¹⁵⁵. Do mesmo tipo é a relação entre o dever-ser e a barreira, que parece estar fadada a sua indefinição. Justamente, o dever-ser é associado àquela barreira que não pode ser ultrapassada, a sua determinação é a de ser aquilo que não pode ser realizado. É o infinito de uma tarefa colocada infinitamente longe da sua realização, isto porque ele é presa da inalcançabilidade inerente “do progresso *pelo qual é entendido*”¹⁵⁶.

“Enquanto dever-ser, o algo se eleva acima de sua barreira, entretanto, inversamente, somente enquanto dever-ser ele tem a sua barreira”¹⁵⁷. O movimento ao qual o dever-ser está fadado é tão contraditório quanto aquele ao qual o finito é determinado; a força dessa contradição é tal justamente porque se aninha na sua determinação própria. Obviamente, essa é uma forma do infinito, e do dever-ser, se expressar; todavia, ela se caracteriza por uma negatividade absoluta, onde o que se repete é sempre o mesmo aspecto, a saber, o da negação eterna do finito e da restrição por um novo finito e uma nova restrição. Isso seria excluir toda a relação interna que os entes finitos estabelecem entre si e ignorar a processualidade que os une¹⁵⁸. Ou seja, seria negar a possibilidade do processo de totalização do conceito, ocorrido por meio da dialética da contradição; seria manter o pensar como uma faculdade do entendimento e não fazer a passagem do pensar como razão.

Em Hegel, o processo de totalização é aquele que ocorre entre as categorias de finito e infinito. Estas são absolutamente abrangentes, pois abarcam toda a realidade. O dever-ser, nesse contexto, seria um modo de comportamento possível dessas duas categorias. Isto quer dizer que o dever-ser exerce um papel importante dentro da metafísica e, mesmo, da Moralidade, “pois o dever-ser é o ser que está além da barreira; o limite suspende-se nela”. Com isto, quer se dizer que o dever-ser suprime o limite – aquilo que nega o outro do algo,

¹⁵⁵ BIARD, J. et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980. p. 89.

¹⁵⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2005. p. 103.

¹⁵⁷ HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar; Hachette, 1974. p. 118.

delimitando-o – e se recoloca como um obstáculo a ser ultrapassado. Esta expressão “deveria dizer muito”, entretanto, a barreira colocada pelo dever-ser tem como destino nunca ser superada. E, então, Hegel percebe que esta mesma expressão pode ser invertida: “tu não podes justamente porque tu deves”¹⁵⁹. Enquanto dever-ser, ele só é não sendo; transferindo isso para a esfera do atuar humano, percebe-se que a potência de agir conforme o dever-ser é determinada pela sua não-realização: “Mas, se o mundo fosse como deve ser, com isso a atividade da vontade seria descartada”¹⁶⁰.

Segundo Hegel, todavia, este é um modo negativo de se tomar a relação entre dever-ser e ser, baseada em duas visões um tanto quanto equivocadas acerca deste conceito. Em primeiro lugar, tomando-se o dever-ser na sua relação epistemológica, enquanto delimitação do conhecimento, não se pode dizer que, além da barreira imposta, não exista nada que possa ser conhecido. Quando se sabe o limite de algo, sabe-se o que seja esse limite e, este mesmo limite, enquanto outro, também está delimitado: ora, para que se possa reconhecê-lo enquanto tal, não existe outra forma do que aceitar que o conhecemos, pois então não seríamos capazes de apreendê-lo enquanto o limite do algo. Esta é a forma lógica de uma diatribe hegeliana famosa acerca do conhecimento em seu viés kantiano: “Ora, querer conhecer *antes* que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*”¹⁶¹. Do mesmo modo, ao se colocar uma barreira, um limite, o espírito, na verdade, está se colocando uma fronteira, a qual, por haver sido posta por ele, lhe é conhecida e, sendo conhecida, pode ser ultrapassada. Nesse momento, temos reunidas tanto a crítica à filosofia teórica de Kant quanto a crítica em relação à sua filosofia prática, pois o dever-ser também padece do mesmo mal que as categorias obstaculizadas do conhecimento.

Conseqüentemente, pelo exposto acima, não se pode ver a barreira como um obstáculo intransponível, ou como aquilo que é externo ao ser-aí, delimitando-o na forma

¹⁵⁸ Cf. BIARD, J. et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980. p. 87.

¹⁵⁹ HEGEL. *Science de la Logique* I. Paris: Aubier, 1947. p. 134.

¹⁶⁰ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 234 (*Zusatz*), p. 365. Eis a finitude do espírito: este é atividade, ato puro, como vimos. Desse modo, o Espírito Objetivo defronta-se com o mundo, tal como ele o apreende – sob a perspectiva do Espírito Teórico – e tal como ele deve ser – sob a perspectiva do Espírito Prático. O Espírito Objetivo visa, justamente, se por na realidade, alterar o ser, de acordo com um dever-ser; por este motivo, o Espírito Objetivo (e, mesmo, o Espírito Prático do Espírito Subjetivo), ainda pertence à finitude, diferente do Espírito Absoluto, no qual o espírito atinge a sua verdade enquanto espírito infinito.

¹⁶¹ HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 10 (*Anmerkung*), p. 50. Esta mesma observação pode ser encontrada em outra passagem deste mesmo tomo, onde Hegel nos diz: “Mais precisamente, seria preciso examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer. Ora, nisso há de correto que as próprias formas do pensar devem ser tomadas como objeto do conhecimento; só que logo se insinua, também, o equívoco que consiste em querer conhecer já antes do conhecimento, ou em não querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar. Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 41 (*Zusatz* 1), p. 109

da pura identidade. Hegel usa, primeiramente, o exemplo da pedra. É certo que a pedra, ente incapaz de sensação, certamente não vê a sua limitação (*Beschränktheit*) como um obstáculo a ser vencido. Entretanto, sabemos que a pedra é algo determinado, o qual difere de outras coisas e, essa diferença, enquanto sua barreira, pertence-lhe porque diz que esta coisa é esta e não aquela outra. Nesse sentido, a pedra ultrapassa o seu conceito, tendo a sua identidade também no outro. Ao mesmo tempo, devemos observar que alguns seres-aí estão determinados de tal forma que a sua barreira é colocada como tendo de ser ultrapassada.

Estes seres têm o seu conceito sob a forma não de “um simples e abstrato ser-em-si, mas sendo sob a forma de uma totalidade como vida, sensação, representação, etc., realizam eles mesmos e por si esta condição de estar além da barreira e de superá-la”¹⁶². Desse modo, podemos dizer que o dever-ser, mesmo levando à infinita sucessão de finitos, mantém seu valor dentro dessa mesma finitude, pois por meio dele o ser-em-si é confrontado com a sua barreira, sendo, então, afirmado contra a nulidade e a não-essencialidade. E, ainda, Hegel nos faz atentar para o fato de que o dever-ser mantém uma função junto à vontade do indivíduo.

A obrigação (*Pflicht*) é um *dever-ser* (*Sollen*) dirigido contra a vontade (*Willen*) particular, os desejos egoístas e os interesses arbitrários; dado que a vontade, na sua instabilidade e suscetibilidade, pode se isolar do verdadeiro, o verdadeiro se manterá presente como um dever-ser. [...] para a finitude de seu âmbito, o dever-ser se fez completamente reconhecido¹⁶³.

Como podemos perceber já aqui, na *Ciência da Lógica*, Hegel nos chama a atenção para o fato de que o dever-ser cumpre um papel, a saber, o de objetivação da vontade subjetiva do sujeito, atuando de forma a colocar esta vontade na direção do verdadeiro. Obviamente esta é uma objetivação da vontade um tanto abstrata, todavia, já é um avanço em relação à vontade pessoal do Direito Abstrato, onde esse “dever-ser” é externo, sendo encarnado pelas leis – na Moralidade, a lei converte-se na lei desta subjetividade, ou seja, a lei que antes era externa passa por um processo de internalização.

Desse modo, podemos perceber que o dever-ser não é excluído da filosofia hegeliana, mantendo um lugar importante, tanto na sua metafísica quanto na sua teoria moral. Apontando em direção à nossa problemática, o dever-ser deve participar da vontade como aspecto significativo do espírito prático, pois este tem como ponto de partida, justamente, os fins e interesses próprios. Nesse contexto, o espírito encontra-se conduzido por determinações subjetivas, as quais devem ser transformadas em algo de objetivo¹⁶⁴.

¹⁶² HEGEL. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar; Hachette, 1974. p. 120. Tradução alterada por mim.

¹⁶³ HEGEL. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar; Hachette, 1974. p. 120-121.

¹⁶⁴ Cf. HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 443 (*Zusatz*), p. 217.

2. A PASSAGEM PARA A MORALIDADE EM HEGEL

2.1. VONTADE LIVRE, DIREITO E MORALIDADE

A Introdução à *Filosofia do Direito* possui o objetivo metodológico de “reconstituir sucintamente a gênese do conteúdo que será objeto de desenvolvimento dessa obra”¹⁶⁵. Isso porque a *Filosofia do Direito* é uma obra que foi produzida por meio de um “recorte” efetuado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, assim, este recorte na obra “é justificado e demonstrado a partir do percurso enciclopédico que a precede”¹⁶⁶. Sendo a *Filosofia do Direito* um recorte efetuado da *Enciclopédia*, a sua Introdução acaba por apresentar essa obra contextualizando-a no todo do qual ela foi retirada. Desse modo, a Introdução à *Filosofia do Direito* se configura como uma retomada do processo metodológico que culminou com o surgimento da vontade livre por meio do Espírito Livre da *Enciclopédia*. Desse fato, Hegel mesmo nos faz tomar ciência quando diz: “Como parte, ela tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que *precede* e isso que precede constitui a assim chamada *demonstração* do resultado”¹⁶⁷.

Nesse viés de apresentação, o Espírito Livre assume a posição de vontade livre que, embora já esteja presente, ainda não alcançou sua forma efetiva. No momento do direito, o Espírito Livre assume sua primeira forma efetiva – necessária, mas não ainda suficiente – como vontade livre. Isto denota uma mudança de *status* da vontade, que agora se apreende como sendo uma vontade livre, entretanto, essa vontade livre, que surge no Direito Abstrato, ainda está presa a um formalismo, próprio do direito, enquanto ciência positiva¹⁶⁸. Para se colocar como algo concreto, e assim prosseguir no seu processo de apreensão e posição de si

¹⁶⁵ MÜLLER, Marcos Lutz. “Apresentação: um roteiro de leitura da Introdução”. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 6.

¹⁶⁶ Idem. Ibidem.

¹⁶⁷ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 2, p. 40.

¹⁶⁸ Cf. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4, p. 47.

mesma como livre, esta vontade deverá passar por momentos menos abstratos, como o da Moralidade e o da Eticidade.

Desperta a atenção, quando se faz a passagem do Espírito Subjetivo da *Enciclopédia* para o Espírito Objetivo da *Filosofia do Direito*, a quebra, representada pela troca na denominação dada às mediações alcançadas: na *Enciclopédia*, chegamos ao *Espírito Livre*, enquanto que na *Filosofia do Direito*, iniciamos com a *vontade livre*. Aparentemente, com essa troca nas denominações da mediação alcançada na *Enciclopédia* de 1830, Hegel quer ressaltar algum aspecto que ele veio a julgar importante – dado que, nas edições de 1817 e 1827, não existia tal denominação de *Espírito Livre* no final do Espírito Subjetivo¹⁶⁹. Assim, é importante ressaltar que a denominação de “Espírito Livre” somente aparece na *Enciclopédia* de 1830 por meio da reunião do conteúdo dos parágrafos §§ 482 e 483 que compunha a segunda edição, de 1827. Isso sugere, fortemente, a necessidade de recolocar o conteúdo formado por meio das suspensões do Espírito Subjetivo de forma mais objetiva, como meio de esclarecer a amplitude do progresso alcançado nessa mesma suspensão acordada entre espírito prático e espírito teórico. Ora, isso ocorre justamente na seção Psicologia, que é caracterizada pela análise dos diferentes modos pelos quais o sujeito se relaciona com o objeto e as formas nas quais ele mesmo se vê nessa relação; ao fim, com as suspensões efetuadas, o sujeito tem, então, acesso ao Espírito Livre, capaz de se colocar de forma concreta no mundo enquanto instituições sociais e políticas.

Todavia, a motivação de Hegel para a troca na denominação dada ao resultado da suspensão do espírito prático e do espírito teórico (da *Enciclopédia*) não é de todo clara; ao assumir a denominação de “Espírito Livre”, Hegel quereria assinalar determinantemente o momento do surgimento do Espírito Objetivo, que caracteriza mais propriamente todo o momento do espírito, justamente por ser o seu ponto de chegada enquanto espírito. Ou seja, quando Hegel se utiliza da expressão “Espírito Livre”, o seu objetivo central seria sublinhar um avanço decorrido da suspensão entre o espírito prático e o espírito teórico, ainda na esfera do Espírito Subjetivo da *Enciclopédia*. Então, o que ocorre é que “o espírito livre, no cume desta ascensão, representa a perfeita harmonia do pensamento e da vontade: o querer torna o pensamento efetivo e o pensamento alça o querer acima de uma espontaneidade cega”¹⁷⁰.

Já na esfera do Espírito Objetivo – que é antecedida, diretamente, por essa suspensão que culminou com o Espírito Livre – o uso da expressão “vontade livre” evidencia o novo

¹⁶⁹ Cf. BOURGEOIS, Bernard. In: HEGEL. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. III – Philosophie de l'esprit. Paris: Vrin, 1988. Remarque 1, §481, p. 277.

¹⁷⁰ MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 128.

aspecto que está por ser efetivado, a saber, o da vontade que se tornou livre e se coloca objetivamente nas instituições concretas, sendo que a *Filosofia do Direito* seria, então, o momento do “recorte” feito a partir da apresentação enciclopédica de Hegel. Ou seja, a denominação de vontade livre, em contraposição a de Espírito Livre, sustentaria esse novo avanço que está por se constituir, enquanto que a denominação de Espírito Livre estaria colocando uma determinação alcançada e já posta. O Espírito Livre é o ponto culminante, todavia, ele ainda não está suficientemente engendrado; então, esse aspecto ainda não mediado, que está por ser engendrado, é denominado de vontade livre.

O fato é que, na *Enciclopédia*, a meta é o momento do Espírito Objetivo que é, propriamente falando, a manifestação do espírito. Enquanto que, já dentro do Espírito Objetivo – ou seja, quando estamos imersos na *Filosofia do Direito* –, a meta a ser alcançada é a efetivação da vontade que é a vontade livre, a qual está contida em um Espírito Livre. Apenas neste pode existir uma vontade realmente livre. No Espírito Objetivo, temos o conteúdo necessário à Idéia de liberdade para a sua efetivação; isto é, o espírito possui na sua determinação própria, enquanto espírito livre e mediado, sua essência, a saber, a liberdade, como determinação e fim¹⁷¹. Assim, o Espírito Livre apresenta-se como formalmente livre, dado que ele “se sabe como livre, e se quer como esse seu objeto”¹⁷², todavia, ele ainda não tem um conteúdo para expor essa sua liberdade, a fim de manifestá-la na forma finita. Afinal, no seu conceito, o espírito é infinito, mas a sua realização ficará a cargo da sua capacidade de pôr-se nesse mundo enquanto finito. Ora, essa será a tarefa da vontade que, como um aspecto volitivo, está num sujeito que quer, mas o seu querer já não é um querer arbitrário, mas sim, a vontade racionalizada, que, então, assim, é uma vontade livre. Desse modo, o espírito se colocará enquanto materialização de suas determinidades.

O Espírito Livre é o último momento do Espírito Subjetivo, todavia, como último momento, coloca-se já como o desdobramento posterior, rumo a sua concretização. Ora, visto que esta não pode ser realizada no âmbito subjetivo, o conteúdo é, então, buscado no âmbito das instituições sociais e políticas que preenchem a vida do homem como ser racional. Dessa maneira, o Espírito Livre se coloca como condição de si mesmo, autônomo nesse sentido de ter a sua própria determinação como objeto e fim; a sua unidade – gerada por meio da mediação entre espírito teórico e espírito prático – não teve ainda o seu momento de expor-se enquanto realizações humanas, seus conteúdos ainda não são em e para si, e seu desenvolvimento é apenas a negação da sua subjetividade.

¹⁷¹ Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. §482, p. 274.

¹⁷² HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. §482, p. 274.

Embora o conceito de vontade livre venha a se efetivar somente na Eticidade, também é verdade que este mesmo conceito de vontade livre somente terá maior mediação durante a Moralidade, momento onde esta vontade será, para si, uma vontade real, capaz de querer o Bem e o Mal; isto porque, o ponto de vista moral é aquele da liberdade subjetiva, “onde se enraíza o *conhecimento* do Bem e do Mal e do qual procede propriamente a *ação moral*”¹⁷³. É nessa esfera da *Filosofia do Direito* que a vontade livre finalmente irá confrontar-se com as decisões morais e os conteúdos pelos quais uma ação é julgada enquanto ação moral¹⁷⁴. Desse modo, somente na Moralidade esse aspecto subjetivo do espírito tornar-se-á plenamente desenvolvido. Como foi dito anteriormente, percebe-se nitidamente a proximidade entre a Introdução à *Filosofia do Direito* e o conteúdo explicitado no Espírito Subjetivo, especialmente na Seção Psicologia e seus desdobramentos internos. Por isso, nesse momento, cabe revisar os conteúdos apresentados em tal Introdução, visando não somente fazer a passagem da *Enciclopédia* para a *Filosofia do Direito*, mas também já procurando introduzir a seção cujo tema é meta deste trabalho, a saber, a Moralidade.

Já no § 4 da Introdução, Hegel nos diz que o lugar do direito é o espiritual, sendo o seu ponto de partida a vontade que é livre. Ora, a liberdade da vontade é alcançada quando aquela se constitui como a substância e a determinação desta. Ou seja, quando o espírito produz a si próprio a partir de si “como uma segunda natureza”¹⁷⁵. Assim, temos que a vontade somente será livre a partir do momento em que for capaz de colocar a si o fato de que a liberdade lhe constitui e é a sua substância. A esfera do direito é o lugar onde a liberdade é efetivada, porque, no Espírito Objetivo, temos as produções desse mesmo espírito colocadas de forma concreta, constituindo, então, a sua segunda natureza. Ora, este processo, no qual “o espírito livre ou a vontade livre devem concretizar sua universalidade ainda formal e universalizar a particularidade na construção de uma segunda natureza” é o próprio caminho do Espírito Objetivo, sua meta¹⁷⁶.

No Adendo ao § 4, podemos perceber como a sua argumentação flui justamente para aquelas noções acerca da natureza humana racional como uma segunda natureza. Ao mesmo

¹⁷³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Modelo historicista: o Idealismo alemão e a ética de Hegel. In: _____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 124. (grifos do autor).

¹⁷⁴ Sendo que moral será tomado nos seguintes termos: “O moral deve ser tomado no sentido mais amplo, no qual não se significa simplesmente o moralmente bom. [...]. Mas aqui o moral tem o sentido de uma determinação-da-vontade, na medida em que ela está no *interior* da vontade em geral e, portanto abrange em si o propósito e a intenção, assim com o moralmente mau”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 503 (*Anmerkung*), p. 291.

¹⁷⁵ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4, p. 47. A questão acerca da segunda natureza já foi mencionada e, também, o que ela parece significar para Hegel.

¹⁷⁶ Cf. MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 131.

tempo, a vontade também tem a sua própria natureza, a qual tem de ser realizada para podermos falar em uma vontade livre. A vontade livre é algo cuja existência depende da mediação entre uma vontade – que somente será vontade se puder ser livre – e, ao mesmo tempo, em que a liberdade deve ser em um sujeito – dado que a liberdade não pode existir sem que algo seja livre.

Hegel retoma suas idéias acerca do pensar e do querer, refazendo sua argumentação acerca da unidade que estas duas faculdades possuem. Isto porque, como vimos, pensar e querer são considerados, por Hegel, como formas complementares de formação da unidade humana. Estas “relações”, embora se apresentem de formas diferentes, devem se comportar sem unilateralidade, isto é, não podem ser avaliadas enquanto oposição infinita; isso porque “a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí”¹⁷⁷.

Interessante notar que aqui, como no adendo ao § 440 da *Enciclopédia*, Hegel faz referência àquilo que Adão teria dito a Eva sobre ser carne de sua carne. Em ambos os textos, o contexto é o da questão da unidade entre espírito e as suas representações concretas. Desse modo, torna-se bastante compreensível que a argumentação de Hegel diga respeito a essa unidade entre um comportamento teórico e um comportamento prático, pois, como seres racionais, nós seres humanos, não podemos prescindir do pensamento em nossas atitudes; a vontade é algo que quer se concretizar e, para isso, precisa utilizar as formas da racionalidade. Assim, a vontade volta-se para o mundo: “o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão”¹⁷⁸. Cabe ao pensamento buscar, na realidade, aquilo que se converte em seu espírito, ou seja, cabe ao pensamento colocar-se no mundo para nele buscar a sua racionalidade, que, ao mesmo tempo, está dentro dele, mas precisa transpassar-se para o real.

A unidade entre o prático e o teórico irá residir na capacidade humana de representar a si o que deseja – um comportamento teórico – e, ao pensar algo como aquilo que se quer, esse mesmo pensamento já é ativo, pois esse pensado recebe a forma ativa por uma atividade nossa, consistindo em colocar esse pensado como ser. Para Hegel, o pensar e o querer foram vistos, constantemente, ao longo da história da filosofia, como duas faculdades separadas e se determinando por si mesma. Ora, para Hegel, nada poderia ser mais unilateral e vazio do que essa abstração que se coloca na forma de duas faculdades, como se o homem tivesse “num bolso o pensar e, no outro, o querer”¹⁷⁹. Assim, o autor nos diz:

¹⁷⁷ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4 (*Zusatz*), p. 48.

¹⁷⁸ HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 440 (*Zusatz*), p. 211.

¹⁷⁹ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4 (*Zusatz*), p. 48.

Os que consideram o pensamento como uma *faculdade* peculiar, particular, separada da vontade, como de outra *faculdade* igualmente peculiar, e, ademais, tomam-no por prejudicial à vontade, particularmente à vontade boa, mostram, logo, e de antemão, que não sabem nada sobre a natureza da vontade¹⁸⁰.

Hegel argumenta dizendo que um pensar que se coloca abstraído de todo o conteúdo torna-se unilateral, podendo dar origem a uma série de acontecimentos nefastos para a realização da liberdade. Assim, um pensar isolado acaba por se constituir apenas da destruição de tudo que se coloca contrário a ele; ou seja, quando se fica preso ao pensar como se esse fosse uma faculdade isolada, ele irá comportar-se dessa maneira, impondo-se de forma unilateral, impondo o seu modo, nem que para isso tenha que se utilizar da aniquilação, da morte para se sobrepor. Um exemplo disso pode ser visto na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel trata do Terror Jacobino. Lá, o que sucedeu foi exatamente a imposição de uma faculdade de forma isolada, sem as mediações necessárias que deveriam ser buscadas no querer e no ser-aí¹⁸¹.

Nesse contexto, a vontade deve determinar-se. Ora, a sua determinação deverá aparecer sob a forma de uma decisão que, como tal, deve colocar-se um conteúdo e não apenas restringir-se à forma. Nesse momento, a vontade volta-se para fora e se coloca em algo: aqui ocorre a finitização da vontade, a qual, por definição, é infinita. O querer, abstraído de todo o pensar, colocado de forma unilateral é uma “faculdade” apresentada como infinita, pois não há limites para ela. Todavia, quando da decisão do sujeito, essa mesma faculdade, caso se quiser que ela seja concretizada, não pode permanecer isolada porque isso impediria a sua realização num mundo que é finito.

Assim, a vontade, tal como é definida no § 5 da Introdução à *Filosofia do Direito*, ainda se encontra, enquanto desenvolvimento do conceito, em-si; ela apresenta-se como abstração absoluta onde a sua única atividade é do tipo reflexiva, concentrando-se no “puro pensamento de si mesmo”¹⁸². Esse puro pensamento de si, por ser puro e ser de si mesmo, não possui qualquer conteúdo, pois se volta apenas para si mesmo, por meio do pensar, à pura atividade do pensar. É uma liberdade do vazio porque nada mais deposita do que a sua própria atividade concentrada no produto próprio dessa atividade. Por essa falta de relação com outros elementos, quando essa abstração absoluta volta-se para a efetividade, ela atua de forma cega, apenas impondo por si a sua pureza e a sua reflexão adentro de si. Enquanto pura, essa

¹⁸⁰ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. §5 (*Anmerkung*), p. 50.

¹⁸¹ Conferir a nota de Marcos Lutz Müller referente a este assunto. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. §5 (*Anmerkung*), nota 24 p. 86-87.

¹⁸² Cf. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 5, p. 50.

vontade deseja impor-se fazendo a abstração de tudo o mais. Todavia, ao colocar-se no mundo e enquanto algo no mundo, pretendendo-se pura, esta vontade na universalidade nega todo e qualquer conteúdo capaz de particularizá-la e inseri-la, de forma contextualizada, na realidade, ou seja, trata-se de uma liberdade não-mediaticada que afirma apenas o si de si.

Nesse sentido, o momento do Direito Abstrato, na *Filosofia do Direito*, parte desse movimento da abstração absoluta. O momento do Direito Abstrato é justamente a colocação da lei, a sua imposição às personalidades jurídicas tal como ela é em si, independentemente de todo e qualquer conteúdo, tal como ela se encontra em seu caráter normativo. Todavia, sabemos que a atividade do pensar concentra-se numa unidade, a saber, a unidade do Eu, uma unidade existente e pensante, universal e abstrata. Dessa forma, a unidade do Eu, embora necessária, não é suficiente porque está isolada de outros aspectos e, nesse isolamento, não é capaz de colocar-se para si mesma. Presa a identidade de si e em si, é necessário ao Eu “passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao *determinar* e ao *pôr* uma determinidade enquanto conteúdo e objeto”¹⁸³. Nesse momento, sente-se certa tensão nos desenvolvimentos do conceito especulativo de vontade livre, por conta de uma espécie de necessidade que ladeia estes dois momentos diversos do desenvolvimento do conceito. Por um lado, a universalidade pretende-se pura e, desse modo, única.

Todavia, o seu movimento próprio não é o de permanecer na mera identidade de si e para consigo; ela deve expor-se externamente para poder buscar a realização daquilo que estava apenas como que pensado. Para tanto, ela deve colocar-se enquanto ser-aí determinado e finitização da infinitude do conceito meramente abstrato. Assim, a particularização do Eu, enquanto vontade – e, aliás, que só pode externar-se como vontade – será a particularização desse Eu e a colocação de um conteúdo e de um objeto. Assim, “em geral, o particular está contido no Universal, assim também, por isso, esse segundo momento está contido no primeiro, e ele é somente um *pôr* aquilo que o primeiro já é *em si*”¹⁸⁴.

O momento da particularidade pode ser dito o momento do entendimento que, a fim de poder definir algo, faz referência àquilo que o algo não é, como o seu negativo, a sua restrição. Assim, no momento da particularidade, o conceito especulativo de vontade põe-se na finitude sob a forma de um querer algo. Destarte, a passagem do Direito Abstrato à Moralidade e todo o movimento da Moralidade, enquanto expressão do conceito especulativo de vontade, assentam-se sobre essa determinação lógica da particularidade. Quando a vontade

¹⁸³ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 6, p. 51. (grifos do autor).

¹⁸⁴ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 6 (*Anmerkung*), p. 51. (grifos do autor).

da pessoa no Direito Abstrato liberta-se da pura abstração das leis, ela o faz em busca de algo que está restrito por essas leis e, então, a sua vontade coloca-se preponderantemente a qualquer outro elemento. Ora, essa vontade quer algo que, todavia, está sob a forma de uma particularidade, de uma unilateralidade com conteúdo, mas ainda isolada de outros conteúdos.

Entretanto, a vontade não é o isolamento destes dois momentos e, sim, “a unidade desses dois momentos”, onde o movimento que, antes, realizara-se da universalidade para a particularidade, agora, dever fazer o caminho inverso; melhor dizendo, no momento da singularidade o que ocorre é que esta particularidade, derivada da universalidade, está refletida dentro de si e, a partir daí, é reconduzida, por meio desta reflexão, à universalidade¹⁸⁵. A partir dessa suspensão, temos o que Hegel denomina de singularidade, resultado daquela dupla negação exposta: primeiramente, na universalidade quando essa nega qualquer conteúdo a si e se põe enquanto identidade abstrata e, então, isolada e, logo a seguir, a sua particularização por meio de um objeto ou conteúdo que nega aquela abstração primeira do universal. Desse modo, temos com isso uma dupla-negação: o universal, que em-si embora se apresente de forma afirmativa é, na verdade, a negação de todo o conteúdo e o particular, o qual nega a abstração na qual a universalidade se isolara, por meio de conteúdos e objetos.

A vontade livre, enquanto conceito, é resultado de um processo onde ela se coloca negativamente, enquanto vontade abstrata, na identidade entre o produto e o produtor, ou seja, na identidade do pensamento com o pensar, que nada mais é do que a atividade racional em si, e depois, na negação da particularidade colocada como limite enquanto desejo determinado.

A vontade livre só é e vem a ser o que é na atividade de sua autodeterminação do universal, um universal que pela sua relação negativa a si se determina e se particulariza, e que, na reflexão sobre esta determinação particular por ele posta, na sua particularização, se encadeia consigo mesmo, emergindo daí como singularidade¹⁸⁶.

Pensando agora em termos de vontade de um indivíduo, podemos perceber que a singularidade surge como uma vontade que impõe a si um limite como parte do seu querer; em outros termos, o momento da singularidade é o momento da autodeterminação do eu enquanto autoconsciência. A vontade, no seu desenvolvimento, acaba por colocar a si suas próprias determinações e, assim, não pode ser vista como dado; antes, “ela só é vontade enquanto é esta atividade que se medeia dentro de si e enquanto retorno (a)dentro de si”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Cf. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 7, p. 52.

¹⁸⁶ MÜLLER, Marcos Lutz. Apresentação: um roteiro de leitura da Introdução. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 10.

¹⁸⁷ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 7 (*Anmerkung*), p. 54.

2.2. AS RELAÇÕES ENTRE AS VONTADES NO DIREITO ABSTRATO

A parte intitulada Direito Abstrato, da *Filosofia do Direito*, de Hegel, consiste no primeiro grau do Espírito Objetivo, momento mediador entre o Espírito Subjetivo e o Espírito Absoluto. Tendo em vista o sistema hegeliano como um todo, o Espírito Subjetivo é o momento em que o conceito de vontade livre é descoberto, enquanto que esse mesmo conceito somente irá efetivar-se no Espírito Objetivo¹⁸⁸.

Isso assim ocorre porque uma das metas do Espírito Subjetivo é alcançar uma forma de suspender (*Aufheben*) as diferenças postas pelo entendimento entre o querer e o pensar. Dessa forma, o momento subjetivo fora caracterizado pelo desenvolvimento da mediação capaz de tornar a inteligência e a vontade uma só forma de determinação. Esse processo foi obtido pela suspensão de ambos os aspectos em uma inteligência que quer ou, em outra forma de denominação, na vontade pensante. Ela nada mais é do que a capacidade de tomar uma decisão, ou fazer um cálculo dos meios idôneos pelos quais alcançar aquilo que se quer e quais as possíveis conseqüências desse meu querer. Estamos diante de uma forma de teorização da vontade ou do pensar volitivo, culminando com o Espírito Livre. Este, por sua vez, é o princípio de objetivação do Espírito Subjetivo, denominação dada à vontade livre no seu âmbito ainda subjetivo – a qual é a forma do princípio, enquanto ativo, do próprio Espírito Objetivo.

Trata-se, então, na esfera do Espírito Objetivo, do processo de objetivação dessa vontade que visa à efetivação do conceito. Nesse sentido, podemos dizer que o conceito de vontade depende de sua própria atividade, ou seja, a de mediar dentro de si o seu próprio retorno para dentro de si. Por este motivo, Hegel nos diz que o conceito abstrato da idéia de vontade – enquanto ele ainda não recebeu seus conteúdos, sendo apenas em si – “é, em geral, *a vontade livre que quer a vontade livre*”¹⁸⁹. Desse modo, o espírito livre, ou a vontade livre, tem como atividade essencial, ocupar-se de si mesmo no processo de objetivação no real. Para que esse processo se dê, temos como sua determinidade a oposição formal do subjetivo e do objetivo, enquanto existências exteriores que devem ser reconduzidas à sua verdade, a qual é a unidade concreta. Esse será o conteúdo da vontade, a qual, enquanto vê a si meramente como um conceito é livre apenas em si. Além disso, para tornar-se livre em si e para si – e

¹⁸⁸ Cf. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 72.

¹⁸⁹ HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 28, p. 67. Na *Enciclopédia*, encontramos formulação parecida, referente à vontade livre, no momento do *espírito livre*: “*vontade livre que é para si mesma como vontade livre*”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 481, p. 274. nota-se, então, que o mote aqui residente é aquele da objetivação do espírito subjetivo, tal como afirmamos.

assim efetivar seu conceito – ela deverá ter a si mesma como objeto. Dessa maneira, podemos dizer que, para Hegel, a “atividade da vontade de suspender a contradição da subjetividade e da objetividade [...] é o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia”¹⁹⁰.

Eis que agora, na esfera do Espírito Objetivo, a Idéia deve atuar por meio da “vontade livre em si e para si” e se dar seu conceito por meio da atividade do ser humano, que irá concretizar-se por meio das instituições – o viés objetivado dessa vontade livre. Dessa maneira, “a atividade finalística dessa vontade é realizar o seu conceito – a liberdade – no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade”¹⁹¹. O homem se mostra, no âmbito do Espírito Objetivo, enquanto agente de sua própria realidade, ou seja, “a vontade determina-se livremente em sua ação sobre um conteúdo dado por meio de sua relação imediata ao mundo”¹⁹². A posição do ser humano, nesse contexto, é a do agente por meio do qual a vontade livre irá constituir-se como livre e reconhecer-se enquanto. Ou seja, o espírito se repõe por si e, nesse processo de reposição, ele se constitui como verdadeiro por meio dos momentos e de suas respectivas figuras.

Assim, o Espírito Objetivo inicia-se pelo Direito Abstrato, onde a meta é a da constituição da personalidade jurídica, que é uma abstração visando à colocação do universal das leis, além da objetivação da vontade desse mesmo indivíduo por meio da posse e, de forma ainda mais concreta, da propriedade, que culminará com o contrato. Esse é o momento onde as vontades proprietárias são reconhecidas enquanto tais, reciprocamente. Para Hegel, este processo inicia-se por meio de uma relação individual, que diz respeito ao próprio indivíduo, que coloca a sua vontade em um ser-aí exterior (*Dasein*); depois, passa para a relação com outro indivíduo, assumindo, então, a forma do contrato e culmina com o enfrentamento com o negativo; isto é, da vontade subjetiva que quer algo que se opõe ao direito formal, estando diante do que se caracterizarão em diferentes graus de oposição ao direito, como fraude, coerção e crime¹⁹³.

Em Hegel, quando a pessoa está na esfera do Direito Abstrato, a sua vontade está voltada para a propriedade – que é algo externo e imediato – e para a vontade do outro. Estas relações serão mediadas sob a forma de um universal; em outras palavras, essas relações do indivíduo com uma coisa e com outras vontades estarão submetidas a uma limitação através de regras. Estas regras partem do princípio universal que diz que todas as pessoas são iguais em seus direitos e deveres. Estamos na esfera da formação da personalidade jurídica, que será

¹⁹⁰HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 28, p. 67-68.

¹⁹¹HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 484, p. 280.

¹⁹²ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 63-64.

mediada através das figuras expostas no Direito Abstrato. Aqui, a atividade posta em relevo, de modo mais imediato, é a da aplicação das leis por meio do entendimento. Todavia, deve-se atentar para não se fazer uma leitura prematura dessa esfera, como se ela consistisse apenas na abstração do direito: ela comporta também uma face positiva, na medida em que coloca as categorias fundamentais do direito civil e do direito penal, definindo as condições universais e formais da liberdade objetiva¹⁹⁴.

É interessante notar que o indivíduo do Direito Abstrato não é tomado isoladamente de seu meio. Observa-se isso não só porque Hegel diz que a determinidade da vontade está na imediatez – conforme o § 34 desta parte – mas porque esse mesmo indivíduo é tomado como sujeito (*Subjekt*), ou seja, alguém já dentro de relações morais para com outros¹⁹⁵. Quando iniciamos a leitura da seção Direito Abstrato, percebe-se, no seu princípio, a existência de uma tonalidade que nos leva a pensar na questão da Moralidade. Entretanto, aos poucos, a questão vai se dissolvendo, até que o acento recaiu – como seria natural, numa seção que trata do direito, enquanto abstrato – na questão da propriedade e da externalização da vontade no ser-aí. Isto porque o sujeito já é o resultado de um processo mais amplo e menos abstrato; enquanto sujeito, o indivíduo vê-se constantemente em relação com outros indivíduos e, desse modo, percebe a si em relações que são, logicamente falando, primeiras: ele é, então, pessoa de direito¹⁹⁶. Isto possibilita a Hegel expressar, desde logo, que seu apóio está na constatação, ainda abstrata, da reciprocidade de direitos baseada no critério formal de que todos são seres humanos e, enquanto tais são iguais. Nas palavras do autor: “A *universalidade* dessa vontade livre para si é a universalidade formal, relação *simples*, autoconsciente, de resto desprovida de conteúdo, dessa vontade a si na sua singularidade – o sujeito, nessa medida, é *pessoa*”¹⁹⁷.

Isto quer dizer que a personalidade jurídica é estar ciente de si como ente livre. Ao mesmo tempo, não se trata de uma fundamentação natural, porque essa constatação da igualdade de direitos é, antes, a constatação enquanto vontade que atua em um mundo já dado, no qual as vontades dos indivíduos são reconhecidas enquanto tais e os comportamentos entre eles estão submetidos à intuição de que desfrutam dos mesmos direitos, daí o imperativo

¹⁹³ Cf. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 68.

¹⁹⁴ Cf. KERVÉGAN, Jean-François. In: HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Remarque 1, p. 125.

¹⁹⁵ Isto demonstra a concatenação essencial das partes do sistema hegeliano com o todo. Cada avançar do conceito foi precedido por uma esfera que, em si mesma, já possui os elementos capazes de torná-la mais elevada. Ao mesmo tempo, não se trata de uma concatenação temporal, pois a personalidade jurídica, de direitos abstratos é uma “invenção” moderna, se compararmos com a existência, por exemplo, das relações familiares, que estão postas, no início da Eticidade. Aqui, então, estamos num patamar lógico de apresentação do conceito, o que demonstra, por outro lado, que nem tudo que se apresenta na realidade é capaz de compor a Idéia.

¹⁹⁶ Cf. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 64.

¹⁹⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 1ª Parte: O Direito Abstrato. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 35, p. 54. Daqui por diante, apenas denominada “*O Direito Abstrato*”.

jurídico formulado por Hegel: “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas”¹⁹⁸. Ao afirmar isso, o autor tem em mente a determinação do reconhecimento e da autoconsciência que cada indivíduo possui enquanto participante de um mundo do qual faz parte enquanto ser livre. Essa autoconsciência de si mesmo deve levar ao reconhecimento do outro, culminando com o respeito recíproco. Por isso, podemos dizer, a despeito da diferença de âmbito, que “convém sempre ter presente que a universalidade da lei moral implica uma reciprocidade, no que se refere às obrigações entre as pessoas. Ou seja, devemos tratar-nos como submetidos a um mesmo princípio”¹⁹⁹.

Se omitirmos a consideração acerca da “lei moral” e permanecermos apenas com a consideração acerca de uma “lei”, podemos abarcar tanto a juridicidade quanto a moralidade das relações entre os homens, pois tanto um como o outro âmbito contém em si essa fórmula baseada no tratamento recíproco entre os sujeitos de direito. Muito embora a vontade, tal como apresentada no Direito Abstrato, seja vazia de conteúdo, pois está submetida às regulamentações meramente formais das leis, estas mesmas leis impõem à personalidade jurídica o mútuo respeito entre as pessoas. A diferença para a esfera da Moralidade é que, lá, os sujeitos de direito estarão se colocando essa liberdade de si como refletida na interioridade e, assim, procedendo à colocação de conteúdo para essa mesma lei²⁰⁰.

O atuar do homem, nas relações de direito, é já resultado de um processo que fora dado; ele é uma vontade produzida por esse mesmo processo que lhe permite a liberdade. Ou seja, para a formalidade do Direito Abstrato, basta que esse indivíduo se veja como pessoa (*Person*), isto é, indivíduo portador de direitos e deveres enquanto vontade proprietária. E, na medida em que ele tem obrigações, ele as deve aos outros; nessa medida, cada um reivindica direitos para si e, desse modo, os concede aos outros, afinal, a personalidade jurídica baseia-se nas relações entre esses mesmos indivíduos.

¹⁹⁸ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 36, p. 55.

¹⁹⁹ WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 36. Não podemos deixar de notar que o imperativo jurídico de Hegel, anunciado positivamente e expressando uma capacidade que cada indivíduo teria à sua disposição, traz à tona a lembrança das fórmulas do imperativo categórico kantiano, também expresso positivamente. Podemos pensar que, ao usar esta fórmula, Hegel esteja querendo recolocar a filosofia moral kantiana, baseada no “dever pelo dever”, como um imperativo meramente jurídico e não como expressão de um imperativo moral. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: KANT, Immanuel. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 101-162. p. 129-143. Temos neste intervalo de páginas, as cinco formulações do imperativo categórico apresentadas por Kant.

²⁰⁰ “A pessoa, no início do direito abstrato, se põe e se sabe como vontade individual livre que, ao assim se pôr, põe também todos os outros como igualmente livres, embora vazios. E, desta forma, Hegel reformula o imperativo categórico de Kant com algum conteúdo mínimo, de uma forma não mais totalmente formal: Sejas pessoa e respeite todos os outros como pessoas”. CIRNE LIMA, Carlos R. V. *O dever-ser – Kant e Hegel. Filosofia Política 4*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1987. p. 71-72.

Assim, a esfera do direito formal é o lugar onde o que está em jogo é a singularidade da vontade, isto é, onde a vontade confronta-se primeiramente com o seu conceito na imediataneidade do mundo. Isto quer dizer que o Direito Abstrato coloca o processo no qual o indivíduo se defronta com a universalidade formal de suas relações com os outros e deste com ele. Hegel nos diz:

Segundo o momento de sua particularidade, a vontade tem um conteúdo ulterior de fins determinados e, enquanto singularidade excludente, tem, ao mesmo tempo, esse conteúdo como um mundo externo que ela encontra imediatamente diante de si²⁰¹.

Nesse caso, Hegel está nos falando de dois desenvolvimentos lógicos sofridos pela individualidade: a particularidade é o momento da Moralidade, onde o sujeito se depara com seus fins particulares, com seus desejos e com a questão da possibilidade, ou não, da sua satisfação e posterior responsabilização; na segunda parte da oração, Hegel está se referindo à personalidade que atua no Direito Abstrato, onde a sua primeira relação é aquela com o mundo externo, tal como ele se apresenta enquanto expressão da vontade que se coloca no ser-aí – mediação mais imediata dessa vontade livre. Desse modo, no Direito Abstrato, o foco está nessas relações primordiais da vontade livre com outras vontades livres e, destas, com os objetos de sua satisfação postos no ser-aí.

A questão da moralidade somente retornará a partir do § 82, que trata do injusto, de forma gradativa, tendo como seu ápice dos §§ 90 aos 102, que tratam, justamente, da coação e do crime. Esse primeiro momento de referência à esfera subjetiva do sujeito é colocado, gradativamente, por meio das primeiras contradições da vontade livre com o direito formal. O mal-entendido que ocorre entre as vontades, a fraude, o crime propriamente dito são manifestações da vontade que não se encontra mais suficientemente guiada por expressões de mera interdição²⁰². A forma de sua atuação começa a ter de dar conta dos conteúdos aos quais lida corriqueiramente e, ao mesmo tempo, adequá-los ao mundo e às relações com os outros. Dessa maneira, no Direito Abstrato, a ação concreta e as relações morais e éticas não são partes de seu conteúdo, o qual está restrito a uma determinação jurídica negativa, a qual diz que não devemos “lesar a personalidade e o que segue”²⁰³.

Além disso, é importante que o indivíduo seja capaz de se autodeterminar enquanto vontade. Mas, aqui, não estamos falando apenas de infinitude do querer posta em um objeto, e

²⁰¹ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 34, p. 53.

²⁰² “Devido à sua abstração, esse direito não exprime nenhum conteúdo e a forma que ele assume e a da interdição (*Rechtsverbote*)”. RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 77.

²⁰³ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 38, p. 56.

sim da infinitude do querer que, por meio do pensar, chega à conclusão de que sua satisfação depende, preponderantemente, de si mesma, ou seja, do ato de se pôr a si um limite, limite esse que só traz benefícios à pessoa. Então, graças à finitude do pensar, o sujeito percebe racionalmente que a infinitude do querer jamais será capaz de, por si própria e independentemente, alcançar sua satisfação. Eis o traço primeiro da autodeterminação colocada inicialmente, na forma objetiva e mais imediata do ser-aí.

Com este ponto de vista é que o Direito Abstrato surge, primeiramente, como uma limitação posta pelo próprio sujeito enquanto vontade pensante que quer algo que está na sua exterioridade; para logo em seguida, no In-justo, esse mesmo indivíduo recolocar essa subjetividade infinita que fora limitada no ser-aí, como forma de passagem para a Moralidade por meio do crime, aspecto da vontade infinita ultrapassando o direito meramente formal.

Nesse sentido, a pessoa se defronta consigo mesma e com os outros por meio de algo externo a ela e que manifestará, de certo modo, a sua infinitude. Podemos afirmar, então, que a propriedade carrega consigo três aspectos diferentes de formas de reconhecimento, que atuam em níveis diversos: o reconhecimento da posse como propriedade legitimada pelo sistema jurídico, o do reconhecimento entre os indivíduos por meio de suas propriedades e a forma de mútuo reconhecimento e colocação da infinitude em uma forma objetivada, que é o contrato.

2.2.1. A Propriedade

Desse modo, a propriedade se origina da necessidade que o indivíduo tem de objetivar a sua vontade, de forma a constituir-se como conceito; – aqui, a infinitude do indivíduo, que é o seu pensar, é objetivada parcialmente pela finitude, ou seja, através de um objeto, de um ser-aí (*Dasein*). Desta maneira, o indivíduo tem como escapar à infinitude sem limites, que o condenaria a uma existência sem um fim último, sem a satisfação de seu ser. E essa limitação da vontade ocorre por meio da autodeterminação, que ao se colocar como desejo de um objeto, impõe um limite; ao mesmo tempo, o sujeito, que se limita por meio de sua própria vontade, não está sendo limitado por algo externo a si, antes ele demonstra ser capaz de regradar-se a si mesmo.

Nesta satisfação, o que se tem como meta é o alcance da Idéia. Esta, sendo o que de mais objetivo há, pressupõe uma suspensão dos elementos mais imediatos de um indivíduo, a saber, as suas carências, a fim de que possa ser alcançada. A propriedade vem ao encontro desta aspiração do espírito, na medida em que ela já não é a mera aquisição por uma

necessidade (ou seja, a posse²⁰⁴) ou o mero desejo ilimitado de estar na posse de algo e, sim, a suspensão da subjetividade do indivíduo e do caráter ilimitado desta vontade mesma dele²⁰⁵.

Todavia, nesse momento, estamos apenas no ser-aí da vontade, ou seja, a vontade está apenas se colocando enquanto objeto. A própria autodeterminação do sujeito está em processo, engendrando-se por meio das figuras dessa esfera. O objetivo é avançar, alcançando níveis cada vez menos imediatos, para que por meio dela se chegue ao absoluto.

Essa singularidade, que se impõe pelas relações com os objetos, é uma individualidade ainda excludente, porque ela se opõe aos outros indivíduos. Pois, primeiramente, o indivíduo se encontra diante de um mundo já dado; afinal, não existe nenhum conteúdo dado pelo próprio sujeito. E é nesse contexto que a autodeterminação surge, pois é por meio dela que o indivíduo começa a apropriar-se do mundo, o colocando como seu por meio de sua vontade²⁰⁶. Desse modo, a vontade tem a sua relação (*Verhältnis*) com o mundo comportando-se nele, isto é, a vontade tem sua determinação alcançada por meio do seu atuar no e com o mundo exterior, que se apresenta diante dela. Embora não seja o objetivo deste trabalho, é interessante assinalar que o limite para o atuar do sujeito está, primeiramente, colocado no seu início²⁰⁷. Requer-se, do agente, que ele seja capaz de iniciar algo de seu em um mundo que já está, para ele, desde sempre, colocado; nesse sentido, o seu comportamento perante esse mundo irá revelar o tipo de relação que ele será capaz de estabelecer com a exterioridade.

Assim sendo, na propriedade, o indivíduo objetiva sua vontade pessoal na coisa. Isto se dá através do elemento racional e especificamente jurídico, que lhe possibilita o direito a apropriar-se de algo de forma a preencher a sua infinitude. Por este movimento, a pessoa suspende a sua subjetividade por meio da sua vontade livre e não em função da matéria da posse – que é ter algo para suprir um desejo, uma carência, um impulso, etc. Segundo Hegel, uma das formas mais elementares de exercício da liberdade é através da propriedade privada,

²⁰⁴ “A posse preenche a imediateidade deste quando ele se apossa de algo para suprir suas carências enquanto ser imediato, premido pela necessidade; onde este possuído é transformado em mero acidente do possuidor”. Cf. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 488, p. 284.

²⁰⁵ Mas esta suspensão da sua subjetividade não é definitiva: haverá o momento em que ela tentará se impor perante o direito formal. Nessa ocasião, esta vontade está se colocando negativamente e deverá, por sua vez, ser negada através da pena. Ao mesmo tempo, para que todas as vontades não culminem em uma figura do injusto, torna-se conceitualmente necessário uma nova esfera, capaz de dar satisfação a esta subjetividade, sem, todavia, entrar em desacordo com a lei: estaremos, então, na Moralidade.

²⁰⁶ Cf. HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 34, p. 53.

²⁰⁷ Cf. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 7.

ou propriedade pessoal; assim, “o mais essencial da liberdade” traduz-se no uso de uma propriedade, “ou seja, a disponibilidade da propriedade”²⁰⁸

A propriedade também é uma forma de reconhecimento entre os indivíduos através de suas vontades postas em um ser-aí. Quando alguém põe sua vontade em um ser-aí, esta acaba por objetivar-se para ele mesmo e se objetivando para o próprio indivíduo. Isto quer dizer que esta objetivação pode ser apreendida pelo outro como uma vontade livre. Neste contexto, o ser-aí de um indivíduo somente será para outro indivíduo na medida em que aquele for reconhecido – através de sua vontade – por este. Nesta medida, o que se opera nessa relação de indivíduos como proprietários de algo, é o reconhecimento do que é meu e do que é teu. Ou seja, um indivíduo somente terá sua vontade reconhecida pelo outro se este perceber o outro como uma vontade proprietária.

2.2.2. O Contrato e a liberdade da pessoa

Quando se atinge tal grau, em que a propriedade é tida não somente através da coisa (ser-aí), mas da minha vontade e da vontade do outro, tem-se a mediação do contrato. Em outras palavras, quando se tem uma relação de vontade proprietária mediada por outra vontade proprietária, através da qual se unem numa vontade comum, tem-se um contrato. Esta vontade comum, requisito para que um contrato se estabeleça, diz respeito à minha vontade de alienar minha propriedade e, além disso, da vontade de alguém em adquiri-la para si, através de uma outra propriedade ou de um valor universal (por exemplo, o dinheiro²⁰⁹). De qualquer modo, ambas as vontades estão de acordo em exteriorizar sua imediateidade através de uma coisa. Trata-se, pois, de um movimento de substancialidade da propriedade, onde as pessoas envolvidas trocam algo.

O lado contingente na propriedade é que eu coloque minha vontade *nesta* Coisa; nessa medida, minha vontade é *arbítrio*, assim que posso que posso tanto colocar como não colocar ali; e posso retirar ou não retirar. Mas enquanto minha vontade reside em uma coisa, só eu mesmo posso retirá-la, e só com minha vontade pode ela passar para um outro, cuja propriedade também só se torna com sua vontade: [é o] *contrato*²¹⁰. (grifo do autor)

Deste modo, as pessoas envolvidas no contrato objetivizam suas vontades e, para tanto, utilizam seu arbítrio. Esta é uma das condições da realização de um contrato: a

²⁰⁸ HEGEL. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1999. p. 221.

²⁰⁹ Essa é uma idéia já presente em Hegel desde a época de Iena. “O excedente posto na indiferença, enquanto universal e possibilidade de todas as necessidades, é o dinheiro”. HEGEL. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Editora 70, 1991. p. 34.

²¹⁰ HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 492, p. 285

capacidade e a possibilidade do indivíduo poder alienar, seja uma propriedade, seja um valor universal através de sua vontade. Mas, também, precisa-se da vontade idêntica, ou comum, dos contratantes. Há, ainda, como condição para o contrato, o objeto. Este deverá ser singular e imediatamente exterior ao indivíduo. Esta coisa – sendo imediatamente exterior ao indivíduo – não pode ser algo com vontade e que, portanto, não poderia estar à mercê de outra vontade, a fim de que esta faça o que desejar; ou sendo algo que pertença ao próprio indivíduo, tem de poder ser exteriorizado através de algo. Este, sim, será o objeto do contrato.

Ou seja, não posso alienar um indivíduo como se fosse minha propriedade – antes, cada indivíduo pertence a si mesmo – porque este indivíduo também é uma pessoa, tendo direitos e, portanto, é também um Espírito Livre, assim como eu. Além do mais, todo o ser humano pode efetivar sua liberdade de espírito e, para tanto, não pode ser objeto de outra vontade. O que pode ser objeto de outra vontade deve ser algo “exterior” à liberdade – sem direitos, portanto – para ser negociável. A existência (ou mesmo a possibilidade) da escravidão (ou mesmo, da servidão) está circunscrita a um período bastante anterior ao princípio da ciência do Direito²¹¹. Pode-se perguntar, então, como a escravidão pode ser comportada em nações que possuíam uma constituição e, assim, uma forma de Direito. Segundo Hegel, nós não podemos confundir o que é Direito em si – e, portanto, racional – com a legislação – que é o que vige, ou seja, é o ser-posto²¹².

Deste modo, embora o Direito seja superior, o que tem obrigatoriedade é a lei. Isto soa estranho: como o que é inferior pode ser obrigatório? Bem, segundo Hegel, a lei é o ser-posto do Direito e, desta maneira, constitui o lado do ser-aí. Ora, este pode abarcar uma “vontade caprichosa” e certas particularidades que irão constituir a lei, em seu conteúdo, de forma diferente do que é Direito em si²¹³. Desta forma, a escravidão pode ser existente, embora injusta, desde que haja uma lei vigente a este respeito; assim, não podemos ignorar o Direito, mesmo em um regime escravocrata. Ainda podemos dizer que o Direito somente irá se realizar plenamente quando formas injustas – como a escravidão – sejam abolidas das leis. Esta diferenciação é importante porque não exclui regimes escravocratas de terem tido uma legislação. A questão sobre a escravidão, em Hegel, aparece explicitamente na anotação ao § 57 do Direito Abstrato. Lá, o autor diz que “a alegada legitimação da escravidão [...] toma o

²¹¹ Cf. HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 57 (adendo), p. 75. Este período é anterior à dialética do reconhecimento, ou seja, o espírito ainda se apresenta apenas consciente.

²¹² Cf. HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 3ª Parte: A Eticidade, 2ª Seção: A Sociedade Civil. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000. § 212 (*Zusatz*), p. 51.

²¹³ Idem. *Ibidem*. § 212, p. 50.

homem como *ser natural* em geral”²¹⁴. É como se, através do fato de que também somos seres orgânicos, como os outros animais, o homem fosse também como outro ser qualquer, incapaz de pensar e de querer.

O ser humano, desde que alcançou a esfera do Direito, objetivou sua vontade. Isto é, ser livre é, antes de qualquer coisa, também apreensão de si mesmo como livre; o que nos remete à noção de autoconsciência: tomar posse de si mesmo, tornando-se sua própria propriedade, assim como pôr em efetividade o que se é por essência. Em outras palavras, será por meio da atividade (“o cultivo pleno do seu corpo e espírito”) que o homem poderá pôr na efetividade aquilo que ele é pelo seu conceito, ou seja, ser livre; ver-se a si mesmo como livre²¹⁵. Isto quer dizer que, na esfera do Direito Abstrato, a escravidão torna-se impossível, dado que o espírito já se apreende como livre e como tendo sua esfera própria de efetivação, ou seja, da Idéia de liberdade; aqui temos, então, o momento da verdade da noção de “direitos humanos”. A escravidão de fato existiu, mas configura-se como algo injusto, já que, embora o ser humano seja um animal, da esfera do imediato, ele também é um ser dotado de razão e de alma (sua mediataneidade); estando esta alma e esta racionalidade dentro de um corpo físico. E isto quer dizer que, mesmo dentro deste algo imediato – e que, portanto, poderia ser submetido ao jugo de outro – ele ainda é um ser dotado de razão e carente da efetivação desta, através da Idéia de liberdade. Neste processo, ele alcançou a liberdade através da finitização da sua infinitude, o que lhe é essencial no seu conceito mesmo de ser humano. Todavia, quando o ser humano toma consciência de que é livre e de que a sua liberdade consiste na efetivação de sua natureza (neste caso, a natureza primeira, ser racional), ele ainda tem sua vontade incompleta, porque esta está sujeita à objetividade sem tê-la agregado em sua subjetividade.

2.3. O ENFRENTAMENTO DA VONTADE SUBJETIVA COM A FORMALIDADE DO DIREITO: A PASSAGEM À MORALIDADE

Assim, embora a objetivação da vontade da pessoa ocorra nesta esfera, esta vontade ainda não se refletiu sobre si mesma (ao menos, não enquanto conceito), pois ainda está ocupada em buscar uma forma para sua concretização, uma forma pela qual ela seja vista, mas pelas outras vontades. O que sucedeu até aqui foi somente a objetivação da vontade em um ser-aí e o reconhecimento desta vontade pelos outros por meio deste ser-aí, enquanto que,

²¹⁴ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 57 (*Anmerkung*), p. 74.

para o próprio indivíduo, só lhe cabe reconhecer a vontade dos outros que também está posta num ser-aí. Em outras palavras, as relações entre os indivíduos não se colocam por si mesmas, mas sim através de uma coisa, que é o objeto de desejo das vontades, as quais são reguladas por uma regra abstrata.

Desta maneira, torna-se necessário que a vontade, que é em si, seja também para si; esta vontade deve voltar-se para o outro através de si, enquanto sujeito. E, sendo assim, a fim de que o processo rumo à Idéia de liberdade continue, fica sendo necessário, ao sujeito, que ele respeite o direito não só como regra, mas também porque compreende que esta obediência é o que é mais correto. Além disso, esta compreensão somente poderá provir de uma vontade que reflita sobre o Direito Abstrato e o internalize de forma que este faça parte daquele como algo que lhe constitui e não como um outro que se lhe opõe.

Assim, podemos dizer que, a fim de que exista um avanço rumo à Idéia de liberdade, é necessário que a vontade do indivíduo se adapte a sua situação de ser social, onde se exige a convivência com outros seres humanos de forma moral²¹⁶. Por isso, encontramos a violência como tema na parte do Direito Abstrato, da *Filosofia do Direito*, na sua última seção, a saber, o In-Justo²¹⁷. Este surge como, predominantemente, um cerceamento da liberdade do outro, seja na forma do dano material, coação e por meio de um ato violento: nestes casos, atinge-se não somente o ser posto, bem como a infinitude deste ser, sendo sempre uma negação do direito formal. Isso ocorre porque a violência tipifica um comportamento que extravasa a interioridade de um indivíduo, alcançando a exterioridade de outro, sem seu consentimento, ou sem que isso seja um bem para ele. Neste último aspecto, o crime – que é a forma radical e transgressora do in-justo – aparece como a não internalização do Direito, constituindo-se,

²¹⁵ Cf. HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 57, p. 73.

²¹⁶ “Um princípio do direito torna-se efetivamente real pela ação que efetua. A Eticidade se constitui, então, de diversos níveis de obrigação, cuja finalidade é a inclusão, no corpo social, da razão do outro”. Por esse motivo, se pode, ainda, dizer que “a tarefa última do direito penal é, desse modo, guardar a ligação *ética*, mesmo com aquele que rompeu a ligação *jurídica*”. RIZZI, Lino. Punir et reconnaître: distinction et implication de l’obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 66, n° 2, p.237-250, éte, 2003. p. 237 e 238 respectivamente. (grifos do autor).

²¹⁷ O tema do In-justo encontra-se nos §§ 82-104 do *Direito Abstrato* e diz respeito ao In-justo sem dolo, a fraude e a coação e crime. No que concerne à diferença entre esses três momentos do In-justo, encontramos um bom resumo nas palavras de Nicolai Hartmann: “Existem muitas espécies de agravos, e, de acordo com elas, outras tantas de direito. Existe o “agravo sem malícia”, que o indivíduo comete na crença de proceder bem. Aqui a colisão pode ser removida pela administração da justiça. Outra coisa sucede com a “fraude”, em que o agravo conscientemente se dá a aparência de justo. Mas quando o que age deixa também cair a aparência do justo, quando exerce violência pública, não só “viola” o direito como também o “nega” sistematicamente. Este grau do agravo é o delito, e quando o direito o registra torna-se o direito penal”. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1976. p. 604.

entretanto, como parte do processo de elevação do Direito Abstrato através da subjetividade livre da Moralidade²¹⁸.

Sendo assim, o in-justo²¹⁹ – que pode apresentar-se sob a forma do engano sem dolo, da fraude ou, ainda, sob a forma do crime (*Verbrechen*, onde o verbo de origem, *brechen*, significa “romper, quebrar”) propriamente dito, ou seja, o ato cometido com recurso à violência. Este surgirá como uma figura importante. Afinal, é ele que fará a oposição concreta ao mero abstrato do Direito, exigindo, assim, que haja uma resolução entre o que é regra (universal) e a imediateidade (contingente) do indivíduo. Hegel retoma aqui a distinção de Kant entre o que é o Direito e o que é a vontade do indivíduo; dessa maneira, temos em Hegel também uma esfera da Moralidade, esfera esta que parece ser simétrica à moralidade existente no dever kantiano (muito embora, posteriormente, perceba-se a sua insuficiência, para Hegel).

Deste modo, em Hegel, a vontade do indivíduo incorre em violência, quando não houve a assimilação do conteúdo do Direito Abstrato, conteúdo este que só pode ser preenchido pela Moralidade subjetiva do próprio sujeito, posta pela abstração universal das leis. Isto é, na violência, o sujeito coloca a sua vontade acima das prescrições legais, sobrepujando o abstrato da lei pela aparente concretude da sua vontade imposta a outro²²⁰. Quando o Direito reage a esta vontade subjetiva e transgressora, ele reage contra o aparente, o inessencial, que existe em cada indivíduo. Esta reação, através da pena, é a negação da negação, ou seja, quando ocorre o crime – que é a negação do direito, oriunda da vontade subjetiva que não reconhece as leis como conteúdo da Moralidade – o direito reage, negando a sua negação por meio da aplicação de uma punição²²¹. Esta negação da violência funciona como forma de efetivação do Direito e início da esfera da Moralidade, pois ela impõe ao indivíduo a reflexão do universal através das leis; a pena efetua esta reflexão ao fazer-se presente, negando a aparência de conceito que surge na forma do crime.

Esta negação da negação, por meio da justiça e da punição, apresenta-se, assim, não só como uma exigência do dever-ser que aqui reside de forma soberana, mas da própria lógica da

²¹⁸ Cf. PEIXOTO, Katarina. Subjetividade e dever universal: o que está em jogo na moralidade – comentário sobre a constituição da moralidade na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista Filosofia Política: Hegel, a moralidade e a religião*. Série III, n° 3. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 132.

²¹⁹ O termo alemão usado nesta seção final da FD é o de *Unrecht*, normalmente traduzido por “injusto” e que tem o sentido daquilo que é “não-justo”. Marcos Lutz Müller prefere traduzi-lo com hífen: In-justo, pois assim ele se diferenciaria de *Ungerecht*, que também tem o sentido de “injusto”.

²²⁰ Todavia, cabe, ainda, ressaltar que “o dado fenomenológico do crime é, então, a falta de *respeito* pelo outro: o autor não toma mais em consideração a ‘presença’ do outro como um sujeito a ser ‘reconhecido’”. RIZZI, Lino. Punir et reconnaître: distinction et implication de l’obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 66, n° 2, p.237-250, éte, 2003. p. 241. (grifos do autor).

determinação do conceito de vontade livre. Ora, esta vontade livre somente poderá avançar em sua efetivação por meio de uma ação contra o injusto, a qual, no entanto, seja diferente dele. Em outras palavras, o injusto só pode ser combatido de forma a possibilitar o avanço da concretização da vontade livre se atuar de forma liberada do arbítrio subjetivo²²². Combatendo-se o injusto por meio do poder judiciário, a vontade já está avançando em relação ao seu movimento de concretização; se esta vontade começa a perceber que o crime deve ser combatido de forma não pessoal – onde a forma pessoal seria a de partir para uma ação vingativa –, ela começa a compreender e a querer o universal enquanto universal e não porque é somente uma regra a ser obedecida.

Assim, no Direito Abstrato, a vontade entra em conflito porque ela se coloca contra aquilo que é proibido. Então, o Direito somente intervém quando a vontade se desvia daquelas prescrições negativas concernentes à lei e impõe uma afirmação, por meio da sua vontade, de uma negação do Direito. Nessa medida, o sujeito está atuando; entretanto, quanto à qualidade desta atuação ainda não podemos ter certeza, pois Hegel nos diz: “A qualidade *moral* subjetiva refere-se à diferença mais alta, [a saber,] em que medida um evento e um feito são, em geral, uma ação”²²³. Por essas declarações, podemos afirmar com segurança que, para Hegel, existe uma diferença entre os conceitos de *Tat* e *Handlung*, e que essa diferença estaria concentrada na subjetividade. Por esse motivo, as operações feitas pelos indivíduos, no Direito Abstrato e na Moralidade, ainda se concentram em um esquema abstrato, considerando apenas seu aspecto individual, pois, “o direito considera os atos da pessoa; a moral avalia as ações do sujeito”²²⁴. Todavia, tentaremos, pelas pistas que nos são dadas, aqui mesmo, no Direito Abstrato, levar mais luz em direção à Moralidade.

Podemos perceber, pela leitura dos parágrafos finais da seção Direito Abstrato, que a noção de ação em Hegel, enquanto externalidade da vontade, é uma forma de expressão da sua subjetividade consciente; assim, mesmo aquele que atua criminosamente pode não estar realizando, verdadeiramente, uma ação. “Pois reside em sua ação, enquanto ação de um *ser racional*, que ela seja algo universal, que por meio dela uma lei seja estabelecida”²²⁵. Ora, a pessoa, ao agir de maneira criminosa não está fazendo algo que seja universal, pois a sua vontade criminosa não visa, por intermédio de sua ação, estabelecer uma lei. O seu objetivo é

²²¹ Assim, podemos dizer que “a penalidade representa uma tentativa de anular, objetivamente, um mal também objetivamente causado, ou, senão, pelo menos de restabelecer a ordem jurídica constituída”. WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 78.

²²² MÜLLER, Marcos Lutz. “Estudo Introdutório”. In: Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. p. 50.

²²³ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 96, (*Anmerkung*) p. 113.

²²⁴ KERVÉGAN, J.- F. Haveria uma vida ética? *Dois Pontos*, Curitiba, vol. 3, nº 1, p.83-107, abril, 2006. p. 89.

simplesmente obter algum benefício, lucro, ou escapar de uma consequência. Assim, o criminoso não está reconhecendo a objetividade em sua ação e, por esse motivo, ela pode ser descrita como uma ação que não concretiza a efetividade do Direito, pois lhe falta um fim objetivo. Isto porque “a norma – segundo Hegel – é a forma exterior de uma ligação ‘substancial’ entre o indivíduo e a comunidade”²²⁶. A percepção hegeliana da normatividade não possui apenas uma função “reguladora”, mas tem suas raízes na complexidade das relações que se dão entre as vontades livres. Por isso, a Filosofia do Direito, possui um significado mais amplo do que uma filosofia do direito abstrato. A sua pretensão é a de abarcar as manifestações da realidade que são expressões do espírito enquanto livre. Assim, em Hegel, o direito:

Se configura no registro fenomênico como o conjunto das condições sociais e institucionais (jurídicas, morais e éticas...) da efetivação e universalização da liberdade, da liberdade de todos os singulares. Devidamente reconhecidas nessa função de serem, ao mesmo tempo, expressão e condições de promoção da liberdade, elas adquirem poder e validade na consciência, para reger o exercício das liberdades²²⁷.

Nesse sentido, em uma perspectiva mais ampla, o criminoso, ao cometer uma ação delituosa, não está apenas afrontando a normatividade abstrata do Direito, ele está rompendo os laços éticos que asseguram o seu reconhecimento enquanto racionalidade autônoma. Esta consequência, Hegel retira do fato de que todo ser humano nasce em um mundo já dado, no qual ele deverá se colocar, por meio da sua racionalidade, de forma que, este mundo, que se lhe apresenta, tenha um sentido para ele²²⁸. Nesse cenário, a primeira e mais fundamental regra a ser seguida é a mais abstrata lei, sendo aquela acima referida: “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas”. Isto quer dizer que o indivíduo, para Hegel, é considerado racional em si, mesmo que suas ações não o sejam, e esta racionalidade está nele enquanto potência, tornando-o apto a ser responsabilizado. Ora, o pressuposto é dos mais simples e fundamentais: “não faça aos outros aquilo que não deseja que façam a você”²²⁹.

²²⁵ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 100, p. 116.

²²⁶ RIZZI, Lino. Punir et reconnaître: distinction et implication de l’obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 66, n° 2, p.237-250, été, 2003. p. 240.

²²⁷ MÜLLER, Marcos Lutz. “Estudo Introdutório”. In: Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. p. 6.

²²⁸ Cf. KERVÉGAN, J. - F. Haveria uma vida ética? *Dois Pontos*, Curitiba, vol. 3, n° 1, p.83-107, abril, 2006. p. 101. “Reconhecendo a racionalidade do mundo, o sujeito dá sentido a seu agir racional sobre o mundo e se coloca a si mesmo como sujeito racional”. Comparar com a citação já referida em: HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 440 (*Zusatz*), p. 211. “o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão”.

²²⁹ “Um criminoso, que é punido, pode considerar a pena que o atinge como uma coerção [*Beschränkung*] de sua liberdade; de fato, porém, a pena não é uma violência estranha [*fremde Gewalt*] a que está submetido, mas somente a manifestação de seu próprio agir [*nur die Manifestation seines eignen Tuns*]; e, ao reconhecer

Entretanto, sabemos que, aqui, Hegel não está falando da vingança, pois a mesma iria se configurar apenas como uma infinitude má, onde cada agressão é sucedida por outra, sem que possa haver uma resolução para o impasse. Isso decorre do fato de que uma ação, visando à vingança, virá de uma vontade particular subjetiva cuja significação será a mesma daquela outra vontade que perpetrara o primeiro crime²³⁰. Além disso, o aspecto particular acaba por tornar o ato de retaliação uma contingência submetida ao arbítrio do vingador: o direito, ele mesmo, deve impor regras para exercer uma punição e não uma justiça vingativa; assumir que o indivíduo atuou contra o direito e, então, anular essa ação por meio da negação deste crime.

A bem da verdade é que o crime não é somente um ato nulo – porque nega não somente à vítima a sua humanidade, mas em contrapartida, autoriza que o criminoso seja tomado da mesma forma não livre –, mas ele contém em si o germe de uma nova determinação da vontade, a qual precisa ser desenvolvida e mediada, a fim de que a vontade chegue a ser Idéia. A vontade livre, quando criminosa, expressa o desejo do alcance da sua infinitude; desse modo, ela vê o direito como um limite (*Grenze*) à sua satisfação e não como uma barreira (*Schranke*) a ser mediada. Nesse momento, a vontade universal, sendo em si, diferencia-se da vontade singular, sendo para si: “A efetivação da vontade nela mesma, segundo o seu conceito, é suspender o ser em si e a forma da imediatez em que ela está inicialmente e que ela assume como figura no direito abstrato”²³¹. Isto é, a vontade do indivíduo defronta-se, primeiramente, com uma vontade universal que é só em si, expressa nas leis e nas suas restrições que se impõe como um limite; posteriormente, ela irá defrontar-se com a sua própria vontade, enquanto expressão da sua subjetividade, do seu Eu. Nesse momento, a vontade livre deve rever aquilo que é em si ao lado daquilo que se apresenta para si. Da mediação desses dois aspectos surge a vontade livre subjetiva, a qual não está mais apenas colocada diante das interdições do direito, mas que se vê colocada diante das possíveis interdições que ela mesma pode se dar e, desse modo, o direito deixa de ser um limite à vontade livre e torna-se uma barreira, isto é, parte do seu conceito. Ou seja, por meio do injusto, “o ser em si abstrato da vontade ou a sua imediatez, é posta como *contingência* pela vontade singular ela própria *contingente*”²³². No ponto de vista moral, essa contingência é assumida pelo sujeito que, entretanto, a coloca dentro de si como subjetividade, interioridade. Desse modo, podemos dizer que a segunda parte da *Filosofia do Direito*, a Moralidade, surge

[*anerkennt*] isso, comporta-se [*verhält er sich*] assim como homem livre”. HEGEL. *Enciclopédia* I. São Paulo: Loyola, 1995. § 158 (*Zusatz*), p. 287-288.

²³⁰ Cf. HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 102, p. 120.

²³¹ HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 104, p. 121.

²³² HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 104 (*Anmerkung*), p. 121.

por meio do confronto estabelecido entre o Direito Abstrato, as leis, as regras que regulamentam a convivência entre os indivíduos e o in-justo, que é a negação dessas leis e dessas regras pela pessoa.

A mediação que, no Direito Abstrato, acontece através da propriedade e do estabelecimento do contrato entre pessoas, ocorrerá, na esfera seguinte, ou seja, na Moralidade, por meio da ação (*Handlung*). Nesta esfera, o pano de fundo a ser desenvolvido concernirá na obediência à lei, mas não porque esta se impõe como um universal abstrato, como uma mera regra, mas por meio da minha vontade – a qual, na sua infinitude e contingência, lidou com a lei como se fosse também ela, meramente contingente. Eis, então, que a vontade agora passará de um ser-aí exterior e concreto (o da propriedade) para um ser-aí exterior; mas, agora, não mais concreto como se tratasse de uma coisa. Daí por diante, estaremos recomeçando a encontrar a vontade colocada como ser-aí externo ao agente, a saber, a ação, que é a expressão subjetiva da vontade em geral²³³.

Desse confronto, surge, com muita força, o aspecto subjetivo do sujeito, que diz respeito a sua internalidade e de como ele se relaciona, por meio de sua ação, com os outros sujeitos, colocados ainda abstratamente, como seus iguais²³⁴. Ora, no Direito, a igualdade dos sujeitos se funda em uma normatividade externa ao indivíduo, que lhe diz exatamente o que não fazer objetivamente. Todavia, os motivos pelos quais a lei lhe interdita determinadas ações não lhe são colocados: essa é a tarefa do sujeito, afundar-se em si mesmo, adentrar-se na sua interioridade e buscar em si o motivo pelo qual ele deve considerar os outros quando de sua atuação no mundo²³⁵. Ora, isso coloca a questão da ação do sujeito perante os outros e da responsabilidade que este tem sobre ela. Ao mesmo tempo, temos a problemática da subjetividade que deve, a partir de si mesma, dar-se regras, de forma a conciliar a sua internalidade com a externalidade advinda das leis do Direito Abstrato. E, em última instância, cabe à Moralidade colocar o problema das ações tidas como más, isto é, daquelas atitudes do sujeito que se colocam contra o Bem universal.

²³³ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 113 p. 192.

²³⁴ “A vontade, que no direito abstrato é somente enquanto *personalidade*, tem-na, de ora avante, por seu ob-jeto; a subjetividade da liberdade, assim infinita *para si*, constitui o princípio do *ponto de vista moral*”. HEGEL. *O Direito Abstrato*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. § 104, p. 121.

²³⁵ A questão de fundo, que se encontra aqui, é a que envolve o reconhecimento dado por um indivíduo aos outros, podendo ser vista mesmo em um texto mais antigo, como *O sistema da vida ética*, onde Hegel afirma, sobre o delito: “é uma violação do direito, cuja manifestação enquanto é a aniquilação real do reconhecimento e também uma ruptura da relação da determinidade ao sujeito; pois o reconhecimento reconhece justamente esta relação, que em si é somente ideal, como uma relação real”. HEGEL. *Système de la vie éthique*. Paris: Payot, 1976. p. 150.

3. A MORALIDADE: MOMENTO DA SUBJETIVIDADE ATIVA DO SUJEITO

3.1. A MORALIDADE HEGELIANA: PRIMEIRAS POSIÇÕES

“O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade enquanto é *infinita para si* e não meramente *em si*”²³⁶. Nessa esfera, a vontade não é apenas algo existente e reconhecido pelos outros, mas esta (vontade) passa a ser reconhecida também pelo indivíduo que a tem; então, esta vontade, que é a vontade deste alguém, passa a ter consciência de si mesma²³⁷. Agora, a vontade, por meio do crime, vê a si como algo capaz de ser infinita não mais somente no seu conceito. Por isso, Hegel continua dizendo: “Esta reflexão sobre si da vontade e sua identidade existente para si frente ao ser em si e à imediatez e frente às determinações que se desenvolvem, neste âmbito, determinam a *pessoa como sujeito*”²³⁸.

Sendo, agora, a vontade deste sujeito consciente de si mesma e, portanto, idêntica a ele, então “a subjetividade constitui doravante a determinação do conceito”; nesta esfera o conceito tem a determinação de ser subjetividade; “a subjetividade constitui o *ser-aí [Dasein]* do conceito”²³⁹. Ou seja, durante a Moralidade o que irá engendrar o desenvolvimento do conceito será a subjetividade do indivíduo, a constituição da sua interioridade consciente e ativa. Podemos então dizer, em outras palavras, que “o ponto de vista do ‘*sujeito*’ (*Subjekt*) é o de uma vontade que se afirma *para si* na sua interioridade e toma assim consciência de si como de um poder autônomo de autodeterminação”²⁴⁰.

²³⁶ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 105, p. 139. Denominada, a partir de agora, “*Filosofía del Derecho*”.

²³⁷ Ou, como nos diz Hegel, na *Fenomenologia*: “A convicção individual, e o saber, a seu respeito, constituem um momento absoluto da moralidade”. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. único. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. § 602, p.413.

²³⁸ Idem. *Ibidem*.

²³⁹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 106 p. 188.

²⁴⁰ ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 99.

Tínhamos, então, no Direito Abstrato, uma vontade que era ainda abstrata, porque consistia no respeito de uma pessoa ao contrato e ao que é das outras pessoas – o que, em última instância, apresenta-se como o respeito à vontade alheia. Na Moralidade, o sujeito reconhece a sua vontade, e esta se torna “para si”, possibilitando a realização da vontade que era só “em si”. Começa, então, a ter consciência da sua vontade como sendo a dele e a objetivá-la por meio daquilo que é da sua possibilidade de querer. Antes, o seu querer era restrito por aquilo que pertencia aos outros e a si, no exterior de uma propriedade a ser adquirida, usufruída ou trocada com os outros. Agora, a sua vontade se realiza, aparece como realmente sendo a sua, e surgindo, assim, como algo que lhe pertence e precisa de satisfação; todavia, a lição do Direito Abstrato ainda permanece: é preciso não esquecer que há a vontade dos outros.

Devemos atentar para um outro aspecto da Moralidade, a saber: aqui a vontade do sujeito não apenas se reconhece, mas também começa a reconhecer a objetividade na qual ela deve participar. Ou seja, sua vontade começa a perceber que deve querer alcançar, dentro de si, a objetividade (na exterioridade) da lei, não como algo externo, porém como algo que está na interioridade (na subjetividade) do sujeito. Na passagem do Direito Abstrato para a Moralidade, ocorre que a vontade, que era em si, passa a ser para si por meio da contradição que acontece na in-justiça. Tendo consciência da sua vontade, e tendo experiência com a abstração da lei, a pessoa comete injustiças por não ter efetivamente incluído a lei em sua vontade – justamente porque ele não reconheceu a sua própria vontade como sua vontade. A lei é obedecida por ser em si uma lei, mas não ainda por se ter tornado para si, para o indivíduo ele mesmo. Assim, o que de fato muda, na passagem do Direito Abstrato para a Moralidade, não é o que a lei é para o sujeito, mas o que a vontade do sujeito é para ele mesmo. A lei é a lei, que deve ser seguida e que serve de guia para a autodeterminação da infinitude da vontade, mas a lei ainda não é parte da autodeterminação – o que quero dizer é que a lei, nesse ponto, é uma mediação externa à autodeterminação²⁴¹.

Como sabemos, a autodeterminação é a capacidade que os seres racionais têm de se determinar a partir do uso da faculdade de pensar; isto é, por uma lei própria, diversa de outras leis; isto porque uma vontade, que não dá a si mesma a sua lei, não é autônoma e, sim, heterônoma, dependente de outra coisa que não o seu próprio princípio racional. Desse modo, a relação entre a vontade e o seu objeto se dá por meio da vontade do sujeito que coloca a si

²⁴¹ E, a autodeterminação é o fato “de ser para si sua própria relação a si” não podendo consistir, “por seu turno, a nada de outro que o ato mesmo de se colocar e de se determinar”. FISCHBACH, Franck. “Théorie de l’action et

mesmo, através da razão, as suas leis e não em função do objeto, o que acabaria por expor o sujeito a uma legislação externa e independente de si. Então, podemos dizer que “o ponto de vista da Moralidade não anula o da legalidade. Só exige mais da pessoa”²⁴². Isto porque, na Moralidade, cabe ao sujeito exercer uma espécie de “auto-coação” regida pelo próprio sujeito na reflexão a si de sua vontade.

Deste modo, a esfera moral ainda comporta, segundo a concepção de Hegel, uma outra espécie de direito, um direito interior, sedimentado na pessoa mesma, com leis próprias: é ‘o direito da vontade subjetiva’²⁴³. Dessa maneira, no Direito Abstrato, a lei se apresenta ainda como o externo, o obedecido, mas não reconhecido. O sujeito reconhece a lei jurídica como condição para a convivência com os outros, mas não como condição da sua vontade, agora reconhecida como sua. Ou seja, no Direito Abstrato, a subjetividade da pessoa, que colocara a sua vontade num ser-aí exterior e que se relacionava com as outras vontades por meio deste ser-aí, mediada pela lei jurídica, agora deverá alcançar a autodeterminação própria do conceito de vontade através da subjetividade que se determina enquanto tal²⁴⁴. Nesse sentido, o ponto de vista moral é o momento da vontade subjetiva, que, até agora, reconhecera como seus apenas objetos exteriores e, na Moralidade, reconhecerá como seu a sua interioridade, o seu querer enquanto faculdade capaz de lhe dar regras.

Então, a vontade ainda se mostra “abstrata, limitada [*beschränkt*] e formal”²⁴⁵. Obedecendo às leis, a vontade obedece ao abstrato; não concretizando estas leis estamos ainda diante do que é formal. Contudo, quando a vontade é subjetiva, ela ainda é apenas um autodeterminar da infinitude. Ou seja, quando se alcança a subjetividade da vontade, o querer ainda não está totalmente desproblematizado; embora, no Direito Abstrato, o querer tenha encontrado parte de sua realização na finitude de um objeto e na infinitude da vontade dos outros, o querer ainda não encontrara o seu reconhecimento na vontade do indivíduo. Na Moralidade, o indivíduo passa a sujeito pela negação do abstrato (da lei), porque antes sua vontade não era capaz de reconhecer o universal concreto na formalidade da lei jurídica. Estando na esfera moral, o sujeito sabe da formalidade da lei e, também, da existência de sua vontade, neste momento, subjetiva. Então, o sujeito passa a obedecer às leis morais das quais ele é o autor, reconhecendo-as enquanto provenientes da sua decisão, de tal sorte que a sua vontade é reconhecida, mas ainda conduzida pelas leis.

ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 101.

²⁴² HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1976. p. 609.

²⁴³ Cf. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1976. p. 609.

²⁴⁴ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 107 p. 188.

É, então, na esfera da Moralidade que o indivíduo faz valer e reconhecer seu direito de não ser somente constituído por uma atividade a qual passa por ele, atravessa-o, mas que não emana originalmente dele, contudo de ser também o sujeito constituinte de uma atividade e, então, autor de suas ações²⁴⁶.

Assim, podemos dizer, na Moralidade, que a subjetividade é um ato infinito de autodeterminação; ou seja, o aspecto formal da vontade, agora, consiste na subjetividade com seu trabalho infinito de autodeterminação do querer. Este, em seu aspecto não-mediado, sempre deseja e, dessa maneira, precisa ser limitado; entretanto, essa delimitação da vontade não ocorre exteriormente e, sim, internamente por meio da auto-limitação da vontade que reflete sobre si mesma, dando a si uma forma de delimitação²⁴⁷. Ora, o verdadeiro limite, a barreira considerada racional vem justamente da subjetividade do sujeito que põe a si seus limites e, então, agora é para si mesmo. Por isso, a autodeterminação é o aspecto próprio da vontade livre: a vontade se dá as suas regras por meio da subjetividade racional do indivíduo.

Dessa maneira, a autodeterminação da vontade lida com o infinito do querer por meio do “dever-ser”. Isto quer dizer que a vontade do sujeito será mediada por meio daquilo que ele acredita dever fazer, de um imperativo baseado na sua capacidade racional de se auto-impor barreiras (*Schranken*)²⁴⁸. Em outras palavras, o que ocorre, no âmbito da Moralidade, é o sujeito ter como fio condutor da sua ação, enquanto relação ainda abstrata com o conceito, o dever-ser, pois, este, por sua vez, concede ao sujeito a possibilidade de mediar racionalmente a sua ação. Nessa medida, a ação do sujeito não é um “ser” pleno, porque ela se refere a si, enquanto vontade, por meio de um regramento, o qual diz como as coisas “devem-ser”, o que, obviamente, ainda não implica que elas, de fato, sejam de tal modo. Tudo o que temos na Moralidade é uma reivindicação, uma exigência (*Forderung*) a respeito da atitude do sujeito. Por consequência, uma das principais funções da Moralidade consistiria no estabelecimento do âmbito da responsabilidade moral, enquanto relação entre aquilo que o sujeito deseja racionalmente – o dever-ser – e a realidade – o ser –, no qual os seus atos e suas ações interferirão. No Direito Abstrato, a principal preocupação é com o estabelecimento das regras legais, a fim de que se possibilite o mútuo reconhecimento dos indivíduos enquanto iguais perante uma regra que se toma por universal. Todavia, com o surgimento do injusto, que é a

²⁴⁵ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 108 p. 189.

²⁴⁶ FISCHBACH, Franck. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 98.

²⁴⁷ “Isto significa que uma condição para descrever a atividade como ação é a de considerar que, mesmo na sua atividade de autodeterminação (a qual, como tal, é infinita), a vontade se relaciona com algo diferente dela mesma [...] ou que a subjetividade se relaciona com a objetividade como a algo diferente dela, como a um outro pelo qual ela se torna finita”. FISCHBACH, Franck. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 103.

negação (efetuada pela subjetividade da pessoa) dessa regra universal, temos diante de nós o problema da imputabilidade do ato criminoso; isto é, daquele sujeito que impõe a sua vontade subjetiva e particular frente à universalidade das leis jurídicas, pondo, então, em cena, a contradição entre a vontade subjetiva que deseja e a universalidade formal que regula. O injusto é resolvido, nessa esfera, por meio da punição (cuja base se assenta sob a objetividade da lei); todavia, a questão da responsabilidade (ou culpa), isto é, os critérios subjetivos de conscientização do sujeito acerca do seu atuar no mundo é, então, remetida para a próxima esfera. É lá que teremos uma análise das condições dos atos criminosos e da sua responsabilidade enquanto estruturação subjetiva da ação do agente²⁴⁹.

Sob um ponto de vista mais amplo, pode-se dizer que aquilo que está em jogo e continua em jogo é a oposição entre objetividade e subjetividade. Trata-se, então, na Moralidade, do “delicado equilíbrio que caracteriza a passagem da interioridade à exterioridade e a conjunção de subjetividade e objetividade”, provocando “inexauríveis contradições quando se as põe somente do ponto de vista de um dos dois elementos e se o assume como dominante”; esta é a questão à qual a seção Moralidade é dedicada²⁵⁰. Na *Filosofia do Direito*, o primeiro lugar onde essa oposição surge é na passagem do Direito Abstrato para a Moralidade através do crime (*Verbrechen*). O crime é o primeiro momento em que a subjetividade do indivíduo se coloca e se impõe perante a objetividade do mundo e das leis que regulam a posse e a propriedade. Na Moralidade, este aspecto da oposição entre subjetividade e objetividade retorna, sob nova nuance, que também deve ser mediada e colocada em processo – agora, a vontade deve deixar de ser apenas em si e tornar-se para si. Ou seja, nesse momento, o sujeito deve tomar consciência da diferença entre a objetividade das leis e da sua vontade como força subjetiva. Todo o trabalho consistirá na superação da oposição entre ambos os aspectos e na “atividade que estará em relação com esta oposição”²⁵¹. Essa atividade da vontade dirá respeito à diferenciação entre os contraditórios para si e a colocação deles como idênticos. Em outras palavras, a vontade do sujeito deverá colocar a diferença entre a sua subjetividade e a objetividade do mundo, e logo após, os colocar como idênticos; ou seja, efetuar uma mediação onde a objetividade do mundo seja o

²⁴⁸ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 108 p. 189.

²⁴⁹ “Como entender, contudo, a noção da ação? Sem dúvida, é a questão da imputação que constitui a sua chave, pois a verdadeira ação requer, aos olhos de Hegel, que seu sujeito possa reconhecê-la como sua”. MARMASSE, Gilles. “Qui est coupable ? Action et imputation chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 113.

²⁵⁰ MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 86.

²⁵¹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 109 p. 190.

resultado da produção de sua subjetividade e onde esta possa ter o seu reconhecimento naquele.

Assim, a contraposição entre a objetividade e a subjetividade tem, em um primeiro momento, sua determinação no ser-aí – ou seja, a vontade subjetiva e infinita irá se realizar por meio de um algo desejado, o qual se coloca como objetivo, exterior e finito. Desse modo, a determinação subjetiva infinita e o ser-aí objetivo finito se identificam, formando um mesmo conceito e a vontade subjetiva será idêntica a esse conceito; isto quer dizer que a vontade, em um primeiro momento, tem como determinação o ser-aí, que é externo, bem como seu próprio conceito de vontade. Desse modo, a vontade formal – cuja determinidade é, justamente, a oposição entre subjetivo e objetivo –, “enquanto autoconsciência que já encontra diante de si um mundo exterior” faz o processo de colocar essa determinidade adentro de si; ou seja, ela faz sua a determinidade da oposição entre subjetivo e objetivo, além disso, através desse processo, a vontade fará a transposição do “fim subjetivo na objetividade pela mediação da atividade e de um meio”²⁵². Isto quer dizer que a vontade, em seu aspecto formal, não concretizado, possui em si a oposição não resolvida entre objetivo e subjetivo; ao longo do seu processo no mundo e com o mundo, esta mesma vontade irá retomar esta determinidade adentro de si, fazendo o processo de transpor (*übersetzen*) o seu fim interior na exterioridade por meio de sua atividade adotando um modo, uma maneira de colocar este seu conteúdo.

A vontade, no seu processo de determinação de si – a sua própria atividade de definir-se – defronta-se com a sua determinidade – ou seja, aquilo que está lhe caracterizando e apontando para o processo, muito embora não seja processo. A determinação da vontade se caracteriza por três passos: primeiramente, pela particularização da vontade em si e por si através da colocação, pela própria vontade, de um conteúdo, o qual, por consequência, lhe limita (*grenzt*). Dessa maneira, a vontade tem a sua primeira negação enquanto infinita: ela se dá um limite à sua vontade até então ilimitada, limite este subjetivo, uma vez que foi posto pela própria vontade. Este limite, que a própria vontade se dá, é a primeira negação com a qual ela lida, sendo, todavia, um limite posto por ela e, dessa maneira, tido, mesmo pela vontade infinita, como a sua circunscrição. Como vimos, o obstáculo (ou barreira) sempre pressupõe aquilo que impõe esse limite; ele expressa além do algo ($A = A$), o outro, o diverso,

²⁵² HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 8, p. 54. Hegel acrescenta, ainda: “A consideração da determinidade da vontade pertence ao entendimento e, inicialmente, não é especulativa”. Idem. § 8 (*Zusatz*), p. 54. Isto porque, como foi dito, a determinidade, neste caso, é composta por uma espécie de passividade centrada na oposição entre objetivo e subjetivo, a qual caberá devida mediação por

aquilo que o algo não é, impondo-se como a sua determinação última negativa e, nesse sentido, o obstáculo se mostra como uma reflexão infinita, a qual a vontade apreende. Em um segundo momento, a vontade se coloca por meio do querer suspender esta barreira (*Schranke*) de conteúdo que ela mesma se colocou, por meio da sua subjetividade, em um conteúdo objetivo, num ser-aí imediato; isto é, quando a barreira é para vontade, esta então quer ultrapassá-lo; ora, a fim de ser capaz de superar a barreira, a vontade deve ultrapassar o conteúdo da subjetividade, por meio da objetividade de um ser-aí imediato, pois as barreiras somente podem ser ultrapassadas através de algo que deixa de ser outro. E, por último, a identidade, nessa atividade da vontade, irá se dar por meio do conteúdo da vontade (interno), que, ao se colocar em um ser-aí (externo), faz dele um objetivo seu, suspendendo o caráter subjetivo na objetividade²⁵³. Então, a vontade tem o seu fim (*Zweck*) na identidade simples da subjetividade e da objetividade; estes aspectos se apresentam, então, como o conteúdo da vontade, os quais não têm diferença na forma para ela²⁵⁴. Assim, de maneira geral, “fim” quer dizer aquilo que termina algo e, ao mesmo tempo, aquilo a que se dirige um processo até estar “acabado” ou “terminado”. No sentido ético, o fim é aquilo em vista do qual se faz alguma coisa: é o termo para o qual aponta a execução de algo (o propósito); porém, se pensarmos um pouco, tanto fim com sentido de limite no espaço ou de cessação de um fenômeno no tempo quanto fim com o sentido daquilo para que alguma coisa existe ou se faz, o objetivo, unem-se na ação, pois “na palavra fim aquilo que constitui o objetivo da ação é, ao mesmo tempo o seu termo”²⁵⁵.

A ação tem sempre relação com um fim; isto porque ter um fim, para a vontade, implica uma ação para atingir esse fim: toda a vontade, que expressa a subjetividade de um sujeito externamente, a faz visando algo que ela mesma não possui – pois se possuísse, não seria necessária a busca. Então, a ação praticada por uma vontade subjetiva tem como conteúdo qualquer coisa que ela reconhece como fazendo parte de si mesma, pois “a atividade da vontade moral consiste em pôr uma finitude na qual ela possa reconhecer as determinações da subjetividade”²⁵⁶. O fim nada mais é do que a expressão dessa determinação da vontade moral. Como tal, o conteúdo desse fim é tomado por mim como meu e, nesse viés, esse conteúdo não me pertence apenas internamente, mas também ao receber a objetividade

meio da atividade do sujeito, “pois a liberdade e a vontade são para nós a unidade do subjetivo e do objetivo”. Idem. § 8 (*Zusatz*), p. 55.

²⁵³ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 109, p.190.

²⁵⁴ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 109, p.190.

²⁵⁵ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 412. Observações.

²⁵⁶ ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 103.

exterior, ele será tido, pelos outros, como meu²⁵⁷. Nesse sentido, o conteúdo da vontade, apesar de ser proveniente da subjetividade do sujeito, comporta em si, dado a reflexão em si dessa vontade, e a sua expressão exterior, um conteúdo universal. Este conteúdo universal, se existir, estará de acordo com a objetividade do conceito, todavia, isso não passa de uma exigência (*Forderung*) e, assim, a vontade moral pode não estar de acordo com o em-si da vontade universal²⁵⁸ – este desdobramento em particular será tratado mais adiante por Hegel.

No momento em que a vontade do sujeito é posta externamente, ou seja, quando a sua subjetividade concentrada na forma de um fim é realizada, sendo, então, objetivada, também é suspensa esta subjetividade que é a do sujeito. Ora, isto também quer dizer que, tendo um fim, a vontade do sujeito se relaciona com a vontade dos outros – visto que a vontade, só pode se concretizar no exterior, portanto, junto à imediatez e contingência, participando e se relacionando com outras vontades igualmente externalizadas – pois ela é, na medida em que a subjetividade dos outros também é. Em outras palavras: ao se exteriorizar, a vontade do indivíduo – que é subjetiva – adquire a objetividade, onde o seu fim subjetivo se torna uma objetividade em relação com outras subjetividades também exteriores. Nesse sentido, quando a vontade subjetiva é exteriorizada, ela já é o outro em relação ao sujeito; isto é: “a vontade dos outros é ao mesmo tempo para mim a outra existência que eu dou aos meus fins”²⁵⁹. Hegel quer deixar clara a relação que todo o sujeito manterá com outros sujeitos naquele momento de externalização da sua vontade como um fim: os fins deste sujeito estarão em concorrência com os fins de outros sujeitos e, nesse contexto, eles terão de ter fins comuns. Nesse sentido, os sujeitos poderão tanto ter fins comuns – os quais atenderão às necessidades ou desígnios dos sujeitos envolvidos – quanto, mesmo tendo fins diferentes, ainda assim manterem uma relação capaz de possibilitar o alcance de objetivos diferentes entre os sujeitos, quando estes se encontram – juntamente com seus objetivos – na externalidade da ação²⁶⁰. Ou seja, a relação dos sujeitos e seus fins comportam uma dupla face: aquela dos fins compartilhados ou comuns, os quais darão satisfação a um conjunto de sujeitos, e aquela dos fins distintos dos diferentes sujeitos os quais se defrontam na exterioridade e, desse modo,

²⁵⁷ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 110, p.190-191.

²⁵⁸ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 111, p. 191.

²⁵⁹ HEGEL. *Principes de la Philosophie du Droit*. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986. § 112, p. 153.

²⁶⁰ De forma muito clara, Weber expôs este aspecto: “Não se trata só da minha subjetividade, mas da ‘subjetividade externa’, que é a vontade dos outros. [...]. Como todos temos fins, para que estes se realizem, tem que haver uma coincidência com a subjetividade externa dos outros. É a noção hegeliana de subjetividade universal, o reconhecimento da subjetividade dos outros (subjetivamente externa). Os conteúdos que eu me proponho deverão, assim, ser universais, isto é, reconhecidos dos outros”. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 98.

devem encontrar uma forma de resolução dos possíveis conflitos advindos dessas diferentes vontades e de seus diferentes objetivos; ou seja, trata-se, então, de um meio externo onde as vontades subjetivas e seus fins possam ser compatibilizados. Desse modo, as regras morais tornam-se um aspecto muito importante na compatibilização dessas vontades, pois serão elas que fornecerão os meios racionais para que os sujeitos possam conjugar seus fins.

O sujeito, ao refletir sobre a sua própria vontade enquanto sua, defronta-se com ela ao desejar a satisfação. Esta satisfação dar-se-ia na exterioridade, experiência já tida na esfera do Direito Abstrato por meio da propriedade. Entretanto, o fato é que, na Moralidade, a experiência da vontade agora está inserida na consciência da própria subjetividade e da subjetividade dos outros e não na objetividade de um contrato a ser respeitado. O que importa aqui não é a satisfação exterior que o ser-aí forneceria, mas a “pacificação” de conteúdos subjetivos da vontade num mundo objetivo, sob a forma de um fim, uma meta almejada. Ao mesmo tempo, na Moralidade, ocorre que “uma vontade reconhece à outra os direitos de uma mesma subjetividade. A norma moral pressupõe que todos os homens estejam subjetivamente de acordo com a mesma universalidade”²⁶¹. A questão posta em relevo, neste ponto do desenvolvimento do conceito (a Moralidade), é saber como suspender a vontade subjetiva de um sujeito com as outras vontades subjetivas (um acordo racional entre as vontades). Tudo isto com o fim último universal de se alcançar a esfera mais alta do Bem, mas proporcionando “que a subjetividade contenha em si o princípio de todo o querer e de toda obrigatoriedade, de modo que a universalidade e a validade do conteúdo sejam mediatizadas pelo discernimento da consciência moral singular”²⁶². A continuação do processo, a partir do Bem, acaba culminando com relações e instituições objetivas, nas quais o sujeito passa a agir, constituindo uma esfera na qual ele, de pessoa a sujeito, passa a ser “membro de”, onde o fim exposto através do atuar de um será visto como o fim de todos, onde a noção de Bem transforma-se na noção de Bem público (a Eticidade).

Entretanto, retornando à Moralidade, a ação ainda responde “a um propósito da vontade subjetiva”²⁶³. Quando um sujeito atua na realidade, ele o faz visando algo que lhe interessa; nessa medida, ele representa a si um fim, o qual ele reconhece como seu. Trata-se da correspondência formal entre a vontade e a ação do sujeito: é o propósito (*Vorsatz*); ou seja, trata-se da coisa pretendida pelo agente, daquilo que era seu desejo, seu fim. Por outro

²⁶¹ ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 106.

²⁶² MÜLLER, Marcos Lutz. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Vol. 3. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. p. 148.

²⁶³ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 114, p. 193.

lado, a esse atuar corresponde um grau maior de universalidade pelo qual se sabe o que o sujeito fez; assim, o particular da ação seria também o modo como se determina para mim seu caráter mais universal – o valor da ação: é a intenção (*Absicht*), onde “o verdadeiro conteúdo da ação, que, enquanto seu objetivo, serve ao próprio bem”. O bem próprio, ou como preferimos aqui, o bem-estar, enquanto interno, elevado a uma maior universalidade, é, na “objetividade, existente em si e para si, daquilo que vale”, isto é, o Bem²⁶⁴.

Em outras palavras, a objetividade da ação em si e para si é o Bem, ou seja, aquilo que é o visado pelo sujeito, e é seu bem-estar (em si), mas que também é bom para os outros; esse bem-estar “comum” seria o Bem. O Mal, nesse contexto, torna-se a subjetividade que se impõe sob a forma de universalidade – ou seja, aquilo que aparece como universal, mas não passa de contingência subjetiva, uma espécie de egoísmo do sujeito.

Todavia, ainda nos é necessário saber o que é, de fato, uma ação (*Handlung*) e como é possível ultrapassar a barreira do bem-estar. Também é necessário saber como a ação pode assumir a forma do Mal, desligando-se do aspecto essencial do conceito e do dever-ser e, desse modo, impossibilitando a realização do Bem.

3.2. UMA DIFERENCIAÇÃO, MESMO QUE INCOMPLETA, ENTRE ATO E AÇÃO

Segundo Bourgeois, devemos atentar para o fato de que Hegel não faz uma diferenciação consistente e persistente destes dois termos alemães, a saber, *Tat* e *Handlung*. Segundo ele, a ação tem a totalidade de seu conteúdo “não desenvolvido, por exemplo, nas observações que Hegel faz a propósito da Moralidade”²⁶⁵. Nós, entretanto, pensamos de modo diferente e afirmamos que Hegel efetua, sim, uma diferenciação entre ato e ação, talvez, não tão desenvolvida quanto outros pares de conceitos, mas, com certeza, consistente²⁶⁶.

A indicação da diferenciação entre *Tat* e *Handlung* ocorre, primeiramente, em uma observação do próprio Hegel, ainda no Direito Abstrato. Lá, afirma-se que “a qualidade *moral*

²⁶⁴ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 559.

²⁶⁵ Cf. BOURGEOIS, Bernard. *Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 177.

²⁶⁶ “A parte ‘Moralidade’ dos *Princípios* procede a uma distinção precisa entre o ato e a ação, entre *die Tat* e *die Handlung*”. FISCHBACH, Franck. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 98. Segundo Menegoni, na “seção dedicada ao exame da *Moralität* vem tematizada, em particular, não só a distinção entre ato ou fato (*Tat*) e ação (*Handlung*), mas também vem projetada toda uma série de modalidades da ação, que vão do agir com conhecimento de causa ou boa intenção ao agir sumamente malvado”. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e Struttura dell’agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 82, cf. tb. p. 93. Ou, ainda: “‘Das Tun’ significa literalmente ‘o fazer’, com um valor muito genérico para ser traduzido por ‘o agir’ que se reservará, sobretudo, à ‘handeln’ e que tem um sentido moral”. MABILLE, Bernard. *Hegel: l’épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. Remarque 4, p. 122.

subjetiva” coloca-se não para qualquer evento e ato (*Ereignis und Tat*) em geral de alguém, mas somente para ações (*Handlungen*) propriamente ditas²⁶⁷. Assim, a subjetividade do sujeito será considerada totalmente presente apenas nesta última. Isto quer dizer que as ações propriamente ditas serão consideradas apenas aquelas em que a subjetividade do sujeito estiver sendo realizada. Obviamente, para que isto aconteça, existem critérios a serem preenchidos e alcançados, pois sabemos que existem momentos nos quais, efetivamente, não somos nós, o nosso querer que está sendo realizado em nosso atuar. Não que as outras formas de atuar não tenham sido realizadas por indivíduos, mas, esses ainda não devem ser considerados “sujeitos” enquanto não estão conscientes de suas determinações próprias, de suas individualidades. O que acaba implicando se levar em conta outras individualidades, pois o sujeito é essencialmente determinado entre sujeitos.

Já na Moralidade, uma primeira diferenciação entre *Tat* e *Handlung*, enquanto modalidades diversas de atuação humana, começa ainda no § 113 da *Filosofia do Direito*²⁶⁸. É aqui o lugar onde Hegel fornece as linhas gerais pelas quais uma ação – e não a mera atividade ou o simples “fazer” (*tun*) – pode ser reconhecida enquanto tal. Aí temos que a ação comporta um lado subjetivo, da relação do sujeito com as normas²⁶⁹. Nesse parágrafo, Hegel já adianta que a ação deve conter certas determinações, para ser considerada uma “expressão exterior da vontade subjetiva ou moral”. Esquemáticamente, podemos adiantar que, para a ação ser uma atividade moral, ela precisa: 1) ser sabida pelo agente como sua; 2) ser uma ligação “essencial” com o conceito, enquanto este se apresenta como “dever-ser”; e 3) ser uma relação essencial com a vontade do outro.

Retomando o que foi dito acima, mas de forma menos esquemática: “A exteriorização da vontade como vontade subjetiva ou moral é a ação [*Handlung*]”²⁷⁰. Isto quer dizer que: 1) quando a vontade da pessoa alcança a exterioridade na forma da vontade subjetiva, que se refere ao querer do sujeito, estamos dentro do âmbito da Moralidade. Assim, a minha ação alcança o externo, de forma a preencher a minha subjetividade, completá-la. Sendo assim, a

²⁶⁷ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 96 (*Anmerkung*), p. 177. “A qualidade moral subjetiva está ligada com uma diferença mais elevada [:] em que medida um evento e um ato em geral são uma ação? E concerne à sua própria natureza subjetiva”.

²⁶⁸ A partir desse ponto utilizarei a palavra “ação” para traduzir o termo alemão “*Handlung*” e as palavras “ato” ou “feito” para traduzir o termo alemão “*Tat*”. Dessa forma, mantenho também a uniformidade no que se referiu à tradução do termo “*Tätigkeit*” como “atividade”. Nisso acompanho Francesca Menegoni que opta pelo uso indiferenciado, como sinônimos, dos termos italianos “*atto*” e “*fatto*” para a tradução da palavra “*Tat*”. Cf. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e Struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 93.

²⁶⁹ Cf. KERVÉGAN, J.-F. In: HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Remarque 2, p. 192. “Na ação, trata-se, antes de tudo, da relação do sujeito às normas e não de suas “performances” efetivas”. Ou seja, na Moralidade, o foco se concentra nas formas pelas quais o sujeito internaliza as normas e como lida com elas em sua formalidade diante das contingências do empírico.

ação é “sabida como minha em sua exterioridade”, ou seja, sou eu que pratico esta tal ação; além disso, ela “aparece” como minha, tendo “uma relação essencial com o conceito na forma do dever-ser”. 2) minha ação obedece às leis morais – que são aquelas que refletem a minha vontade subjetiva enquanto racional – e, desta maneira, relaciona-se com o conceito de liberdade que pressupõe a obediência às leis que eu mesmo me dou, a fim de vir a se realizar como Idéia. Isto é, ao tomarmos a ação como uma relação essencial com o dever-ser, recoloca-se o que dissemos no final do capítulo anterior: a ação é uma forma de introduzir a exterioridade das leis (jurídicas) na interioridade (leis morais) do indivíduo através da autonomia do sujeito. 3) ao mesmo tempo, sabemos que ela “está referida à vontade dos demais”, ou seja, a vontade subjetiva percebe e respeita os vínculos que ela tem com as outras vontades também subjetivas, evolução natural, dada a esfera do Direito, onde a vontade se relacionava com um objeto e a vontade dos outros era abordada por meio de restrições, proibições.

Como ações serão consideradas somente aquelas expressões exteriores da vontade moral; isto é, a vontade moral (que é aquela que reflete a si mesma *sua* vontade) ocorre quando ela percebe essa vontade não apenas infinita em seu conceito – como um dever-se –, mas também como infinita para ela mesma. Pois, no agir efetivo, a vontade que até então se relacionara com o mundo por meio das interdições e padrões pelas quais ele é composto, agora percebe a si como capaz de se relacionar com esse mundo de forma positiva, onde a vontade pode colocar a si nesse mundo, que antes apenas lhe interditava e pautava a sua satisfação. Consequentemente, “o outro não é mais mediado através da troca de uma coisa, pois é diretamente considerado como pertencente a uma mesma relação moral”²⁷⁰. Essa esfera de mesma relação moral é formada, em seu fundamento, pela dialética do algo e do outro. Isto quer dizer que, em um primeiro momento, o sujeito vê a sua vontade subjetiva limitada pela vontade subjetiva de um outro sujeito – é o momento finito da vontade posta no ser-aí do Direito –; então, o sujeito percebe a si como limitado pelo outro. Entretanto, em um segundo momento, esse outro, na medida em que é visto como seu limite, aparece-lhe como sendo parte de si mesmo, isto é, o outro de si mesmo, a sua barreira. Deste modo, o outro faz parte do algo (ou, no caso, daquela primeira vontade subjetiva que se defrontara com o seu limite e, assim, visualizada a si como finita) e, então, ambas as vontades subjetivas (o algo e o outro) formam uma unidade infinita, onde uma faz parte da outra como o outro; elas são mutuamente delimitadas. Assim, a correlação das forças envolvidas é que pode ser dita o “motor” dessa

²⁷⁰ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 113, p. 192.

²⁷¹ ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 106.

seção da *Filosofia do Direito*, pois a resolução da dialética do algo e do outro enquanto relação (*Verhältnis*) se funda, ao fim, no comportamento que cada subjetividade terá perante o outro de si e como fará a mediação capaz de tornar esse outro não um limite, impondo à vontade subjetiva uma finitude inessencial, mas como uma barreira que faz parte de si e, por isso, passível de ser ultrapassada.

O comportamento, ou a relação que cada subjetividade mantém com o seu outro – outras vontades subjetivas igualmente consideradas – dá-se por meio da exteriorização da vontade subjetiva. Desse modo, a ação objetiva e efetiva irá se configurar como o meio pelo qual o sujeito mediará a sua relação com o mundo e com as outras subjetividades na tentativa de colocação da sua própria interioridade. Eis, então, que na Moralidade, o sujeito começa a sua efetiva participação no mundo enquanto singularidade existente em-si e para-si; desse modo, o conceito de vontade passa por uma nova exigência para a sua efetivação, a colocação do momento subjetivo do conceito. Já pudemos perceber que a ação do sujeito é que irá provocar a mediação desse processo, pois a sua vontade, para ser tomada no para-si, deverá apreender nela o seu outro, que, no caso, irá compor toda a esfera da subjetividade enquanto unidade infinita.

3.2.1. O ato e ação em sua diferença

Já pudemos perceber que não só do conceito de ação a esfera da subjetividade da vontade se compõe: existe um outro modo de atuar do sujeito que ainda não foi tomado devidamente e que compõe o cenário, a saber, o ato e este é o assunto do início da primeira seção da Moralidade – O propósito e a responsabilidade.

A *finitude* da vontade subjetiva na imediatez da ação [*Handelns*] consiste imediatamente em que para seu atuar [*handeln*] tem [há] um objeto exterior *pressuposto* acompanhado de uma variedade de circunstâncias. O ato [*Tat*] põe uma alteração neste ser-aí prévio e a vontade tem, de maneira geral, uma responsabilidade na medida em que o ser-aí alterado leva em si o abstrato predicado de *meu*²⁷².

A vontade do sujeito, como já foi referido anteriormente, é considerada, em si, como sendo infinita. Todavia, a vontade subjetiva tem um lado finito inerente, referindo-se à imediatez da ação; ou seja, quando a vontade subjetiva se coloca em um objetivo exterior, ela

²⁷² „Die *Endlichkeit* des subjektiven Willens in der Unmittelbarkeit des Handelns besteht unmittelbar darin, daß er für sein Handeln einen *vorausgesetzten* äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen hat. Die *Tat* setzt eine Veränderung an diesem vorliegenden Dasein, und der Wille hat *schuld* überhaupt daran, insofern in dem veränderten Dasein das abstrakte Prädikat des *Meinigen* liegt“. HEGEL. *Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM. p. 215/7. Cf. tb. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 115, p. 194.

acaba se limitando, isto é, finitizando-se (tal aspecto já foi observado no Direito Abstrato). Entretanto, na Moralidade, essa auto-limitação do sujeito se dá na externalidade por meio da sua própria vontade (interna) que impõe a si limites, leis morais advindas dessa mesma vontade que deseja; obviamente, a vontade deseja algo que lhe é externo, mas esse tipo de relação formal já foi vista no Direito formal: o que ocupa Hegel aqui é a barreira que a vontade, ela mesma, impõe a si para a sua realização, alcance de um algo. Contudo, as formas pelas quais o atuar do indivíduo irá se dar – por meio de seu auto-regramento – variam e é esta variação o tema deste parágrafo. Hegel contrapõe diretamente os conceitos de *Handlung* e de *Tat*, cabendo a cada um deles notas características diferentes. A ação tem o mundo objetivo exterior pressuposto, enquanto que o ato, ao contrário, tem um ser-aí posto. O que Hegel quereria dizer com isso? Começaremos pelo conceito de ação, a seguir, passaremos ao de ato.

Na ação, algo que é pressuposto é aquilo que já foi dado à reflexão, mas que precisa ainda ser explicitado; isto é, o mundo objetivo já está dado, entretanto, isso não é suficiente, pois é preciso que aquilo que foi dado seja repostado no próprio movimento da reflexão²⁷³. Assim, parece-nos correto dizer que a ação somente pode ocorrer no momento em que ela, tendo um objeto exterior – e suas circunstâncias –, o submeteu à sua reflexão e é capaz de recolocá-lo durante o seu próprio momento de atuação. Assim, agir é pôr sua vontade subjetiva dentro de um objeto no contexto (objeto que é, então, pressuposto). Ou seja, a ação está submetida à imediatez porque a vontade subjetiva torna-se finita ao ter de realizar o movimento de pressuposição, pois este consiste justamente em tomar o que já foi dado (a realidade externa, o mundo dado) e submetê-lo à explicitação, que é, justamente, a recolocação desse objeto dado na imediataneidade do mundo. Nesse sentido, podemos afirmar, de um ponto de vista lingüístico, “que pressupor alguma coisa é situá-la ou estabelecê-la de antemão”²⁷⁴. Isto complementaria o que dissemos, pois “a *finitude* da vontade subjetiva na imediatez da ação” liga-se ao fato de que a ação dar-se-á por meio do estabelecimento de antemão de um objeto exterior – que, sendo exterior, deve ser finito – enquanto seu fim, sendo este, então, finito²⁷⁵. Isto parece tão somente querer dizer que para a ação ocorrer, a vontade subjetiva deve submeter-se à finitude, pressupondo o seu objeto exterior, o que implica que este objeto seja requerido pela reflexão desse sujeito, que irá repô-lo nessa mesma realidade de onde ele foi abstraído.

²⁷³ Cf. LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997. p. 24.

²⁷⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 19.

²⁷⁵ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 115, p. 194.

Dessa maneira, a ação é um momento do atuar consciente do sujeito, porque o seu atuar já tem um objeto exterior colocado de antemão; em outras palavras, um objeto exterior é colocado pela ação, mas de forma que ele seja contemplado como anterior a esta ação mesma, bem como as circunstâncias que lhe dizem respeito. Ao pressupor objetos – ou seja, tê-los de antemão, com suas diversas circunstâncias –, a vontade subjetiva está se limitando (se finitizando), fazendo a avaliação do seu atuar. Para que eu aja, deve haver um objeto exterior pressuposto por mim, um algo através do qual minha ação se move. Mas essa finitização da vontade do sujeito, por outro lado, acaba se convertendo na sua infinitização, pois, ao se pôr um limite, a vontade acaba impondo a si uma barreira, que, como tal, é conhecida e deve ser ultrapassada. Ora, uma barreira que é colocada pela própria vontade é um elemento do dever-ser, daquilo que eu posso e devo ser capaz de alcançar.

Isso tudo parece fazer mais sentido quando percebemos que Hegel usa, também para a ação, como nota ao conceito, a noção de objeto (*Gegenstand*), o qual se liga diretamente com os sentidos acima expostos para *voraussetzen* (“pressupor”). Um objeto, com essa acepção, significa aquilo que já é um objeto do conhecimento do sujeito, tornando-se, nesse sentido, um objeto intencional, radicando sua “existência” na própria consciência do sujeito²⁷⁶. Por isso, o objeto da ação é já pressuposto, pois ele não é algo independente do sujeito, mas é para este sujeito, sendo dependente do próprio sujeito.

De modo diverso daquele que ocorre na ação, segundo Hegel, “o ato põe uma alteração neste ser-aí prévio”²⁷⁷. Assim, no ato, o sujeito impõe uma alteração externa ao ser-aí, como se ele, o agente, não tomasse o ser-aí em sua existência imediata. É como se no momento do ato, a vontade do sujeito ignorasse o ser-aí prévio enquanto ser previamente determinado – e, desse modo, constituído por certas características, qualidades, que lhe determinam – e lhe infligisse uma alteração, que, talvez, ele não seja capaz de comportar. Tudo decorre do fato de que, no ato, o sujeito mantém uma representação do ser-aí tal como este aparece imediatamente, ignorando todo o processo de reflexão necessário à sua posterior recolocação na externalidade²⁷⁸.

²⁷⁶ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 241.

²⁷⁷ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 115, p. 194. No original temos: „Die Tat setzt eine Veränderung an diesem vorliegenden Dasein“. Neste ponto, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que o conceito de alteração, ou mudança (*Verändegung*) também não deixa de expressar uma forma de atividade (*Tätigkeit*). Entretanto, não vamos desenvolver o ponto, tal como o encontramos, pois ele se distancia da finalidade deste trabalho; todavia, é importante que se registre a origem de tal associação entre os conceitos de *Tätigkeit* e *Veränderung*. Cf. LEBRUN, Gérard. Hegel, leitor de Aristóteles. In: GOMES, Nelson Gonçalves (Org.). *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Brasília: UnB, 1981. p. 60-61.

²⁷⁸ Cf. ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 108.

O ato (*Tat*) aparentemente se desenvolve sob os mesmos aspectos da ação, todavia, essa aparência é enganadora. Ao contrário do que ocorre nesta última, o sujeito não atua com uma consciência suficientemente informada, ou seja, não chega a pressupor uma vontade subjetiva capaz de “perceber” o ser-aí exterior de seu atuar. Até o momento da Moralidade ser alcançado, o que os indivíduos praticavam, no mais das vezes, eram apenas atos, carecendo, ainda, de um maior nível de consciência. Isto porque eles não pressupõem o objeto do seu atuar como objeto seu, apto a ser repostado no mundo pela reflexão. Sem esta reflexão acerca do objeto visado na ação, a consciência do ser-aí não é elevada a uma objetividade preenchida pela subjetividade da pessoa. Ainda poderíamos afirmar que dentro do vocabulário hegeliano, encontramos uma alternativa que diz respeito à conceitualização do atuar (*tun*). Esse termo denota uma nova relação entre a atividade (*Tätigkeit*) e a ação (*Handlung*), sendo uma espécie de meio-termo entre ambas. Ora, como assinalamos mais acima (capítulo primeiro desta dissertação), a atividade é um gênero que abriga a espécie “ação”. Esta diz respeito ao sujeito e à sua responsabilidade, enquanto ser racional e consciente passível de responsabilização. Já o ato surge, aqui, para cumprir a função de mediar essa “atividade” do sujeito, a qual, todavia, não se comporta da mesma forma que essa, como se fosse apenas algo que produz um efeito, desligada de uma subjetividade, a qual tem responsabilidade. Ou seja, o ato diz respeito a algo que é de responsabilidade do sujeito, recebendo o predicado abstrato de “meu” (*Meine*). Entrementes, esse predicado de meu é abstrato: mas o quê será que significa o “predicado abstrato”? Ora, dado que a ação é efetuada com consciência e, a atividade é algo que produz um efeito, mas não necessariamente de forma consciente e, sendo o ato uma espécie de meio-termo, então, podemos conceituar o ato como algo que é produzido pelo sujeito e, embora este não tenha total consciência daquele, ele ainda assim é responsável pelo que fez, pois o “meu” reside justamente na alteração que foi posta por esse sujeito.

Isto porque, mesmo que o feito seja menos consciente, ou que seja uma má percepção da exterioridade, impondo-se como anterior a ela, é ele que carrega esta alteração e, portanto, a responsabilidade sobre este “ato” também pertence ao sujeito, pois, mesmo no Direito, diríamos que “a existência alterada leva em si o abstrato predicado de o meu”, o que não invalida o feito como algo que comporta certo grau de consciência e, desse modo, a responsabilidade do agente²⁷⁹. Assim, parece que, na ação, a vontade subjetiva já pressupõe (*vorausgesetzt*) o objeto exterior e a multiplicidade de circunstâncias, percebendo, desta forma, tanto quanto possível, toda a extensão que a ação pode ter. O feito se restringe a algo

²⁷⁹ Esta parece ser uma convicção antiga de Hegel: “Inocente [*Unschuld*], portanto, é só o não agir [*Nichttun*] – como o ser de uma pedra”. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003. § 468, p. 323.

menos consciente, algo que não percebe, ou que insere, por sua falta de consciência, uma alteração naquilo que possui existência prévia, ou seja, naquilo que deveria já ter sido pressuposto – o exterior da ação. Ora, se o feito insere uma alteração naquilo que é prévio, sem, no entanto, ater-se a essa anterioridade, quer dizer que aquele que executa o ato pode não perceber de forma adequada as implicações de seu atuar.

Algumas outras considerações ainda podem ser feitas acerca da relação da ação e do ato com o mundo exterior ou com a forma objetiva de pôr a subjetividade interna do agente. Baseados no que foi referido acima, podemos dizer que “a ação não está no começo”²⁸⁰. Pois ela somente ocorre quando o agente já está imerso no processo e sabe disso, fazendo a pressuposição do mundo; seria, então, coerente com o que Hegel diz – no § 115 – de um “atuar que tem um objeto exterior pressuposto”. O que o agente deve levar em consideração, quando pratica uma ação, é fazer uma detenção do devir, tendo como pressuposto o que é dado no momento presente: “A ação conjuga a afirmação do Eu e a do todo, a afirmação do sujeito singular e a da universalidade objetiva”²⁸¹. Neste caso, a ação não se coloca como o absolutamente novo, pois nela está inserida uma reflexão (baseada na detenção do dado e das possibilidades futuras desse dado), a qual irá se exteriorizar nesse mundo que a vontade conhece. O feito parece consistir no contrário; ou seja, o ato impõe uma alteração no ser-aí do mundo sem levar em conta todo o processo, do qual este mesmo ser-aí é resultado. Neste caso, o ato se impõe como uma “novidade” no mundo, pois ele provoca uma mudança neste ser-aí prévio, aferindo este mesmo ato como anterior ao que já existia antes da alteração colocada pelo ato. Ou seja, quando a ação pressupõe um objeto exterior e suas circunstâncias, ela está pondo o exterior, o que já é ou está posto no objeto como o que está no começo. O feito não considera o que já é, pondo o seu próprio atuar à frente do que já é processo e ainda se encontra em tal estado. Por esse motivo, diz-se que o feito provoca uma mudança no ser-aí prévio, porque ele se impõe como sendo anterior ao que já existia.

Então, poderíamos dizer que, enquanto a ação se exerce suspendendo o mundo que ela pressupõe, a fim de poder colocar a sua vontade na objetividade; o feito puramente afirma o seu atuar, sem negar o mundo nem conservá-lo, pois ele (o feito) não pressupõe nada, não efetua o processo reflexivo, cuja necessidade se faz presente para um atuar que não apenas almeje se colocar no mundo, mas que se queira efetivo. Assim, a ação não tem a pretensão de começar algo, pois ela não está no começo; o ato se impõe como se fosse o começo, ignorando toda a séria causal que existe anteriormente. Sob este ponto de vista, a ação se

²⁸⁰ BOURGEOIS, Bernard. *Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 178.

²⁸¹ BOURGEOIS, Bernard. *Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 180.

igual a ao próprio trabalho do conceito que culminará em Idéia. Ambos devem sempre recomençar de alguma coisa que já está em processo, de um aspecto dado, e evoluir, progressivamente, de acordo com o que já está presente. Somente por meio da ação se pode chegar a conhecer o Absoluto, por meio de um començar – naquilo que já está dado, deixando que a ação não possa estar no començo – e de um recomençar que gerará novos patamares²⁸².

3.2.2. O ato, a ação e a responsabilidade do sujeito

Se fizermos a avaliação de uma situação ou um acontecimento que ocorre, veremos que se trata de uma realidade exterior – sem esquecer que deve haver um algo interior – e que esta possui uma gama incontável de circunstâncias. Essas circunstâncias têm momentos particulares que se colocam “como condição, fundamento ou causa” dessas mesmas circunstâncias. Estas circunstâncias que se apresentam no momento particular “contribuem, assim, com algo seu”, podendo, portanto, serem consideradas como o responsável pela situação ou como tendo, ao menos, responsabilidade na circunstância. Hegel, nesse momento, chama a atenção para o que nós usualmente consideramos como o que causou um dado acontecimento. Embora as circunstâncias de um acontecimento sejam muitas e, às vezes, indiscerníveis, podemos sempre perceber momentos particulares nos quais reconhecemos a ligação com o acontecimento. Assim, Hegel, como se vê, não esquece que em uma situação existe uma quantidade muito grande de circunstâncias, tão grande que chega a ser impossível determinar seu número. “Diante de um acontecimento rico (p.ex. a Revolução Francesa) o entendimento formal se vê obrigado a eleger entre uma inumerável quantidade de circunstâncias, qual delas declarar responsável pela situação”²⁸³. Isto quer dizer que mesmo a ação, pressupondo seu objeto exterior, ainda assim pode não apreender completamente o conjunto de circunstâncias que provocaram um dado acontecimento. Cabe ressaltar que, embora Hegel cite a Revolução Francesa, facilmente podemos compreender que tanto o extraordinário quanto o meramente ordinário são compostos por uma conjuntura bastante vasta e complexa de características. Enquanto expectadores – ou, mesmo, atores – submetidos a um entendimento finito, nós acabamos por eleger um fato como aquele que desencadeou todo um processo; entretanto, a bem da verdade, usualmente, sabemos que existem outros fatores menos explícitos que contribuem em uma dada situação²⁸⁴.

²⁸² Cf. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 66.

²⁸³ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 115 (*Anmerkung*), p. 194.

²⁸⁴ Com um pouco mais de liberdade, podemos pensar na questão do “efeito borboleta” – teoria aventada pelo matemático e meteorologista americano Edward Lorenz –, onde uma pequena variação em um conjunto de

Diante dessa gama de circunstâncias, as quais compõem um acontecimento, percebemos, muitas vezes, que algumas delas estão ligadas à externalidade de um sujeito, enquanto extensões dele. Temos aqui a introdução de uma forma mais leve de responsabilização do sujeito, por meio de circunstâncias nas quais ele é o proprietário, por exemplo. Nesse contexto, o autor chama a atenção para o fato de que um sujeito (eu, por exemplo) pode vir a ser responsabilizado mesmo não sendo por “feitos propriamente meus que coisas das quais sou proprietário e que, enquanto externas, se encontram em múltiplas relações, (tal como pode suceder inclusive comigo mesmo enquanto corpo mecânico ou ser vivente) ocasionem prejuízo aos demais”²⁸⁵. Isto é, quando tenho a propriedade de algo – como o próprio corpo – pode ocorrer que estas coisas causem algum problema para outrem; essa possibilidade existe, porque as coisas exteriores estão em relação com outras coisas exteriores e, em ambos os casos de exterioridade (tanto daquilo que é meu quanto das relações que estes meus objetos mantêm com outros “algos” externos), elas se apresentam como imediatas e contingentes, podendo mesmo ser definidas como relações infinitas. Desta maneira, estes problemas não são considerados de todo um algo de meu – e por serem parcialmente (não decorrentes totalmente da *minha* vontade) são, portanto, mais considerados como “feitos”, mas não propriamente, uma ação minha. Entretanto, mesmo considerando que estes danos ocorrem “mais ou menos a meu cargo”, eles são da minha responsabilidade, mas também se deve considerar que eles não são totalmente dependentes da minha vontade; afinal “essas coisas são minhas e de acordo com sua natureza estão submetidas em maior ou menor medida a meu domínio, vigilância etc.”²⁸⁶. Nesses casos, deve-se proceder com um julgamento individual de cada situação, tendo como base o fato de que existem “conseqüências necessárias da própria ação pelas quais se tem de responder, mesmo que elas dificilmente possam ser separadas das conseqüências acidentais”²⁸⁷. Assim, o sujeito é responsável civilmente por atos desencadeados por coisas que estejam sob seus cuidados ou que sejam de sua propriedade.

circunstâncias pode trazer conseqüências muito diferentes. Neste caso, o agente será vítima de um resultado de sua ação se não levar em conta pequenos detalhes, os quais, entretanto, somam-se à verdadeira compreensão da totalidade de um dado. Todavia, esta pequena variação, mesmo tendo resultados diversos, ainda sim poderia ser mapeada, dentro de uma teoria que abarcasse a dinamicidade do conjunto de circunstâncias relativas a um evento.

²⁸⁵ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 116, p. 194-195.

²⁸⁶ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 116, p. 195.

²⁸⁷ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 560. O autor ainda nos informa sobre a importância jurídica desta passagem: “Essa passagem é digna de consideração porque nela Hegel antecipa a concepção da responsabilidade pelo perigo, que foi desenvolvida somente no final do século XIX e desempenha um papel importante no direito civil hodierno”. Idem. *Ibidem*.

Nas ocasiões em que a vontade subjetiva atua, o sujeito possui uma representação das circunstâncias nas quais se encontra e dos seus fins a serem alcançados. Mas, a vontade, por meio das condições objetivas pressupostas, dadas, é finita, pois ela não é capaz de apreender e representar toda a gama de relações existentes na realidade à qual ela se dirige. Entretanto, o fenômeno exterior e aquilo que foi pressuposto podem conter algo distinto daquela representação, dado o seu caráter contingente. É importante estabelecer, assim, os limites pelos quais o sujeito pode ser considerado responsável por uma ação/ato seu advindo de sua representação. Consequentemente, o direito da vontade consiste em que um ato [feito] seu só se reconheça como sua ação própria e só tenha responsabilidade sobre aquilo que ela sabia, no seu fim, acerca do objeto pressuposto, ou seja, o que estava em seu propósito. O sujeito somente é culpado por aquilo que ele também quis: este é o direito do saber²⁸⁸.

Aqui estamos falando da prerrogativa – moderna, em relação aos gregos – da responsabilidade de um ato só ser imputada se o sujeito tiver tido acesso a toda a exterioridade imediatamente concernente ao seu fim ou, ao menos, àquela exterioridade que poderia tê-lo feito agir de outro modo, caso tivesse sabido. Isto é, se o sujeito puder representar a sua ação com todos os elementos mais essenciais. Já para os antigos, a responsabilidade de um ato do sujeito recaia sobre tudo que ele houvesse causado. É sobre essa diferenciação acerca da responsabilidade sobre seus atos que Hegel lembra o exemplo de Édipo, cujos delitos cometidos foram desencadeados, justamente, pela sua ignorância das circunstâncias, cujo conhecimento tornaria a sua intenção, então, de fato, conscientemente criminosa. Édipo não pôde representar a sua ação com todos os elementos cruciais à sua tomada de decisão e, por este motivo, ele não quis cometer os crimes que cometeu; é por isso que, em Hegel, “a ação exerce-se sobre o real, mas a pessoa não é culpada de tudo o que causa, mas sim de tudo o que quis”²⁸⁹. O que ele soube era que estava destinado a cometer o parricídio e o incesto, mas não podia saber que, aqueles a quem considerava seus pais, e por conseqüências, alvos de seus crimes, não eram seus pais e que, ao fugir deles, estivesse caminhando em direção àquele destino ao qual desejava evitar – prova que a sua vontade não era a de se tornar um parricida incestuoso²⁹⁰.

²⁸⁸ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 117, p. 195.

²⁸⁹ HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976. p. 610.

²⁹⁰ Ora, Édipo não é culpado porque não sabendo quem eram seus verdadeiros pais, não podia fazer uma representação adequada da realidade. Por isso, o seu querer torna-se vítima da realidade à qual o seu entendimento tem acesso: os pais que ele teme atingir não são, de fato, os seus pais. Assim, toda a tragédia decorre do fato de que Édipo não queria praticar os crimes que acabou por cometer. Caso inverso pode ser considerado o de Judas que, ao trair Jesus, quis, de fato, cometer tal crime. Conferir, sobre isso, mais abaixo, na seção sobre “A intenção do sujeito e a universalidade da ação” nesta dissertação.

Assim, Édipo, ao abandonar aquela que pensava ser sua família, acabou por iniciar não só uma viagem, mas uma série de atos que culminariam não só com o assassinato de um desconhecido e o seu casamento com uma mulher mais velha, mas com crimes hediondos dos quais ele seria considerado culpado e viria a se considerar responsável. Com este exemplo, percebemos que tanto o ato quanto a ação, quando passam a uma existência exterior têm muitas conseqüências. Todavia, para que a ação seja uma forma efetiva de externalização da subjetividade do sujeito, faz-se necessário que ele saiba qual o raio de extensão e a responsabilidade inerente a esta extensão e os tenha presente em sua interioridade de tal forma que ele queira cometer tais ações²⁹¹. Afinal, quando passa a existir exteriormente, a ação entra em conexão com vários fatores necessários ao seu pleno desenvolvimento como ação. “As conseqüências, enquanto são a *figura* que tem por *alma* o *fim* da ação, são isto que é seu (elas são isto que pertence à ação)”²⁹².

Todavia, como o fim, enquanto posto na exterioridade, está sujeito à contingência e imediatez, ele também pode ser acompanhado de forças exteriores não necessárias. Isto pode acarretar conseqüências totalmente diferentes do fim visado; assim pode acontecer que, mesmo com cálculo, a minha ação sofra interferências diferentes das que inicialmente se representou. “É, assim mesmo, um direito da vontade fazer-se *responsável* só do primeiro porque é o único que estava no seu *propósito*”²⁹³.

Podemos dizer, então, que há conseqüências que são imanentes para a ação e que, portanto, tem de estarem no meu propósito se realmente o que eu praticar for uma ação, e há conseqüências que são externas e não pertencem à ação mesma; tratar-se-iam de “forças” vindas da contingência e da infinita possibilidade que as relações entre coisas podem causar a partir de meus atos. A simples interferência na ordem causal impõe uma alteração, a qual, apesar da possibilidade de sua ponderação pelo sujeito, ainda encontra espaço para a indeterminação enquanto evento externo. Assim, a responsabilidade sobre uma ação deve recair somente sobre as conseqüências diretamente ligadas ao propósito dela; isto é, a culpa sobre uma ação recairá sobre aqueles aspectos circunstanciais diretamente atrelados ao propósito, aquilo que era do interesse e da possibilidade do saber da vontade subjetiva.

Assim, Hegel nos chama a atenção para o fato de que:

²⁹¹ Cf. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 96. Assim, segundo a autora, “*Handlung*, por conseqüência, é para Hegel a manifestação da vontade ‘*subjetiva ou moral*’, isto é, aquela ação que tem seu fundamento não na realidade objetiva, mas nas máximas da vontade subjetiva e particular, aquela ação que é sabida na sua existência exterior como minha, posta em relação com o universal a ser realizado enquanto dever-ser e colocada em confronto com a vontade dos outros”. Idem. *Ibidem*.

²⁹² HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 118, p. 195. (grifos do autor)

²⁹³ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 118, p. 196. (grifos do autor).

O desenvolvimento da contradição contida na *necessidade* do *finito* é, precisamente, no ser-aí, a transformação da necessidade em contingência, e vice-versa. Por conseqüência, agir quer dizer, segundo este aspecto, *entregar-se a esta lei*.²⁹⁴

Esta indeterminação entre conseqüências necessárias e conseqüências contingentes possui sua indeterminação, em parte, no fato de que, a necessidade interna, quando se relaciona com o finito, aparece como uma necessidade externa; isto é, como uma relação entre coisas singulares e independentes que se relacionam apenas externamente (contingentemente)²⁹⁵. O ser-aí, mesmo penetrado pela necessidade interna, ao se colocar como elemento a ser apreendido pela vontade, aparece como tendo uma necessidade externa, a qual a vontade não seria capaz de apreender na sua verdade, ou seja, enquanto necessidade.

A necessidade do finito envolve uma contradição porque, sendo necessidade é necessariamente de um modo, mas, sendo finito é contingente e, portanto, não-necessário. Assim, há sempre a possibilidade do necessário tornar-se contingente e deste se tornar aquele. Deste modo, atuar requer sempre a lembrança de que, mesmo aquilo que parece redundar (necessariamente) em uma dada conseqüência, pode, ainda sim, não ocorrer da forma prevista porque, este necessário, está sendo colocado junto ao finito e contingente.

Todavia, nem por isso o entendimento pode julgar as ações de forma isolada, seja não reconhecendo as conseqüências da ação seja as tomando absolutamente como medida. Nem um nem outro princípio abarca a totalidade daquilo que o agente causa. As conseqüências de uma ação lhe pertencem por natureza; por outro lado, não se pode ignorar que toda ação dá-se no finito e, sendo assim, não está ao abrigo de ser atingida pelas contingências de circunstâncias exteriores ao propósito do sujeito. A solução para esse impasse entre a contingência e a necessidade se dá apenas parcialmente, pois, no fim, agir acaba sendo uma tarefa radicada no conhecimento da natureza do ato singular. Desse modo, passamos à totalidade que não se referirá ao determinado da ação particular, mas sim à sua natureza universal²⁹⁶. Temos aqui, um momento de ressalva no que se refere à imputação da responsabilidade pela ação de um sujeito. É verdade que a ação contém em si certa indeterminação no que se refere às circunstâncias externas, invariavelmente ligadas a qualquer coisa que seja feita no mundo; todavia importa lembrar que existem, de fato, conseqüências necessárias que se ligam a toda ação e correspondem ao universal nela, ainda que aquilo que o sujeito tenha produzido não passe de algo singular e imediato.

²⁹⁴ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 118, (*Anmerkung*), p. 196. (grifos do autor).

²⁹⁵ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 118, p. 196.

²⁹⁶ Cf. HEGEL. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 118 (*Zusatz*), p. 150.

3.3. A AÇÃO CONSCIENTE: INTENÇÃO E BEM-ESTAR

Nesse momento, temos a passagem do propósito à intenção, que concernirá justamente neste aspecto universal que acompanha as ações humanas, o qual não se deve desconhecer e, ao mesmo tempo, deve ser querido pelo agente. Pois “é preciso considerar que há conseqüências necessárias diretamente ligadas às ações e que nem sempre podem ser previstas”²⁹⁷. Isto quer dizer que existem circunstâncias, em uma ação, que, embora não estejam no propósito do indivíduo, lhe serão imputadas, dada a natureza possível do desenrolar dos eventos a partir dessa ação singular; nessa medida, a ação em questão deve ter tido um alcance maior do que o pretendido, tendo o seu reconhecimento pelos outros posto na forma de um universal.

Também devemos levar em consideração a universalidade não apenas relativamente às circunstâncias da ação, mas também aquela que deriva do próprio sujeito agente, pois “o propósito [*Vorsatz*], enquanto procede de um ser pensante, não contém simplesmente a singularidade, antes pelo contrário, contém, essencialmente, este aspecto universal – a intenção [*Absicht*]”²⁹⁸. Ou seja, ao agir, o agente, enquanto ser racional que é, deve conhecer as características do seu atuar e, pode-se dizer mais: o atuar de um ser pensante, se regulando pela racionalidade, é expressão de uma universalidade inerente à natureza do ser que atua. Assim, o sujeito não só quer um singular, mas deseja também o universal de sua ação, sob o ponto de vista moral. Em outras palavras, segundo o próprio Hegel, “o propósito concerne somente ao ser-aí imediato, mas a intenção concerne ao substancial e ao fim desse ser-aí”²⁹⁹. Podemos afirmar que no propósito o que se coloca como o motor imediato da ação do sujeito é uma particularidade, enquanto que na intenção o sujeito deve se defrontar com o universal apreendido e querido na totalidade de sua ação.

Nesse sentido, não podemos deixar de notar que, esta relação entre a particularidade do propósito do indivíduo agente e a intenção universal, a qual acompanha este atuar que se põe no mundo, parece remeter à dialética entre finito e infinito. Isto porque,

²⁹⁷ WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 101.

²⁹⁸ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 119, p. 197.

²⁹⁹ HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 505, p. 291. De uma outra forma, para esclarecer de vez a questão sobre a separação entre propósito e intenção vejamos uma outra definição: “Intenção e motivo são noções conexas; o motivo é o motivo de uma intenção. [...]. Se pode dizer, todavia, que mesmo nos casos de extrema proximidade, intenção e motivo se distinguem pelo fato de não responderem a mesma questão: a intenção responde à pergunta o quê, o quê tu fizeste? Ela serve, então, para identificar, nomear, denotar a ação (isto a que se chama ordinariamente seu objeto, seu projeto); motivo responde à questão por quê? Ele tem uma função de explicação; mas a explicação, nós já vimos, ao menos nos contextos onde motivo significa razão, consiste em tornar claro, em tornar inteligível, em nos fazer compreender”. RICOEUR, Paul. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS, 1977. p. 40. (grifos do autor).

o propósito é o aspecto cuja colocação se encontra ao lado do finito; mesmo, pode-se dizer, enquanto finito; é o isolamento de um dado o qual se torna objeto de desejo do sujeito. Trata-se do momento em que a vontade do sujeito coloca a si um limite o qual, por ser colocado pela própria vontade subjetiva como o seu objetivo, acaba por converter-se numa barreira, num obstáculo cuja ultrapassagem a vontade subjetiva deverá perpetrar para alcançar a sua completude.

Porém, este aspecto exterior da realidade, buscado pela interioridade do sujeito, através da ação como um fim, tem o seu outro lado: ao impor uma restrição para a sua vontade, por meio da meta visada, o sujeito, ato contínuo, coloca o outro daquilo que ele busca, isto é, delimita a sua ação em direção ao algo pretendido e, ao mesmo tempo, impõe uma restrição que não está como fim. Pode-se dizer que, este outro do algo que o sujeito visa é o conteúdo diverso de sua ação, que vem a completar o sentido finito do algo visado por meio das relações infinitas com o outro. Temos diante de nós a intenção, que é o conteúdo diverso daquele visado pelo agente, conteúdo este, entretanto, que se liga à ação dele enquanto qualidade universal da ação – pois, a qualidade de alguma coisa é composta tanto por aquilo que este algo é quanto por aquilo que ela não é, o seu outro. Deste modo, a qualidade universal da ação coloca o aspecto do infinito, o qual se caracteriza por essa universalização mesma. Assim, a ação, põe-se como particular, um particular que está imerso em relações que o tornam parte do todo, portanto, apto à universalização.

Como já vimos, exaustivamente, a ação, existindo exteriormente é um agir entre várias possibilidades. Isto significa que a ação provém de uma escolha, cuja estrutura geral consiste basicamente na eleição de um fim, o qual se constituirá como a meta, o objetivo almejado por um agente. Desse modo, o agente, ao se representar uma ação, está elegendo apenas um aspecto que lhe interessa – delimitando, de tal sorte, não só a sua vontade, mas também o seu mundo, na medida em que este se apresenta enquanto expressão de diversas possibilidades. Assim, podemos dizer que a ação contém em si uma indeterminada gama de possibilidades – pois, enquanto possibilidade, o atuar humano tem à sua frente todo o mundo, bem como as circunstâncias que o caracterizam numa relação infinita –, ocorrendo que, “o ato que toca uma coisa não é nunca isolado”, tendo, dessa forma, implicações mais amplas do que aquela desejada pelo sujeito³⁰⁰.

Em tal contexto, no qual as possibilidades são vastas e variadas, entretanto, ao agir, o agente tem em vista apenas uma determinada possibilidade, cujo isolamento se faz necessário.

³⁰⁰ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 110.

Isto porque, se alguém quer algo, ele está eliminando outras possíveis alternativas e, então, autodeterminando a sua vontade em direção àquilo que é do seu interesse. Ou seja, o processo de escolha de um agente sempre irá ter por consequência o abandono de outras possibilidades, pois, escolher é, além da eleição de uma dada possibilidade, ao mesmo tempo, também, deixar de eleger uma outra alternativa – toda opção envolve uma renúncia³⁰¹. Todavia, este isolar da vontade do sujeito não passa de uma abstração usada pelo seu entendimento enquanto faculdade de se determinar. A verdade da ação está no seu relacionamento não apenas com este algo que é o fim do sujeito, mas com todas as circunstâncias em volta das quais a ação se realiza. Assim sendo, esta sua meta não está isolada de suas outras possibilidades, afinal, “a verdade do singular é o universal”³⁰². Isto porque cada fim visado pelo sujeito, na verdade, não se encontra isolado e, desta forma, pode ser colocado enquanto uma universalidade. Ao eleger uma determinação como o meu fim, estou apenas abstraindo parte das relações que esta exterioridade pode ter. Todavia, quando represento uma determinação como meu fim, isto não quer dizer que esta singularidade tenha se separado de todas as outras singularidades que esta ação pode conter. Então, o sujeito dar-se-á conta de que “*pensou* seu projeto descobrindo uma

³⁰¹ “Ora, decisões sempre implicam limitações. Uma vontade só se determina quando decide”. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 108. Ou, como afirma Hegel: “Uma vontade que nada decide não é uma vontade efetiva; o homem sem caráter não chega nunca à decisão”. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 13 (*Zusatz*), p. 58.

³⁰² HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 119, p. 197. Encontramos o mesmo tipo de formulação, visando a unificação das coisas postas por termos tidos como irreconciliáveis na *Enciclopédia*: “Essa verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade”. HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 158, p. 287. O autor busca enfatizar que determinadas oposições são “jogos”, onde uma posição é definida pelo seu oposto. O isolamento de determinadas categorias culminaria pela impossibilidade de sua definição. Esclarece a questão o *Zusatz* do parágrafo acima citado, nele diz Hegel que “o homem ético [*der sittliche Mensch*] é consciente do conteúdo do seu agir [*Tuns*] como algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade efetiva e rica em conteúdo; diferentemente do livre-arbítrio [*Willkür*], enquanto é a liberdade ainda carente-de-conteúdo e somente possível”. Quando Hegel menciona esta identidade dos contraditórios, ele está no momento da ação recíproca (*Die Wechselwirkung*) o qual é um momento cuja resolução está na passagem da necessidade à liberdade. O que nos importa aqui é apenas uma pequena comparação entre a passagem do singular ao universal e da necessidade à liberdade, como exemplos do engendramento geral que possibilita tal resolução das contradições, tendo como pano de fundo o seu fundamento, a saber, a dialética entre o algo e outro, apresentada em capítulo anterior desta dissertação. Assim, genericamente, a ação recíproca é a “relação de substâncias pressupostas que se condicionam reciprocamente”, isto quer dizer que, a substância que recebe o efeito, é, também ativa, pois ao receber o efeito da substância ativa, a substância passiva suprime esse efeito, que é a atividade da substância ativa reagindo. Ao mesmo tempo, a substância ativa recebe a reação da substância passiva – por meio do efeito – reagindo, então, por sua vez. “De que ambas as substâncias, ativa e passiva, na sua autopressuposição, neguem alternadamente, a passividade própria e a atividade da outra resulta que ambas, simultaneamente, são ativas e passivas: por serem, cada uma delas, em si mesmas a identidade do ativo e do passivo, elas se condicionam reciprocamente enquanto substâncias [...] de modo que a dualidade atividade-passividade não caracteriza mais a própria relação de oposição entre as duas substâncias, mas cada uma delas, internamente, na sua relação consigo”. MÜLLER, Marcos Lutz. *Liberdade e reconhecimento: a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade e a dialética da ação recíproca*. In: *Ética e política*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993. p. 147.

universalidade moral”, cujo alicerce abaliza-se na sua relação com o mundo, pois é nele e em relação a este que o sujeito agirá moralmente³⁰³.

Entretanto, a intenção, ao retomar aquilo que o sujeito visa como o *seu* fim, aquela coisa que ele tem como objetivo, no seu lado universal – enquanto intenção –, reconduz este mesmo sujeito à reflexão sobre a sua particularidade; esta é, então, reposta, agora, não na sua universalidade, enquanto denominação de uma dada ação, mas enquanto particularidade: pois, a bem da verdade, todo o sujeito, ao agir, visa o seu bem, aquilo que ele considera um bem, para si e para os seus. Nesta seção, além da importante passagem da particularidade, exposta pelo propósito, para a universalidade, colocada pela intenção, temos também a passagem interna desse aspecto universal a um aspecto particular, representado pelo bem-estar. Ou seja, a dialética interna, colocada nesta seção, dá-se entre a universalidade da intenção e a particularidade do bem-estar. Mesmo isolando uma parte em minha ação, esta ainda se liga às conexões infinitas da exterioridade, possibilitando, assim, que a ação tenha como determinação, não um conteúdo isolado, singular, mas a universalidade³⁰⁴. Ao mesmo tempo, essa minha ação decorre do meu desejo, o qual visa, prioritariamente, o bem – o qual é, então, o meu fim; esse meu fim, nesse caso, apresenta-se como o bem-estar, isto é, aquele bem particular que vem ao encontro da satisfação das necessidades, desejos e aspirações do sujeito enquanto ser carente de completude.

3.3.1. A intenção do sujeito e a universalidade da ação

Pode nos trazer uma nova luz, nesse contexto, a observação que Hegel faz sobre o ponto de arrolamento entre a singularidade e o universal, acerca da palavra intenção (*Absicht*). Esta observação liga-se com aquilo que Hegel fizera referência no fim do *caput* do § 119, onde nos diz que um ser pensante não tem apenas um propósito – na medida em que ele tem um motivo para agir, uma razão –, mas que ele também, ao agir, submete a sua vontade à realização de uma obra, a qual tem de ser identificada, rotulada, para ser descrita como ação aos outros seres igualmente racionais; desse modo, eles partilharão o mundo, dando um sentido único ao atuar de cada ser racional.

Hegel nos diz que não só etimologicamente a palavra “*Absicht*” traz a abstração no seu seio, mas, também, enquanto conceito em si. Isto porque, quando existe uma intenção, o sujeito toma a si um particular que será, entretanto, elevado à universalidade. Assim podemos

³⁰³ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 111. (grifo do autor).

dizer que o caso, aqui, diz respeito à relação de conhecimento que se estabelece entre o sujeito e mundo, pois: “Pensar o mundo empírico significa antes, essencialmente, transmutar sua forma empírica e convertê-la em um universal”³⁰⁵. Desse modo, o sujeito, ao tomar para si um fim que julga singular, estará, devido a sua capacidade racional e às múltiplas relações que um ponto visado estabelece com outras formas da realidade, fadado a tornar essa particularidade como uma forma de universalidade. Consequentemente, a verdade da ação do sujeito não está circunscrita apenas ao seu desejo e à satisfação deste, mas refere-se, também, à consciência que este sujeito deve ter de que o seu atuar volta-se para o mundo e suas contradições, alcançando a esfera objetiva e, por conseqüência, colocando-se como um universal³⁰⁶.

Quando nos determinamos a agir, ocorre “o esforço de justificação pela intenção [que] é o isolamento de um aspecto singular em geral, do qual se afirma que ele é a essência subjetiva da ação”³⁰⁷. Isto é, quando pratico uma ação, eu elejo um aspecto como sendo a essência da minha ação (“como sendo a sua essência subjetiva”), logo, o meu objetivo, meu fim; este, como vimos, é o propósito do sujeito. E, esta eleição, como a essência de minha ação, recebe um predicado universal através de um juízo que irá rotulá-la para o resto das pessoas. Este “rótulo” não consiste ainda em classificar tal ação como justa ou injusta. Ele diz respeito àquilo de universal que a ação carrega como significado para os outros e, por conseqüência, para mim. Isto se deve ao fato de que, quando isolo um aspecto particular pela abstração, não quer dizer que este aspecto recortado por mim tenha, por si, se isolado da conexão total do qual faz parte. “No entanto, Hegel pensa, com razão, que o ser humano, enquanto ser racional, tem de conhecer o geral e, portanto, ser responsável pelas conseqüências”³⁰⁸. Caso se insista nesta particularização, se não se toma consciência das ligações que este particular considerado – embora esteja sendo considerado como particular, não se trata aqui de uma só coisa abstraída, e sim do conjunto das coisas das quais se compõem este aspecto particular por mim isolado – tem com o todo, então se tem, mais uma vez, o feito (ato), o qual será, no máximo, uma ação propositada. Então, “o ato não é mais somente um fazer (*Tun, Tat*), mas um agir moral (*Handlung*), a subjetividade não é mais

³⁰⁴ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 119, p. 197.

³⁰⁵ HEGEL. *Enciclopédia I*. São Paulo: Loyola, 1995. § 50 (*Anmerkung*), p. 124.

³⁰⁶ Um das dificuldades na compreensão da diferença entre propósito e intenção, em Hegel, é que a tradução do termo *Absicht* por “intenção” evoca, à nossa memória, muito mais o propósito do que o valor universal de uma dada ação. Desse modo, “a intenção inclui aspectos objetivos; é uma universalização do propósito”, considerando “as conseqüências das ações particulares sobre o universal”. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. Nota 38, p. 103. Assim, podemos dizer que a intenção está colocada como a qualidade da ação, aquilo que a define enquanto aspecto universal.

³⁰⁷ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 119 (*Anmerkung*), p. 197.

³⁰⁸ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 561.

estritamente particular, mas deve ser portadora de uma exigência universal”³⁰⁹. Todavia, cabe ressaltar que do ato, o sujeito é também responsável, na medida em que estava na sua capacidade conhecer o seu atuar enquanto um universal e, mais, podemos dizer que era sua obrigação, enquanto ser racional, conhecer o geral.

Quando escolho um determinado modo de agir com vistas a um fim, tenho uma “determinação singularizada da realidade exterior”. Ou seja, quando atuo (no sentido de agir) estou determinando a realidade exterior de forma singularizada. Entretanto, esta mesma determinação singularizada tem um outro lado, que é o de sua natureza, que se mantém como exterior, tendo, assim, uma conexão com a exterioridade da qual fora isolada pela minha abstração. “No domínio do vivo, o singular é, de maneira imediata, não parte, mas órgão; neste último, o universal como tal existe de maneira presente”. Ora, quando apunhalo alguém, obviamente sei que este dano em uma parte de sua carne pode afetar todo o seu ser, tirando-lhe a vida; ou seja, “um assassinato, não é um pedaço de carne, enquanto algo de singular, que é violentado, é, ao contrário, a própria vida”³¹⁰. Um esclarecimento maior sobre esta questão, a qual já fora mencionada no fim da seção anterior, sobre a ação e o ato, faz-se necessário. Ora, devemos admitir que, de fato, existem contingências muito estranhas a uma ação do sujeito, cuja suas previsões poderiam requerer, praticamente, um poder adivinhatório daquele que age; entretanto, por outro lado, não podemos deixar de notar que, em uma ação, existem circunstâncias que podem ser mais ou menos intuídas.

Enfim, o que cabe ressaltar é que, desse modo, “a natureza universal da ação”, parece se referir a um tipo de contingência mais fraco³¹¹. Um exemplo poderá esclarecer o ponto: se alguém incendia um campo – pouco importa, agora, se a intenção era criminosa ou não – ele deve estar consciente de que incêndios tendem a se propagarem fora do nosso controle. Nesse sentido, provocar um incêndio parece conter, em si, a possibilidade de que este fuja do domínio do incendiário, tomando, então, proporções maiores do que aquelas que ele pretendia. Ora, nesse sentido, ele não é só culpado pelo seu propósito, mas também deve ser responsabilizado pela maior proporção, pois o ato de incendiar contém, por si próprio, uma possibilidade de descontrole que, não lhe sendo necessariamente inerente, todavia, é provável. Para Hegel, a raiz desta possibilidade encontra-se no fato de que ao atuar, o “homem se entrega à exterioridade”; ou seja, “ao atuar, me exponho à má sorte: esta tem, portanto, um

³⁰⁹ MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 136.

³¹⁰ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 119 (*Anmerkung*), p. 198. Todas as citações anteriores, neste parágrafo da dissertação, pertencem ao § 119 (*Anmerkung*).

³¹¹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 120, p. 198.

direito sobre mim”³¹². De fato, aquilo que estava no meu propósito deve levar em consideração a exterioridade que acompanha o meu atuar e, nesse sentido, pode-se mesmo dizer que, em Hegel, “agir, não somente expõe as contingências (as circunstâncias exteriores ou as outras vontades), mas as engendra”³¹³. Assim, a problemática da ação não residiria exatamente na responsabilização do indivíduo por seus atos, mas na sua capacidade de elucidar o sentido dos seus atos frente às possíveis contingências envolvidas. Desse mesmo modo, existem outras ações que implicam o que foi chamado de contingência fraca (ou, caso se quiser, podemos denominá-las de necessidade fraca), sem que com isso, se deixe de se admitir que haja ações cujas circunstâncias envolvem a necessidade – quem quer os meios quer os fins, por exemplo –, ou a pura contingência – como no caso dos ladrões que roubaram tecidos e, com isso, desencadearam a peste³¹⁴.

Nesse contexto, surge o “direito da intenção” (§ 120), o qual consistirá em que a ação seja não apenas um agir exterior do sujeito, mas, também, que esta mesma ação seja sabida (que ele tenha consciência dessa ação). Ou seja, a ação do sujeito não pode deixar de ser sabida por ele enquanto portadora de um conteúdo universal. Deste modo, essa ação será posta na vontade do agente enquanto tal, ou seja, não só enquanto propósito – o objetivo almejado pelo sujeito – mas, também, enquanto ação externa envolvendo outros sujeitos e as suas percepções de tal atuar, isto é, a intenção. Isto quer dizer, em suma, que cabe ao sujeito agente não apenas o saber daquilo que visa, mas desejar realizar aquilo que visa; em outras palavras, o agente tem de “*querer saber* o que realiza praticamente”³¹⁵. Pois, enquanto ser racional, o homem não só pode saber, mas deve buscar o sentido da sua ação, pondo-se em atividade, isto é, atualizando aquilo que o constitui essencialmente. Então, ele deve estar consciente do valor universal, pelo qual a sua ação está vinculada, enquanto atuar exterior: esse atuar, ao se colocar como externo, será não só a expressão da interioridade do sujeito, mas essa expressão, enquanto externação, irá remeter-se e relacionar-se à universalidade da qual faz parte.

Dessa forma, o § 120 é particularmente importante no que toca à inimputabilidade daquele que age; ou seja, concerne ao que pode ou não ser atribuído ao agente enquanto sabido e querido por ele. Aqui, se inicia, propriamente, a discussão acerca da responsabilidade do indivíduo enquanto agente e enquanto consciente do que, de fato, este agente desejava – no

³¹² HEGEL. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 119 (Zusatz), p. 152.

³¹³ MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 120.

³¹⁴ Este exemplo aparece em: WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 102.

³¹⁵ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 111.

sentido de qual era seu objetivo real, aquilo que estava no seu querer. Sobre isso, podemos dizer que Hegel pensa, tal como um autor calvinista importante, que agimos livremente – e, portanto, poderemos ser responsabilizados – se fazemos aquilo que queríamos fazer³¹⁶. Obviamente, para realmente quisermos fazer algo, devemos saber o que queremos fazer. Nesse momento, temos a demonstração da necessidade da unidade entre saber e querer, para que exista uma ação efetiva. Na observação deste parágrafo, Hegel lembra a importância do discernimento (*Einsicht*) das conseqüências, que nada mais é do que a adequada observação das variantes envolvidas em um agir e do seu caráter relativo. O discernimento é algo que, em condições normais, todos os seres humanos desenvolverão ao longo de seus processos de crescimento, tanto físico quanto intelectual.

Assim, é certo que as crianças sejam seres racionais, mas ainda não o são completamente, pois dependem do tempo e do seu crescimento para poderem tornar esta potência um ato plenamente efetivo. Portanto, ninguém nasce com o discernimento desenvolvido: é necessário deixá-lo desenvolver-se e, ao mesmo tempo, é nossa tarefa desenvolvê-lo. Entretanto, deve-se dizer que algumas pessoas podem mesmo não chegar a desenvolvê-lo adequadamente ou, ainda, vir a deixar de ter a capacidade de usá-lo. Este último é o caso dos loucos que, um dia, tiveram plenas as suas faculdades mentais e, os primeiros, são os casos dos imbecis, isto é, aqueles indivíduos que nunca desenvolveram devidamente a capacidade racional³¹⁷.

De tal modo, pode-se notar que o viés aqui, na argumentação, ressalta o fato de que somente situações especiais podem remover a responsabilidade do indivíduo, retirando-lhe a “honra de ser um ser pensante e uma vontade”³¹⁸. A seqüência desta observação deixa bastante claro que aquele sujeito, cujas condições de discernimento encontram-se normais,

³¹⁶ O autor apontado é Jonathan Edwards (1703-1758), pastor e teólogo estadunidense, autor do texto *A liberdade da vontade*. A questão do querer, como pressuposto na responsabilização do indivíduo e, a referência a Edwards, foram retiradas de: LÄNNSTRÖM, Anna. “O perdão a Judas: circunstâncias atenuantes na suprema traição”. In: GRACIA, Jorge J. E. (col.), IRWIN; William (coord.). *A paixão de Cristo: Mel Gibson e a filosofia*. São Paulo: Madras, 2004. p. 269-279. O foco se concentra na análise da culpa de Judas em relação à traição do Cristo (retomaremos, agora, apenas o aspecto da ação de ir até os rabinos e dizer onde Jesus estava). Segundo a autora, Edwards lança uma nova luz sobre a questão, ao dizer que não devemos perguntar se Judas poderia ter evitado trair Jesus; ou seja, perguntar se Judas tinha liberdade de agir de outra maneira não é o ponto, antes, trata-se de saber se ele escolheu trair Jesus. “Em caso afirmativo, então ele traiu Jesus porque quis, mesmo que não pudesse ter agido de outra maneira”. Com esse argumento, a questão do saber eterno de Deus a respeito dos nossos atos não nos torna menos responsáveis, pois, no exemplo, “Judas acreditava ter uma escolha e a fez; ele traiu Jesus. Judas não poderia ter agido de outro modo porque Deus não teria permitido, mas Judas não sabia disso. Na verdade, ele não tentou agir de outro modo porque não quis, e isso significa que ele agiu voluntariamente”. p. 274. Assim, no exemplo de Édipo, podemos ver que ele não é culpado, justamente porque não quis cometer os crimes de parricídio e incesto. O seu objetivo era, justamente, de não cometê-los.

³¹⁷ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 120, (*Anmerkung*), p. 198.

³¹⁸ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 120, (*Anmerkung*), p. 198. O querer e o pensar que não estão em bolsos separados, conforme a introdução à *Filosofia do Direito*.

está totalmente apto a ser responsabilizado por suas ações. A indeterminação das ações advindas, tanto do contexto das circunstâncias nas quais o indivíduo age, quanto a indeterminação característica da própria força, do poder e da perspicácia da consciência de si, não são escusas para a desresponsabilização do sujeito-agente: estas se referem apenas aos casos acima arrolados, bem como de casos semelhantes, pois somente “estes casos precisos suprimem o pensamento e a liberdade da vontade”³¹⁹.

Quando Hegel fala da “qualidade universal da ação”, ele está se referindo a algo constituinte da própria ação³²⁰. A qualidade universal da ação é seu conteúdo diverso em geral, enquanto convertido em uma universalidade simples; ou seja, a qualidade universal da ação é aquele conteúdo diferente do conteúdo subjetivo (propósito) do sujeito, cuja diversidade consiste em todo o outro conteúdo que se relaciona com o teor do propósito do sujeito, mas não é, exatamente, o seu objetivo. Nesse sentido, a qualidade universal se configura como parte inerente da ação, delimitando-a; assim sendo, a ação, enquanto possuindo uma qualidade universal – ou que visa ao universal –, não pode se dar senão sobre essa condição. Isto se deve ao fato de que, como já dissemos, a ação encontra-se conectada com uma série de circunstâncias, sendo que estas devem ser sabidas pelo sujeito, tanto quanto o que estava no seu propósito. Ao saber dessa ligação do seu fim (o propósito) com a exterioridade mesma, o agente não ignorará o conteúdo múltiplo relacionado à sua ação e, com isso, ele saberá refletir sobre este conteúdo subjetivo seu e reavaliá-lo sob a ótica da diversidade da universalidade, a qual nos fornecerá, então, a qualidade universal da ação³²¹.

Todavia, essa universalidade é vista, ainda, como simples e, portanto, não totalmente completa. Porque a sua verdadeira completude somente virá a se realizar com a concretização deste universal, o que ocorrerá na esfera da Eiticidade por meio da consubstanciação da vontade e da liberdade nas instituições e no cidadão. Também, nesse sentido, devemos nos lembrar que, quando o sujeito age, ele tem dentro de si um fim particular, e é isso que é a “alma determinante” da ação desse sujeito, o qual tem frente a si a objetividade particular³²². Esta afirmação é forte, pois garante ao sujeito o direito de ter, na realização de sua ação, a sua satisfação particular, contrariamente a algumas filosofias e doutrinas morais da época, que pregavam a pureza de intenções. De tal modo, o sujeito terá a sua particularidade cumprida de

³¹⁹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 120, (*Anmerkung*), p. 198.

³²⁰ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 121, p. 199.

³²¹ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 121, p. 199.

³²² Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 121, p. 199. Kervégan nos dirá que, aqui, seria preciso ler “universalidade objetiva”.

forma exterior, tendo, desse modo, a liberdade subjetiva determinada enquanto satisfação pessoal: eis o direito do sujeito³²³.

O direito do sujeito liga-se, portanto, com o seu propósito, isto porque o fim visado pelo agente é o seu conteúdo determinante, aquilo em direção do e pelo qual a sua vontade se move³²⁴. Para Hegel, torna-se um direito do sujeito que ele, ao atuar na exterioridade, o faça tendo para si, como seu fim, um conteúdo que lhe traga satisfação. Entretanto, enquanto intenção, o sujeito tem diante de si o universal na forma daquela consequência pela qual a sua ação será denominada diante dos outros e, por consequência, para si mesmo; em outras palavras, a intenção refere-se justamente à ação do sujeito, enquanto aspecto externo, cujo extravasamento culmina em uma denominação universal.

Assim, o sujeito que comete um homicídio ou um incêndio não visa o incêndio ou o homicídio neles mesmos: o seu fim é um outro, o qual é alcançado por um atuar que corresponde a tais denominações. “Não se faz isto pelo homicídio mesmo, e sim porque há um fim particular positivo”, mesmo que este fim particular positivo seja o prazer de matar³²⁵. Estes conteúdos, assim postos, respondem àquilo que o sujeito mesmo coloca a si como fim. Entretanto, Hegel salienta, neste adendo, que mesmo o Bem e o justo também são conteúdos do sujeito; certamente, não conteúdos naturais, mas racionais, posto pelo sujeito enquanto uma determinação sua: a liberdade convertida em conteúdo da sua vontade é, então, determinação pura de sua própria liberdade. Eis que o mais elevado em uma ação não é, para Hegel, a cisão entre a autoconsciência do homem e o mundo objetivo e, sim, que o indivíduo alcance a sua satisfação no mundo externo, ao mesmo tempo em que realiza a sua liberdade, fazendo uso da sua racionalidade³²⁶.

Dessa feita, Hegel não acredita que uma ação possa ser praticada isolando-se a particularidade. Mesmo que minha vontade atinja uma unidade entre o objetivo e minha autoconsciência, eu ainda estaria praticando uma ação em função da minha particularidade;

³²³ Ora, podemos dizer que “a vontade, em Hegel, não tem nada de etérea, mas se enraíza nas forças orgânicas das pulsões e tendências”. MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 123. Como poderemos ver Hegel não está disposto a pagar um preço tão alto pela universalidade da ação: nele, há abrigo para as satisfações particulares dos sujeitos, pois estes não se encontram “fora do mundo”, de forma que não pudessem ter direito ao seu *bem-estar*.

³²⁴ Segundo Stanguennec, o que estaria por trás dessa apreciação de Hegel, pelos conteúdos não-formais da vontade, seria o fato de que ele faz uma análise dialética progressiva da vontade, “que parte da experiência do *desejo*. A experiência mais simples e a mais comum da consciência de si, o desejo, desenvolverá progressivamente sua finalidade, cuja essência é a elevação infinita do espírito acima da natureza”. STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985. p. 191. (grifos do autor).

³²⁵ Cf. HEGEL. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 121 (*Zusatz*), p. 153.

³²⁶ Isto porque, “essa liberdade não é, evidentemente, a liberdade individual e negativa, a liberdade de se fazer o que se quiser. É a liberdade que o homem alcança ao seguir sua própria essência, a razão”. TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 123.

afinal, sou eu que quero agir certo, sou eu que coloco como meu fim, enquanto ser humano, racional, agir de acordo com aquilo que eu considero “bom”. Ou seja, mesmo que minha vontade esteja realizando um universal, ela o faz porque eu, enquanto ente subjetivo e sabedor dos meus desejos – a despeito de minha racionalidade, eu ainda sou um ente que tem apetites – coloco isto como “um interesse para mim”³²⁷.

Os seres humanos, então, agem com vistas a algum fim; a atividade humana está presente em tudo que os seres humanos tomam como seu interesse e, assim, a “liberdade da subjetividade ainda abstrata e formal” somente tem um conteúdo mais determinado enquanto ser-aí subjetivo natural³²⁸. Trata-se das necessidades, inclinações, paixões, opiniões, fantasias... Em outras palavras: a atividade humana – no sentido mais geral, compreendendo tanto a ação quanto o ato – está relacionada àquilo que os seres humanos tomam como seu fim e, nesse sentido, trata-se de um valor subjetivo para mim. A maior determinação da vontade – que ainda tem muito de formalidade e abstração – ocorrerá por meio desta minha vontade subjetiva que toma um fim como o meu objetivo. Este objetivo, por ainda termos uma vontade que carece de maior determinação, ou seja, ela ainda não está completamente concretizada, tem um caráter de “existência subjetiva natural”, que somente alcançará maior determinidade por meio da satisfação dessas necessidades, desejos, fantasias etc. Quanto à satisfação deste conteúdo de determinações particulares, nós o chamamos de bem-estar³²⁹.

A observação ao § 123 nos diz que o conteúdo da vontade natural (desejos, necessidades, fantasias...) enquanto pertencente a uma vontade refletida, aparece como um fim universal (ou seja, aquele fim querido por todos), o qual é o bem-estar ou a felicidade. “Este é o ponto de vista da relação (*Verhältnis*)...”. Ou seja, é o ponto de vista onde a vontade subjetiva do sujeito se relaciona com a objetividade do mundo. Nesse sentido, ao se relacionar com o mundo, esse

³²⁷ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 122, p. 199.

³²⁸ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 123, p. 199.

³²⁹ Na *Crítica da Razão Prática*, Kant já havia posto em relevo a diferença existente, em língua alemã, entre os conceitos de *Gute* e *Wohl* (o que não ocorre na língua latina). Em uma ação do sujeito, podemos fazer considerações acerca do seu caráter bom e mau (*Gute* e *Böse*), enquanto ação praticada, o que é diferente do bem-estar ou do mal-estar (*Wohl* e *Weh*) que esta mesma ação provoca, seja no sujeito agente, seja em um paciente. Assim, o primeiro par de conceitos refere-se a uma determinação pura da razão, enquanto que o segundo par refere-se ao nosso estado de agrado ou desagradado. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 92-106. Para o que nos diz respeito neste trabalho, optarei por utilizar, respectivamente, como tradução para esses dois termos, Bem e bem-estar. Outra opção seria traduzir ambos por “bem”, mas o primeiro em letra maiúscula e o segundo em minúscula; todavia, a percepção da diferença seria mais gráfica do que conceitual. Para *Wohl* também existe a possibilidade de se utilizar “bem-próprio”, mas este parece remeter a um caráter muito centrado na própria pessoa. Porém, o bem-próprio também corresponde ao bem dos nossos entes queridos e familiares, o que descaracteriza, nesse sentido, o bem como o seu próprio.

sujeito irá adotar um determinado comportamento (*Verhältnis*) para com este mundo, que se lhe apresenta como já dado, visando encontrar a sua satisfação própria³³⁰.

Ora, neste momento, o modo pelo qual a vontade do sujeito se comportará com o mundo dar-se-á por meio do dever-ser, o qual é fruto de uma reflexão racional do sujeito sobre a sua vontade. Autodeterminando-se a si, como vontade que reflete sobre seus conteúdos, dando a si as regras, nas quais sua ação irá se moldar para alcançar um dado fim. Quando o sujeito age, ele o faz visando alcançar algo que lhe falta, algo que ele julga útil, necessário, bom e desejável, afinal, quem quer, quer sempre algo ou alguma coisa, buscando atingir um fim que ele toma como importante para a sua própria satisfação ou daqueles por quem o sujeito zela; assim, toda a ação é interessada³³¹. Nesse sentido, o sujeito se dá seus conteúdos, cujas ligações com a vontade natural são percebidas por seus teores se concentrarem no bem-estar e na felicidade. Estes, obviamente, são conteúdos particulares, “não ainda o do pensamento que apreende a vontade na sua liberdade”, tal como Hegel nos diz³³². Isto é parte do processo mesmo de autodeterminação da vontade rumo a uma universalidade maior, afinal, o homem é um ser finito e natural e, desse modo, ele “deve partir, na sua ação, de uma consideração efetiva da sua particularidade, o eu é, aliás, o fim mesmo da finitude”³³³. Quando buscamos um objetivo por meio da ação, trata-se de um movimento em busca de algo que nos faz falta, de uma coisa que é de nosso interesse e a qual não está presente; obviamente, os móveis mais imediatos são aqueles mais naturais, os quais nos impulsionam para fora de nós através da externalização da vontade subjetiva na ação³³⁴. Para Hegel, é natural, assim, que o ser humano, por meio de seu atuar no mundo, busque a sua própria satisfação, pois esta vem a complementar a própria unidade do sujeito.

³³⁰ E dentro do mundo, estão as pessoas. “É a vontade subjetiva que deve determinar-se objetivamente. Toda ação tem um conteúdo múltiplo e os sujeitos agentes buscam, pelas ações, a satisfação de seus interesses particulares. Ora, isso os leva a subordinar, ou talvez melhor dizendo, mediar suas intenções às dos outros. No plano da intersubjetividade, o particular refere-se ao universal. É por esta via que as máximas das ações dos indivíduos são universalizáveis. Não se trata de uma forma pura, mas de conteúdos que se determinam”. WEBER, Thadeu. Formalismo e liberdade em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, vol. 41, nº 164, p. 671-679, dez., 1996. p. 675.

³³¹ Cf. BRESOLIN, Keberson. Kant e Hegel: uma discussão sobre o formalismo. *Intuitio*, Porto Alegre, vol. 1, nº 2, p. 150-170, nov., 2008. p. 164.

³³² HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 123 (*Anmerkung*), p. 200.

³³³ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 113.

³³⁴ Em outras palavras, “o sujeito é atividade da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo”. HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 475, p. 272.

3.3.2. Direito da particularidade: o conteúdo da vontade

Ao recolocar a vontade do sujeito sob a perspectiva de uma consideração da sua particularidade, Hegel está reintroduzindo o conteúdo dentro da vontade. O que o autor tem em mente, refere-se ao fato de que o homem, enquanto ser finito e vivente nesta realidade finita, “tem o direito de converter suas necessidades em fins”³³⁵. Assim, longe de submeter-se a um isolamento do seu ser natural, o homem tem o direito de ter a sua satisfação enquanto tal, pois ele não se encontra isolado desta sua naturalidade.

Se a ação moral não tem meios de satisfazer a sua própria particularidade, ela cai na pura indeterminação de uma universalidade que só se quer “universalmente”; universalidade esta que não tem nenhum domínio sobre a particularidade do mundo e dos homens³³⁶.

A exigência de que a ação seja pura, livre de qualquer determinação subjetiva ou mesmo de qualquer satisfação que não atenda exclusivamente aos fins da razão universal, não é aceita por Hegel; ou seja, Hegel não está disposto a compartilhar de uma espécie de “racionalismo moral”, que consistiria em se afirmar a razão como única causalidade da moral³³⁷. Hegel, então afirma, em relação a esta forma de se caracterizar a moral que se tratam de “afirmações vazias do entendimento”; não se pode excluir da ação do sujeito a sua subjetividade e o seu interesse, pois o “sujeito é a série de suas ações”³³⁸. Nesse momento, podemos encontrar uma correspondência entre o agir do ser humano e a atividade do espírito, pois, como vimos, o espírito também é ato puro e, nesse sentido, ele se expressa e é expresso na e pela sua própria atividade, também o ser humano será visto – e julgado – pelas suas ações. Em outras palavras, a ação, o atuar do sujeito deixa entrever a sua personalidade, o seu caráter, o seu ser próprio para os outros. E, na verdade, da interioridade de qualquer sujeito, nós somente podemos saber por meio de um outro algo, que não esta interioridade mesma. “Logo, a ação torna-se critério para determinar o que é o sujeito”³³⁹.

Podemos perceber, desse modo, dois lados relativos à percepção do atuar humano: primeiro, o sujeito tem de se reconhecer em seus próprios atos (saber e querer, ou seja, o

³³⁵ HEGEL. *Filosofia del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 123 (*Zusatz*), p. 155.

³³⁶ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 111.

³³⁷ Aqui, podemos ter em mente a filosofia moral kantiana, pois “Kant rechaça o sentimento, a inclinação, a virtude. Mas a inclinação, o sentimento, a paixão e, também, a atitude, a virtude em seu sentido etimológico, o interesse constituem a *força* moral. Se se quer seguir falando assim, pode-se dizer que a razão esclarece o sentimento e o eleva à sua verdade, mas por sua vez, o sentimento move a razão”. ARANGUREN, José Luis. *Filosofias racionalistas, filosofias noéticas y Kant*. In: GUIÓSÁN, Esperanza (Coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 27.

³³⁸ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 124, p. 201.

³³⁹ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 114. Ou, talvez, seja o caso de dizer, não o que é o sujeito, mas quem é o sujeito. Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 192.

reconhecimento e a vontade devem estar presentes na ação do sujeito), por intermédio do discernimento³⁴⁰; segundo, na ação, o sujeito irá expor-se aos outros sujeitos, demonstrando o seu valor, pois “se elas [as ações] são uma série de produções sem valor, a subjetividade do querer é ela também sem valor, se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, a vontade interna do indivíduo é também”³⁴¹. Ou seja, o indivíduo terá tanto valor quanto as suas ações tenham e essas ações serão frutos da subjetividade do querer. Isto é, quando Hegel admite que os sujeitos devam ter a sua satisfação subjetiva, por meio de conteúdos particulares desejados, que são colocados como fins de suas ações, ele, ao mesmo tempo, percebe que, estes mesmos sujeitos estarão, então, exteriorizando a sua própria interioridade. Desse modo, quando Hegel identifica “o *ser* do sujeito moral e ‘a série de suas ações’, ele apenas destaca o fato do que o sentido destas ações lhe é conferida por um projeto subjetivo particular”³⁴².

A realização de fins sempre terá um elemento subjetivo, porque o móbil da ação é sempre posto pelo indivíduo como seu fim, seu objetivo e, assim, fica, de certo modo, preso a uma subjetividade da vontade deste sujeito. Agora, o sujeito tem o direito de encontrar na realização de uma atividade, a sua realização enquanto subjetividade; em outras palavras, “o sujeito se constitui, assim, nas suas ações particulares e no ser-aí exterior do seu resultado, em que ele deve poder reconhecer a sua subjetividade”³⁴³. O seu querer é, de forma mediada, atendido e a sua satisfação não consistirá num fim que ele vê como externo a si. Ao mesmo tempo, cabe ressaltar que apenas a satisfação subjetiva do indivíduo não basta, porque então estaríamos rebaixando as ações à pura satisfação de seus desejos. Não se trata disso. A ação consistirá num fim visto como universal, mas que foi querido pelo sujeito, que colocou este fim universal na sua subjetividade, como meta de sua ação, tornando este fim universal parte sua e, portanto, também de certo modo, um fim subjetivo.

Ora, para Hegel, mesmo uma possível “contaminação” da vontade, por conteúdos advindos da natureza humana em suas expressões de sentimentos e tendências, não invalida, *a*

³⁴⁰ Cf. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 99. Obviamente, estas também são condições para a responsabilização, sem esquecermos que o saber abrange o conhecimento da “natureza universal da ação”, conhecimento este que incluirá contingências mais ou menos determináveis pelo sujeito.

³⁴¹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 124, p. 201.

³⁴² KERVÉGAN, J.-F. In: HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Remarque 1, p. 201. (grifo do autor).

³⁴³ MÜLLER, Marcos Lutz. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Vol. 3. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. p. 154.

priori, esta mesma ação³⁴⁴. Entretanto, não nos enganemos: Hegel não está defendendo uma filosofia do tipo subjetivista, onde o atuar do sujeito é medido exclusivamente pelos seus sentimentos; nem a paixão, nem a formalidade da lei podem ser excluídas da motivação subjetiva do sujeito.

A evocação de fins universais válidos em si e para si, sem levar em conta os fins subjetivos, apresenta-se tão falsa quanto a posição utilitária que percorre apenas interesses pessoais sem considerar a universalidade. O princípio da modernidade incorre em grave erro ao privilegiar a unilateralidade da particularidade, olvidando a necessidade do universal. Entre a particularidade do sujeito e a universalidade da vontade moral não pode prevalecer a relação de exclusão (ou isso ou aquilo) do entendimento³⁴⁵.

Se tomarmos estes pontos de vista como antagônicos, a vontade se torna presa de uma contradição irreconciliável entre conteúdos que, na verdade, são essenciais para a formação de uma vontade livre. Para Hegel, “a vontade natural pertence ao conceito da vontade e a categoria de ‘bem-estar’ visa precisamente a explicitar esta relação”³⁴⁶. Não se pode ignorar este lado da vontade, pois ele é parte daquilo que a vontade é. Desse modo, “a categoria do ‘bem-estar’ (*Wohl*) atualiza a vontade natural numa vontade própria do entendimento que afirma o direito de cada indivíduo satisfazer a sua particularidade”³⁴⁷. Ora, mas é necessário perceber que “este princípio da particularidade é, então, agora, um momento de oposição e ele é também, ao menos, tão idêntico quanto diferente do universal”³⁴⁸.

O bem-estar individual se coloca, então, ao lado de outras determinações igualmente importantes para a vontade livre, como por exemplo, aquelas que obedecem a um critério universal, tal como o dever-ser. Isto quer dizer que o direito da particularidade, ou o direito da liberdade subjetiva, é apreendido, por Hegel, como fazendo parte da estrutura da vontade livre, direito este, colocado, inicialmente, pelo cristianismo, mas que tem seu desenvolvimento mais arranjado com o advento da sociedade e do Estado modernos. Dessa maneira, o elemento subjetivo, atualizado por meio de um conteúdo particular, representado pelo bem-estar é, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre si – e, nesse contexto, apresenta-se como infinito – e, também, está em relação com a vontade em si – o universal. Quando este conteúdo particular, refletido sobre si, volta-se para a realidade externa, tendo como fundamento a vontade em si, ele se torna o bem-estar dos outros. Esse bem-estar dos outros

³⁴⁴ “Nada de grande foi levado a termo sem paixão, nem pode ser levado a termo sem ela. Só uma moralidade morta, ou mesmo, muitas vezes, hipócrita, se desencadeia contra a forma da paixão enquanto tal”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 474 (*Anmerkung*), p. 271.

³⁴⁵ RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 98.

³⁴⁶ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 113.

³⁴⁷ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 113.

³⁴⁸ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 124, p. 201.

pode ser facilmente compreendido se tomarmos a perspectiva de que os seres humanos não vivem de forma isolada e, então, tem um interesse que aqueles que fazem parte de suas relações também usufruam da sua própria satisfação³⁴⁹.

Contudo, o bem-estar pode ter também um caráter vazio, se tomado como bem-estar de todos³⁵⁰. O bem-estar particular tem uma relação com o universal enquanto consiste em estar refletido sobre si. Se colocarmos este bem-estar enquanto refletido como um princípio, teremos o bem-estar dos outros e, num aspecto mais completo, porém vazio, o bem-estar de todos. Ora, o bem-estar de todos é vazio porque não parece que haja um único conteúdo para validar tal afirmação. Trata-se de uma presunção do entendimento, o qual julga poder transformar um conteúdo puramente particular, em um universal em si e por si, sem qualquer mediação da razão. Isto porque o bem-estar de todos seria o ponto de coincidência entre a satisfação dos interesses de todos os particulares enquanto unidades atomizadas; entretanto, tal não é possível se este ponto de coincidência for tomado sem uma mediação da razão e por intermédio da vontade em si que se voltará para a universalidade ainda abstrata do dever-ser. Além disso, os conteúdos que seriam necessários para o bem-estar de todos acabariam por entrar em conflito, acabando por não responderem adequadamente àquilo que é o universal.

Todavia, o bem-estar dos outros não deve, por não poder ser legado a todos, ser excluído das considerações acerca dos atos humanos. Chega mesmo a se constituir como parte do direito da realização da subjetividade humana³⁵¹. Ao mesmo tempo, cabe ressaltar que esta procura pelo meu bem-estar e o dos outros não pode justificar uma ação “injusta”, porque a minha particularidade configura-se em um direito somente na medida em que sou “livre”³⁵². O fundamento desta crítica hegeliana aos atos injustos, pretensamente justificados pela felicidade e/ou contentamento do sujeito, encontra-se no fato de que estes atos não estão de acordo com o princípio da liberdade: atos injustos ferem a liberdade, especialmente a dos outros³⁵³. Isso quer dizer que a liberdade é um fundamento substancial para a subjetividade humana e, sendo assim, a prática de atos injustos, sob a alegação do bem-estar (meu e/ou de outros), não pode ser fundamentada, pois fere um princípio básico de qualquer subjetividade.

³⁴⁹ “O ‘bem-estar de outrem é particular, pois consiste na satisfação das suas pulsões, desejos e carecimentos, só interessando-se por si, entretanto, o seu *direito* ao ‘bem-estar’ torna-se universal, pois o ‘sujeito’ *reconhece-se* como igual a outrem”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 115.

³⁵⁰ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 125, p. 202-203.

³⁵¹ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 125, p. 203.

³⁵² Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 126, p. 203.

³⁵³ Cf. KERVÉGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF. p. 34-35.

Ou seja, a minha intenção moral (a de provocar o bem-estar) não justifica, nem me desresponsabiliza do fato de cometer uma injustiça, porque o ato injusto fere um fundamento do direito da subjetividade, a saber, fere a liberdade. Atos injustos consistem, nesse contexto, justamente em ferir ou coibir a liberdade, que é princípio substancial³⁵⁴. Aliás, Hegel insiste nesse ponto a respeito da intenção moral: ela não deve servir para fundamentar ou desresponsabilizar aquele que comete um ato injusto. O autor chega a se referir a isso como “um dos princípios mais corruptos de nossa época”, porque acaba por “converter ao entusiasmo interior e ao sentimento, ou seja, a *forma* da particularidade enquanto tal, no critério do que é justo, racional e superior”³⁵⁵. Dessa maneira, a subjetividade acaba por se restringir ao suposto “bom coração”, que fez o que fez pelo seu bem ou de alguns outros. Entretanto, isso acaba por subverter os conceitos de justiça, racionalidade e superioridade, tornando tudo demasiadamente relativo³⁵⁶. Além do mais, deve ter-se em conta que o sujeito é parte de um todo maior que irá consubstanciar-se totalmente – enquanto Espírito Objetivo – no Estado e é nele que figurará a imagem do universal. Dessa maneira, mesmo deixando clara a sua posição acerca dos conteúdos da vontade e de sua satisfação, Hegel não espera que o pensamento se torne um lugar onde “o conceito de verdadeiro, as leis do ético, também não são mais do que opiniões e convicções subjetivas, e os princípios mais criminosos, enquanto *convicções*, são colocados em igual dignidade com aquelas leis”. Isto é, “quaisquer objetos, por mais despojados e particulares, e quaisquer matérias ainda mais insignificantes, são colocadas em idêntica dignidade com aquilo que constitui o interesse de todos os homens que pensam e com os vínculos do mundo ético”³⁵⁷.

³⁵⁴ Nesse sentido, pode-se dizer que Hegel toma a liberdade como valor universal, como direito absoluto, enquanto que Kant toma como critério das ações a sua não-contradição com o que é estabelecido pelo direito. Ou seja, para Kant, a questão do direito se impõe como um conceito meramente abstrato e, como tal, não deve suportar em si a contradição. Para Hegel, o direito deve poder suportar a contradição, porque ele deve se colocar concretamente e, a concretude é feita por meio das contradições. Conferir: KANT, Emmanuel. *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Oeuvres philosophiques III. Tours: Gallimard, 1986.

³⁵⁵ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 126 (*Anmerkung*), p. 203. (grifo do autor).

³⁵⁶ O “bom coração” traz uma relatividade extrema, ao afirmar que “o verdadeiro mesmo não poderia ser conhecido, mas que este seria aquilo que cada um deixa *erguer-se do seu coração, ânimo e entusiasmo* sobre os objetos éticos, especialmente sobre o Estado, o governo e a constituição”. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Préface, p. 76. (grifos do autor). Dessa maneira, Hegel não está disposto a levar os conteúdos da subjetividade até o abismo representado pelo subjetivismo. “Trata-se, portanto, da crítica de uma subjetivação radical do ético, onde alguém faz valer os fins, as inclinações e os interesses particulares, acima do espírito universal. Ora, tal crítica hegeliana para com a subjetivação extrema do ético, além da que se refere à inadmissibilidade de justificar tudo só com boas intenções na esfera da ação, é amplamente retomada, por Hegel, no § 126, na parte da Moralidade, da *Filosofia do Direito*”. KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de liberdade de imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2007. 200 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 113.

³⁵⁷ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Préface, p. 82-83. (grifos do autor).

Ora, a partir do que acima foi explicitado acerca da intenção, podemos dizer que, “como regra geral vale o princípio de que a intenção de procurar meu bem-estar e o dos outros não pode ser motivo para agir contra o direito. Mas, há um caso específico a ser considerado, que é o ‘direito de emergência (*Notrecht*)”³⁵⁸. Isso ocorre quando o direito, enquanto esfera menor em efetivação da concretude da liberdade, coloca-se em contraposição com a “particularidade dos interesses da vontade natural”, sintetizada enquanto vida que se impõe³⁵⁹. Não se trata de sentimento, mas sim de um raciocínio extremamente importante ao lembrar que, embora a propriedade seja necessária ao próprio desenvolvimento da pessoa e, desse modo, embora ela deva ser protegida, a vida do ser humano é preponderante nos casos em que existir um dilema entre a propriedade e a vida. O que se quer dizer com isso é que a vida, a sobrevivência humana estará sempre acima do que se considera direito; pois ao negar a vida a um sujeito, estamos negando a totalidade de sua liberdade³⁶⁰. O crime – por exemplo, numa situação onde ou é a minha vida ou a de outro, onde eu roubo um pão porque disso depende a minha sobrevivência – continua sendo um crime, todavia ele não deve ser equiparado a um simples roubo ou um assassinato. A preponderância da vida sobre o direito, consiste na manutenção da liberdade.

Então, “as situações de miséria e emergência revelam a finitude e, portanto, a contingência do direito e do bem-estar”, mostrando a insuficiência de ambos os critérios – um universal abstrato e outro particular concreto – para a decisão das balizas pelas quais uma ação deve se guiar³⁶¹. As situações onde a necessidade se faz presente são expressão, então, da contingência e da estreiteza, as quais estão submetidas a essa excepcionalidade de situações, demonstrando, então, a escassez do critério do direito abstrato³⁶². Isto pode ser

³⁵⁸ WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 91.

³⁵⁹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 127, p. 204.

³⁶⁰ Cf. HEGEL. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. § 127 (*Zusatz*), p. 159.

³⁶¹ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. §128, p. 205.

³⁶² É no direito de emergência que encontramos um momento onde o dever-ser como critério de decisões e da aplicação de máximas sofre um duro golpe. A universalização de uma máxima por meio do dever-ser nem sempre é a decisão mais adequada, principalmente se levarmos em conta as situações de exceção. Essas situações se configuram de tal maneira que a escolha fica entre um princípio do direito e a própria necessidade da vida. De tal sorte que, o problema que incomoda o leitor ao se deparar com o exemplo de um texto como *Sobre um pretensão direito de mentir por amor a humanidade* é o da universalização plena da máxima segunda a qual não se deve mentir – não posso mentir porque a universalização de uma máxima em contrário destruiria a instituição da verdade. Ora, o que é contra intuitivo reside no fato de que existem situações de excepcionalidade, onde o que é direito não corresponde exatamente ao que é de Direito. Cabe, então, a nossa racionalidade a sensibilidade de perceber quando essas são o caso (RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 49-50). Ora, que tipo de pessoa sou eu que não envido esforços na tentativa de evitar um ato injusto? Posso realmente entregar alguém à morte porque mentir não é universalizável? A racionalidade humana deve, é certo, ter maioria e, neste sentido, ela deve ser capaz de perceber as exceções às regras. Essas exceções, de acordo com a autonomia que a razão nos concede, devem ser encaradas pelo que são: exceções, não a regra. Nesse sentido, ousar afirmar que seguir o dever pelo dever pode culminar numa forma de menoridade, onde posso facilmente deixar de pensar, submetendo meu juízo à fórmulas

verificado durante as situações de miséria e calamidade, pois nesses momentos, o direito e o bem-estar não são uma universalidade. Isto porque, como vimos tanto o bem-estar, quanto o direito não podem ser considerados (isoladamente) os únicos critérios para a resolução da dialética da ação – o bem-estar, porque nele pode-se cair no subjetivismo (o “bom coração”), e o direito abstrato, porque ele é insuficiente diante das situações de emergência. Seria desse modo que a passagem da intenção e do bem-estar ocorreria para a do Bem e da consciência moral. Assim como o crime – negação – e a punição – negação da negação – efetuam a passagem do Direito Abstrato à Moralidade, as situações de “direito de emergência” efetuariam a passagem da intenção ao Bem. A intenção, nos momentos de emergência, visa à manutenção do direito mais fundamental do ser humano: o direito à vida³⁶³.

Todavia, esse direito pode vir a ferir a esfera do Direito Abstrato e, mesmo, a esfera da Moralidade. Nesse sentido, é necessário que surja algo mais universal que a mera intenção do sujeito – que, ainda assim, está presa à internalidade dele. Esse “universal maior” irá aparecer sob a forma de “Bem”. O Bem é sempre algo que se projeta de dentro do sujeito para fora, atingindo e tocando as outras pessoas. O Bem não é algo que pertença eminentemente à interioridade do sujeito, embora aí nasça; ele se propaga para fora desse sujeito, buscando atingir o maior número possível de pessoas.

3.4. O BEM: UNIDADE DO DIREITO ABSTRATO E DO BEM-ESTAR

Por meio do direito de emergência, se tornou evidente que a subjetividade é, “fundamentalmente, o ser-aí da liberdade”³⁶⁴. Nesse sentido, esta subjetividade deve, além de buscar a sua própria satisfação, encarar a si como ser-posto da Idéia de liberdade; para que

prontas como não matar, não roubar, não mentir... Isso para não entrar no mérito da validade da sustentação de um dever absoluto que pode culminar com “ações mais imorais do que se abríssemos uma simples exceção ao dever moral (cf. para esse último aspecto RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 52-53)”. Poderíamos mesmo dizer, nesse sentido, que efetuamos uma ação legal ao não mentir, todavia, o resultado do meu respeito pelo dever culminaria num ato imoral cometido por outro; se é certo que não é propriamente eu que cometo o ato do assassinato, é também fato que, ao dizer a verdade ao criminoso, estava no meu saber o que ocorreria e estava no meu querer não desejar isso. Assim, Hegel nos diz: “O sujeito *deve* ser a dialética que *decide* uma combinação de deveres com exclusão dos outros, e portanto com [o] suprasumir desse valor absoluto”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 474, p. 293.

³⁶³ Podemos dizer que, a pedra de toque desta seção, consiste num longo argumento a favor do conteúdo da vontade. Obviamente, isto prepara o terreno para uma crítica mais próxima à filosofia moral kantiana e ao conceito vazio do dever pelo dever. De forma geral, a crítica hegeliana a Kant é a seguinte: “a autonomia kantiana permanece uma autonomia formal, na medida em que *ela é vontade de autonomia fora de todo o conteúdo objetivo*. [...] A vontade deve e, então, pode querer apenas a forma da universalidade da lei, ela não deve e não pode determinar um conteúdo necessariamente concreto e particular”. STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985. p. 189. (grifos do autor).

isso ocorra, a subjetividade deverá buscar uma determinação mais universal de si do que aquela dada pela intenção. Então, “o Bem é a *idéia* enquanto unidade do *conceito* de vontade e da vontade *particular*”³⁶⁵. Por estas palavras de Hegel, é possível dizer que o Bem se torna uma das formas pelas quais a *Idéia* se apresenta³⁶⁶. Nesse caso, o Bem será *Idéia* na sua unidade entre o conceito de liberdade – que será apenas em si e universal – mais a vontade particular – que é, agora, para si, mas cujo conteúdo ainda se refere à particularidade do sujeito. O Bem, no seu lado da vontade particular, busca, através das mediações pelas quais a vontade passou, recolocar a unidade entre o Direito Abstrato, o bem-estar e a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior subsistente apenas por si. Estes elementos estarão contidos e conservados no Bem, e nele, não podem existir independentemente; o que é negado a eles é a sua existência exterior. Desse modo, o Bem é uma *idéia* que tem a universalidade do conceito da vontade e a vontade particular, “cujo teor constitui tanto o direito quanto e bem-próprio (*Wohl*)”; ou seja, pode-se afirmar que tanto o direito quanto o bem-estar encontrarão seu fundamento último e determinação no conceito de Bem³⁶⁷.

Nesse contexto, o bem-estar somente terá validade enquanto universal em si, ou seja, somente segundo a liberdade. O bem-estar precisa, portanto, de uma esfera universal para lhe dar respaldo; essa esfera universal é o direito que, todavia alcança seu conteúdo no bem-estar dos sujeitos. Isto quer dizer que, o conceito de Bem visa abarcar uma extensão que o conceito de bem-estar não pode; todavia, nesse sentido, não é demais lembrar que o Bem estará sempre tendo como seu princípio o bem-estar particular, cujo sentido para o Bem não será mais colocado no “ser-aí da vontade singular particular” – ou seja, da vontade enquanto apresentação do bem-estar desse sujeito e daqueles ao seu redor –, mas segundo o conceito de liberdade, tornando-se um universal em si. Isto se dará pela mediação das vontades subjetivas e suas interconexões as quais terão como objetivo, não limitar, mas completar aquilo que seja

³⁶⁴ GRANDJEAN, Antoine. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003. p. 514.

³⁶⁵ Cf. HEGEL. Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: II Parte – A Moralidade, 3ª seção – O Bem e a Consciência Moral. Tradução de Marcos Lutz Müller. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 129, p. 42. Ora, apenas denominado de “A Moralidade, 3ª seção”.

³⁶⁶ “A especificação do Bem que a ação deve perseguir nas duas modalidades introduzidas por Kant, de *das Wohl*, isto é, de um bem-estar material e *das Gute*, isto que é Bem em si, idêntico com isto que é moralmente bom, confirma que o objetivo que Hegel tem em mira nesta seção seja uma crítica radical à concepção moral kantiana, que tem nessa distinção, um dos seus pontos de força”. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e Struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 88. Assim, Hegel retoma a distinção kantiana, mas não com o objetivo de opor ambos os conceitos em uma relação impossível de ser mediada, mas visando demonstrar a sua necessária relação; este é, mais especificamente, o assunto do § 130.

³⁶⁷ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 129, (*Zusatz*), p. 42.

o Bem, “com o intuito de que o bem-estar de cada um converta-se em um direito próprio de todos”, sem, contudo, retroceder ao puro ser-*ai*³⁶⁸.

A “medida” do Bem, por assim dizer, tem uma determinação mais intuitiva quando colocamos o bem-estar em relação ao Direito e, este, em relação àquele: “o bem-próprio (*Wohl*) não é um Bem (*Gutes*) sem o Direito (*Recht*). Do mesmo modo, o Direito não é o Bem sem o bem-próprio”³⁶⁹. Ou seja, a fixação do Bem apenas no aspecto particular, ou apenas no aspecto formal não é capaz de constituir, de fato, aquilo que Hegel imagina como sendo o Bem; o bem-estar conduziria os indivíduos a um isolamento tal, que qualquer sociedade poderia se perder numa espécie de “estado de natureza”, ao mesmo tempo, a justiça a qualquer preço, ignorando a satisfação da subjetividade, acaba não cumprindo seu papel de mediação entre vontades proprietárias. Assim, Hegel nos diz que “o Bem enquanto é a necessidade de ser efetivamente real por meio da vontade particular e constitui ao mesmo tempo, a substância desta última, tem um *direito absoluto* frente ao Direito Abstrato da propriedade e aos fins particulares do bem-estar”³⁷⁰. Ou seja, o Bem, enquanto idéia, somente pode vir a se efetivar por meio das concretizações do sujeito; o Bem não pode materializar por si só, ele é dependente, desse modo, do mundo no qual ele possa realizar-se e no qual ele possa ser efetivo e atuar. Entretanto, isso não quer dizer que ele esteja submetido à realidade, tal como ela se apresenta, pois o Bem tem um “direito absoluto” face ao direito abstrato e aos fins particulares, pois, “cada um desses momentos, enquanto é distinto do bem, tem validade somente na medida em que é conforme a ele e a ele está subordinado”³⁷¹.

Assim, as ações praticadas pelo sujeito encontram no Bem o essencial para a sua vontade subjetiva e, essa vontade, somente terá valor se concordar este. Desse modo, na vontade subjetiva o seu discernimento (*Einsicht*) e sua intenção (*Absicht*) devem estar de acordo com o Bem³⁷². Todavia, devemos fazer atenção para o fato de que o Bem ainda é uma idéia abstrata, ou seja, ele não surge imediatamente de forma concreta. O Bem se coloca como um “roteiro” a ser seguido “permanecendo ainda interior à esfera subjetiva do sujeito”³⁷³. E, sendo assim, a vontade, a intenção e a própria dignidade da ação somente estarão se comportando de acordo com o Bem, pois este ainda não está concretizado de forma que as atividades humanas pudessem se pautar por sua concretude verdadeira³⁷⁴. Como já foi

³⁶⁸ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 119.

³⁶⁹ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 130, p. 42.

³⁷⁰ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 130, p. 206.

³⁷¹ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 130, p. 43.

³⁷² Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 131, p. 43.

³⁷³ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 119.

³⁷⁴ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 131, p. 206.

referida acima, a palavra alemã empregada por Hegel também nos fornece um ponto de vista complementar: se tomarmos *Verhältnis* como “comportamento”, teremos que o indivíduo deve se comportar conforme o Bem³⁷⁵. Ora, “se comportar conforme” quer dizer que não se promove o Bem concretamente, mas se age de acordo com certa imagem, que, todavia, se coloca como devendo ser o substancial seguido pela vontade subjetiva, “pela qual ela *deve* fazer dele [o Bem] um fim e consumá-lo”³⁷⁶. Isto porque, neste momento da Moralidade é insuficiente, pois, “se o Bem é a liberdade realizada, ele não é ainda a liberdade *efetiva*”³⁷⁷. Essa efetividade deverá ser posta por meio das instituições, que nada mais são do que a segundo natureza humana em sua plenitude, a essência humana colocada de forma concreta. O Bem está só “*no pensar e mediante o pensar*” do sujeito: aqui, o Bem é a substancialidade e a universalidade da essência da vontade no seu princípio³⁷⁸. Então, o Bem ainda, de fato, não é efetividade, pois não basta que ele esteja na essência da vontade, é preciso que ele se apresente na existência, isto é, como unidade do exterior e do interior³⁷⁹.

A vontade subjetiva tem o direito de que aquilo que ela considera como válido seja tomado, por essa mesma vontade subjetiva, como o bom³⁸⁰. Mas, por outro lado, enquanto essa ação é algo que se imiscui na realidade objetiva, ela deverá se submeter a uma avaliação a respeito do seu valor. Desse modo, o sujeito tem o direito de achar que a sua ação é boa, todavia a contrapartida é que essa mesma ação poderá vir a ter um julgamento diferente no que se refere ao seu valor na objetividade externa³⁸¹. Ora, o direito que o sujeito tem de julgar sua ação como boa radica-se numa determinação subjetiva – onde é o sujeito que discernirá o que é racional – e, por isso, meramente formal. Trata-se, no sujeito agente, daquilo que concerne “à sua formação subjetiva particular”; entretanto, “o que eu exijo para a satisfação da minha convicção acerca do Bem, do permitido ou não-permitido de uma ação [*Handlung*]

³⁷⁵ “Pode-se introduzir assim este conceito. Nós partimos, aqui, ainda da noção da vontade como causa de um *comportamento* voluntário”. Assim, podemos dizer que um comportamento é reflexo de uma vontade livre. DESCOMBES, Vincent. L’action. In: KAMBOUCHNER, Denis (dir.). *Notions de philosophie, II*. Paris: Gallimard, 1995. p. 128. (grifo meu). O uso de *Verhältnis* como relação e comportamento já foi tratado quando falamos sobre a propriedade e, depois, sobre a diferenciação entre ato e ação. Cf. acima.

³⁷⁶ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 131, p. 43.

³⁷⁷ GRANDJEAN, Antoine. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003. p. 516.

³⁷⁸ Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 132 (*Anmerkung*), p. 44.

³⁷⁹ Cf. HEGEL. *Science de la Logique II*. Paris: Aubier, 1947. p. 180.

³⁸⁰ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 132, p. 44.

³⁸¹ “Se a vontade deve reconhecer na objetividade o que se determina como ‘bom’, ela deve ao mesmo tempo reconhecer os direitos desta objetividade”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 121.

e, portanto, acerca da imputabilidade a esse respeito, não prejudica em nada ao *direito da objetividade*”³⁸².

Este direito da objetividade diz respeito, justamente, à ação, porque a ação, como vimos, coloca uma alteração no mundo efetivo, isto é, a ação leva a uma alteração que deve existir no mundo efetivo; ao se submeter a tal situação, nesse sentido, a ação quer ser reconhecida e ela terá de ser em princípio conforme esse mundo efetivo. Esse princípio acaba por ser muito útil no Estado, por exemplo. Lá, vale o que é de Direito, o que se configura como legal e, o discernimento, dirá respeito, precisamente, ao conhecimento da ilegalidade e da legalidade; o lado formal e a contingência do discernimento são, então, retirados, por meio dos costumes universais do Estado e da publicidade das leis, do sujeito que os tinha na sua base moral. Com isso, o sujeito acaba por ver a sua vontade subjetiva “formada”, de tal modo que as situações em que suas ações podem ser ditas não-puníveis, tornam-se mais escassas e concernentes a casos específicos, tais como os vistos no parágrafo 120, da *Filosofia do Direito*.

Retomando a questão, sob o aspecto da vontade subjetiva que, ainda, busca a sua determinação ulterior, o Bem aparece sob o aspecto da obrigação, do que deve ser feito, da linha de ação a ser seguida. Assim, o Bem tem como tarefa produzir o real, mas essa produção do real, pelo Bem, acaba por fixar-se no propósito do sujeito agente, devido à sua abstração, o que joga o agente na busca da efetividade, sob a qual, no seu propósito, o sujeito o sujeito não encontra mais que uma determinação que diz que ele deve seguir o dever; entretanto, tal definição não lhe diz como isso deve ser feito, ou melhor, não lhe diz o que, de fato, deve ser feito. “A insuficiência da moral repousa, com efeito, sobre o fato de que o que ela coloca como possível não foi ainda verificado praticamente”³⁸³. Nesse sentido, o Bem acaba sendo a “essencialidade universal abstrata”, aquilo que se configura como o dever (*Pflicht*)³⁸⁴. Nessa resolução da vontade, a ação tende a cumprir o dever pelo dever.

3.4.1. O dever-ser moral: objetivação abstrata e interna da vontade

Surge então, a questão de se saber no que concerne, então, a obrigação (*Pflicht*)? Hegel nos responderá que, nesse momento, se trata de “atuar conforme o direito e preocupar-se com o bem-estar, tanto o próprio como em sua determinação universal, o bem-estar dos

³⁸² HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 132 (*Anmerkung*), p. 45. (grifos do autor).

³⁸³ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 120.

³⁸⁴ Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 133, p. 47.

demais”³⁸⁵. Entretanto, ao afirmar isso, notamos a carência de uma determinação mais precisa acerca daquilo que deve ser feito. Sensatamente, a vontade subjetiva agora sabe que a sua ação deve ter uma determinação objetiva e autônoma, onde ela decida o que deve fazer³⁸⁶. Todavia, o dever não fornece nenhum conteúdo, a autonomia do sujeito apenas lhe lega uma universalidade que, entretanto, enquanto tal é abstrata, não dizendo respeito a um conteúdo específico. Ora, em que medida eu posso agir conforme o direito, dado que existem situações em que agir conforme o direito não significa agir de forma correta? Procurar o bem-estar, meu e dos outros significa fazer, exatamente, o quê? Estas são questões que se colocam a todo e qualquer agente, quando da sua reflexão sobre o seu atuar e sobre qual é a forma correta de se agir em uma dada situação em que se objetiva um dado fim. O que está em jogo, aqui, em outras palavras, “é o problema da oposição do Bem indeterminado e do conteúdo necessariamente determinado da ação enquanto tal”³⁸⁷.

Todavia, dentro do conceito de dever, estas determinações não estão contidas, ou seja, o dever não é um conceito que nos dê seus conteúdos, a obrigação é apenas uma forma que nos diz com o que deveríamos preenchê-la³⁸⁸. Assim, em outras palavras, Hegel nos diz que “a consciência-de-si [*Selbstbewußtsein*] sabe o dever [*Pflicht*] como a essência absoluta. Só está ligada pelo dever, e essa substância é sua própria consciência pura [*reines Bewußtsein*], para a qual o dever não pode assumir a forma de algo estranho”³⁸⁹. Ora, quando o sujeito sabe o dever e o tem como sua essência, esse dever é colocado de forma absoluta – porque essa é a forma que ele assume – impedindo a colocação de algo estranho, isto é, o dever, ao se pôr na sua pureza, não pode assumir qualquer outra determinação que não compartilhe dessa pureza: então, nenhum conteúdo pode-lhe ser atribuído.

Se o dever-ser aparece “privado de determinação”, isso quer dizer que a ação do sujeito, por ele mediada, também carecerá de determinação. Desse modo, toda a determinação alcançada pelo sujeito, “mediante o pensamento da autonomia infinita da vontade” encontra-se enclacrada e emperrada em uma contradição infinita: por um lado, a sua vontade subjetiva, que, visando o Bem, tem de seguir o dever-ser; por outro lado, este mesmo dever-ser, que se impõe como puro, joga para fora de si todo o conteúdo que, em última instância, é aquilo pelo qual o sujeito age. Hegel reconhece o mérito da filosofia kantiana em colocar “a

³⁸⁵ HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 134, p. 206.

³⁸⁶ “É o mérito e o ponto de vista elevado da filosofia *kantiana* no domínio prático, ter salientado a significação do dever (*Pflicht*)”. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 133 (*Zusatz*), p. 47.

³⁸⁷ GRANDJEAN, Antoine. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003. p. 520.

³⁸⁸ Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 135, p. 48.

pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever” e que isto seja um “fundamento sólido” e o ponto de partida da razão pura prática, todavia, a relação desse dever-ser com a realidade do mundo, através da ação se torna claudicante³⁹⁰. Porque, como vimos, “o que é mais universal vem a ser o mais abstrato, sendo a ação, portanto, a exigência de um conteúdo particular e a realização de um objetivo determinado, o que a abstração do dever é incapaz de fornecer”³⁹¹.

Ainda segundo Hegel, temos que fazer atenção para o fato de que essa pureza do dever-ser não existe verdadeiramente, pois todas as nossas obrigações estão baseadas em um desenvolvimento histórico-social, sendo, dessa forma, dependentes de um conteúdo que nos foi legado ao longo do tempo³⁹². Destarte, a pretensa ausência de contradição, que garantiria ao dever-ser a sua pureza não é critério suficiente, pois, segundo Hegel, é perfeitamente pensável uma sociedade que não se baseie nos valores que temos, os quais culminam em uma determinada gama de deveres. Se usarmos o exemplo da propriedade – cujo depósito, por exemplo, é uma espécie –, a sua determinação é a de que a propriedade de um é a propriedade de um e a propriedade de outro é a propriedade de outro, estamos diante de uma tautologia, tal como poderia ser o caso de que a não-propriedade é a não-propriedade, pois a validade do conceito de propriedade assenta-se na configuração de nossa sociedade, na qual a propriedade é uma realidade. Assim, vejamos:

Não há nenhuma contradição no fato de não haver propriedade. No entanto, no momento em que se supõe a propriedade privada como de fato existente, então deve ser respeitada. É o seu desrespeito que provoca a contradição. Esta somente surge a partir da existência de um determinado conteúdo particular, ou seja, a necessidade de um princípio geral só se aplica a um conteúdo particular contingente³⁹³.

Igualmente, cabe ressaltar que a pureza do dever-ser impede que ele possa imiscuir-se na realidade que ele pretende comandar; uma ação somente pode estar em concordância ou contradição com um princípio porque este mesmo princípio é, isto é, tem um conteúdo que

³⁸⁹ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003. § 599, p. 411.

³⁹⁰ Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 135 (*Anmerkung*), p. 48.

³⁹¹ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 122.

³⁹² “Hegel se recusa a pensar uma determinação da vontade que não seja efetivação de um conteúdo na ação”. MÜLLER, Marcos Lutz. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: *DE BONI, Luis A. (Org.). Finitude e Transcendência. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 502. Esta recusa de Hegel é facilmente compreendida se lembrarmos que, para ele, não existe um sujeito que aja sem visar alguma coisa. Quando o sujeito sai da sua internalidade e age, ele deseja alcançar algo, pois, caso contrário, ele não precisaria agir. Mesmo uma ação dita “desinteressada”, tem um objetivo que está na realidade; desse modo, a determinação da ação está ancorada em algum conteúdo.

³⁹³ WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 94.

está previamente na sua base³⁹⁴. Desse modo, podemos pensar que, o que determina, em última análise, a moralidade ou imoralidade de uma dada ação, não provém de uma pura racionalidade, mas é produto de um processo histórico-racional aonde, gradativamente, diferentes determinações vão impondo-se, por meio do entendimento, até chegarem à universalidade efetiva de um costume conforme a razão. Então, princípios só têm valor porque se radicam numa dada realidade que é vista como universal, e, então, por exemplo, pode-se dizer que “a propriedade só tem sentido num conjunto histórico e humano”³⁹⁵.

3.4.2. A consciência moral e sua decisão

A consciência moral (*Gewissen*), aqui, se refere ao momento particular da idéia, onde o sujeito reflete sobre si de forma a tomar uma decisão. Essa decisão tem como parâmetro a idéia abstrata do Bem tal como ela se encontra refletida na subjetividade do sujeito, sendo, então, “a absoluta certeza de si mesma dentro de si”; então, a consciência moral torna-se a medida de si mesma e de suas ações, “o que determina e o que decide”³⁹⁶. Assim, a atividade da vontade encontra-se apenas formalmente colocada sem o conteúdo objetivo dos princípios e deveres. Porém, certamente, a disposição interior (*Gesinnung*) da consciência moral é um elemento necessário à ação bem constituída, entretanto, não é suficiente, pois a sua fundamentação última encontra-se apenas na interioridade da vontade subjetiva do sujeito, sem nenhum conteúdo presente.

Hegel fará uma diferenciação entre a verdadeira consciência moral e a falsa consciência moral ou consciência formal. A verdadeira consciência moral é aquela que tem uma disposição (*Gesinnung*) para o Bem em si e por si. Esta disposição para o Bem é consciente, mas ainda não se refletiu e, por isso, é cega. Obviamente esta atitude parece mais próxima à da obrigação, todavia, a obrigação requer apenas que se a reconheça, já a verdadeira “obrigação” moral requer que se queira o Bem em si e por si³⁹⁷. Em outras palavras, a consciência moral verdadeira guia-se por meio de critérios constantes, configurando-os como deveres objetivos, tendo como base uma disposição interna visando o que é bom em si e para si. Ou, ainda, não se trata, para a consciência moral, “somente de

³⁹⁴ Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 135 (*Anmerkung*), p. 49.

³⁹⁵ HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da História de Hegel*. Lisboa: 70, 1988. p. 74.

³⁹⁶ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 136, p. 50.

³⁹⁷ Idem. *Ibidem*. § 137, p. 51.

discernir que tal conteúdo *dado* é conforme ao Bem, de *refletir* sobre isto que é proposto como legítimo, mas de *determinar* a partir dela somente” isto que é o conteúdo do Bem³⁹⁸.

Por esse motivo, a Moralidade é, justamente, a capacidade interna do sujeito de se colocar na disposição de querer (ou seja, subjetivamente) o que é bom (objetivamente, pois não se trata de qualquer coisa que seja boa, mas do que é bom em si e para si); a colocação desses deveres que estão como uma disposição interna do indivíduo como algo externo, objetivo, surgirá por meio da Eiticidade. Dessa forma, nesse momento, o sujeito somente pode ter certeza daquilo que ele julga bom. A certeza objetivada somente surgirá por meio das instituições éticas que repõem essa disposição do sujeito para fora dele em conteúdos dispostos por padrões de racionalidade; estes padrões de racionalidade aparecem por meio das instituições, que nada mais são do que a concretização da segunda natureza humana, expressão de sua liberdade. Como vimos, o Bem é um conceito universal, entretanto, a determinação dele pelo sujeito é que se torna o problema presente nesta seção; assim, em última instância, a Moralidade almeja a universalidade frente à particularidade, pois esta é a condição para conciliar fins e vontades subjetivas entre si. Dessa maneira, a consciência moral com se fixa na Moralidade, ainda não é a verdadeira consciência moral, pois a verdade se estabelece através da mediação entre o conceito e o abstrato, ou seja, entre o conceito de vontade livre – que depende da concretude alcançada por meio das instituições éticas – e a vontade subjetiva. Então, a atividade efetuada pela vontade na Moralidade consiste nesse ajustamento da disposição moral do indivíduo com o que é o Bem³⁹⁹.

Assim, Hegel nos diz: “Esta subjetividade, entendida como a autodeterminação abstrata [...] é igualmente o poder judicante de determinar exclusivamente a partir de si mesmo o que é bom para um conteúdo...”. Nesses termos, se percebe que toda a atividade existente na Moralidade se concentra não só na avaliação dos atos e das ações dos sujeitos, mas também na formação da interioridade desse sujeito por meio dos seus princípios internos. A subjetividade do sujeito, agora que vê a si como uma vontade que se autodetermina, possui em si o poder de distinguir o que é bom para um conteúdo, unicamente por si. Nesse sentido,

³⁹⁸ GRANDJEAN, Antoine. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003. p. 522. (grifos do autor).

³⁹⁹ “A consciência moral *formal* está afetada por um hiato entre o princípio subjetivo de sua autonomia e o conteúdo objetivo da norma que ela reconhece, o Bem: donde a forma característica da relação que ela tem com esta norma, o *Sollen*. Incapaz de suportar a decalagem entre a certeza e a verdade que obedece todas as figuras da consciência e do espírito finito, ela é tentada a ultrapassar o formalismo racional que Kant lhe prescreveu e se refugiar no subjetivismo da intenção e do sentimento moral. A consciência moral *verdadeira* é, ao contrário, uma ‘disposição de querer isto que é bom em si e por si’”. KERVÉGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF. p. 45-46. (grifos do autor).

a subjetividade tem atos judicativos, os quais podem ser ditos duplos: além de serem uma representação do sujeito, funcionam de maneira a afirmar como real aquilo que é representado⁴⁰⁰. Ao fazermos um juízo sobre algo, nós o representamos, e sustentamos essa representação como algo verdadeiro, afirmando essa representação como objetiva; se ela corresponde ao objetivo, no momento da Moralidade não é possível saber, todavia, o ato judicativo, em si, importa justamente por ser a atividade por meio da qual o sujeito será capaz de colocar a sua interioridade para e no mundo⁴⁰¹. Porém, cabe, ressaltar ainda uma vez, que esse poder de fazer juízos, da vontade subjetiva, é o “de nada reconhecer, senão o que *ela sabe* como bom”⁴⁰². Obviamente, se pode objetar que, o fato dessa vontade subjetivamente, nela mesma fazer um juízo, o qual diz que um “isto” qualquer é bom, carece de objetividade e real universalidade, justamente porque esse juízo, inicialmente, aloja-se somente nessa interioridade que afirma. Nesse contexto, tudo que a consciência moral tem é uma certeza que, enquanto tal, pode ou não corresponder à efetividade. Esse é um processo ativo, que ocorre na Moralidade, pois ele é absolutamente dependente do trabalho do pensar do sujeito e, como já vimos, o pensar é, sim, uma atividade para Hegel. Esse processo da definição do que é o bom para a consciência moral tem dois lados: primeiro, tomar a si o conteúdo da determinidade do dever, do direito e do ser-aí e dissolve-lo de acordo com a sua subjetividade e, depois, esse mesmo conteúdo que fora dissolvido pela interioridade, deve ser recolocado, ou seja, deverá ser desenvolvido. Do líquido, tem de tornar-se sólido⁴⁰³. Essa solidificação

⁴⁰⁰ “O ato judicativo tem uma dupla função: a de representar algo e a de afirmar como real o que é representado. Assim, distingue-se no ato judicativo a sua função representativa de sua função afirmativa”. LANDIM FILHO, Raul. Verdade e Transcendência: questões sobre a validade do argumento ontológico. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 71.

⁴⁰¹ Curioso o que Fischbach diz sobre o processo duplo do espírito, que pode tanto interiorizar a objetividade quanto exteriorizar a subjetividade. “Há duas maneiras para o espírito verificar ou averiguar sua certeza da identidade do sujeito e do objeto: seja verificando e averiguando esta certeza subjetivando todo o objeto, interiorizando a objetividade, seja verificando esta certeza objetivando sua subjetividade, exteriorizando sua interioridade. A primeira orientação é aquela que o espírito segue enquanto espírito teórico, e a segunda é aquela que ele emprega enquanto espírito prático. Notemos que, estas duas vias devem uma e outra serem empregadas (não se trata de escolher uma ou outra)”. FISCHBACH, Franck. *L'Être et L'Acte: enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris: J. Vrin, 2002. p. 72. (grifos do autor). Mesmo que aqui o contexto refira-se aos dois momentos do espírito que antecedem a sua entrada no Espírito Objetivo, não podemos deixar de notar a simetria existente entre os momentos finais do Espírito Subjetivo e o percurso do Espírito Objetivo. Isto porque, tanto no Espírito Prático quanto na Moralidade temos um espelhamento, no que se refere a vontade subjetiva: no Espírito prático, a vontade subjetiva aparece como que refletida, isto é, nesse momento, a vontade subjetiva ancora-se em seu princípio de autodeterminação, enquanto que, na Moralidade, a vontade subjetiva torna-se manifestação objetivada e real. Cf. KERVÉGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF. p. 49.

⁴⁰² HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 137 (*Anmerkung*), p. 49. (grifos meus)

⁴⁰³ Marcos Lutz Müller em sua tradução desta terceira seção da segunda parte da *Filosofia do Direito*, optou por usar a palavra “volatiliza” para o termo “*verflüchtigt*”. Segundo *Langenscheidt*, “*verflüssigen*” corresponde a liquefazer, derreter, podendo mesmo corresponder à condensação se tiver o sufixo *-ung*. Liquefazer corresponde à passagem do estado gasoso ao líquido, derreter é aplicado à passagem do estado sólido ao líquido (se

corresponderá à passagem para a Eticidade. Entretanto, a vontade subjetiva pode se paralisar na dissolução do conteúdo; em outros termos, a vontade subjetiva pode apegar-se a esse conteúdo que ela incorpora a si, transformando em algo meramente relativo, determinando-o, através do seu poder de julgar, “exclusivamente a partir de si mesma o que é bom para um conteúdo”, estagnando-se na pretensão da completa autodeterminação a partir apenas de si⁴⁰⁴.

Entretanto, essa autoconsciência pode optar, em sua interioridade, tanto pelo que é o Bem em si e por si, quanto optar por seguir o seu arbítrio, a sua própria particularidade acima daquilo que é o universal. Embora escolher seja sempre, em contrapartida, uma renúncia, a escolha da vontade subjetiva ocorrerá entre a unilateralidade de um conteúdo particular – destinada à má infinitude, pois irá fixar-se na finitude incompleta de um conteúdo, que somente será substituído por outro conteúdo, igualmente finito, ao infinito –, ou a universalidade concreta que, por sua característica, não está fixada em uma unilateralidade incompleta, antes, se apresenta como sendo a Idéia mesma e, por isso, visa à infinitude colocada pelo Espírito Absoluto. Se a vontade subjetiva não só optar por essa representação unilateral, mas vir a torná-la real por meio da sua ação, essa autoconsciência está tomando por princípio algo que não é: ela age, então, de forma má⁴⁰⁵. Essa possibilidade, de que a subjetividade do sujeito dissolva os conteúdos morais vigentes e de que a ação do sujeito seja má, provém da própria liberdade, pois que o sujeito, enquanto ser racional e ativamente racional, escolhe a medida de sua ação. “O Bem e o Mal têm a mesma raiz, pois ambos repousam sobre uma certeza subjetiva e formal, própria de uma ‘boa consciência’ ligada com o processo de dissolução da particularidade”⁴⁰⁶. Assim, a subjetividade do sujeito pode tanto alcançar a verdade universal do Bem em si e para si, quanto perder-se na sua própria flexibilidade, fixando-se apenas naquela certeza de si daquilo que é o Bem.

Por isso, muitas vezes, ao agir de forma má, a autoconsciência, na verdade, não está almejando isto e sim uma ação que aparece para ela, dentro do seu propósito, como tendo um fim bom. Todavia, se a ação possui um lado positivo, isso não quer dizer que ela seja em si e

estivermos pensando no gelo, por exemplo); todavia, volatilizar corresponde à passagem do estado líquido ao estado gasoso. Claro que o núcleo do sentido almejado por Hegel é o de algo que é volátil, que é instável, “la donna è móbile”: volúvel. Todavia, os conteúdos externos que são “captados” pelo sujeito para sua interioridade serão colocados em um solvente (o próprio sujeito) e, nesse sentido, serão dissolvidos. Ao mesmo tempo, se pensarmos na condensação, esta corresponderia ao contrário da volatilização. Por isso, nesta passagem, somos da opinião que a tradução mais adequada, mesmo que não corresponda diretamente ao alemão é a de dissolver, muito embora esta palavra não corresponda a uma mudança de estado físico e, sim, a uma atividade. Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 138, p. 53-55.

⁴⁰⁴ HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 138, p. 53.

⁴⁰⁵ Idem. Ibidem. § 139, p. 55.

⁴⁰⁶ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 127.

para si, ou seja, universalmente, uma ação com um fim positivo⁴⁰⁷. Ora, como já vimos anteriormente (no parágrafo 119), a ação comporta várias possibilidades, dentre elas, existirá sempre um aspecto negativo que, entretanto, pode ser visto e querido pelo sujeito como algo universalmente positivo. Deste modo, a autoconsciência judicante representa como realmente positiva a sua ação, então temos, tal como dito no § 140, “a ponta mais alta da *subjetividade que se afirma como o absoluto*”⁴⁰⁸. Aquilo que é julgado “bom” pela consciência moral será, para ela, o Bem, isto é, algo digno de ser realizado e, nessa medida, posto pela sua ação. Ora, isso ocorre porque a consciência moral radicaliza o seu direito de vontade subjetiva, pondo um conteúdo particular, onde ela deveria colocar um universal⁴⁰⁹.

Esta será a forma mais radical que a subjetividade pode alcançar, a saber, o momento onde ela toma por Bem o que é Mal, todavia, isso não advém de uma “natureza má”, pois, segundo consta, para Hegel, “ninguém seria tão mau a ponto de querer o mau pelo mau”⁴¹⁰. Como sabemos, em Hegel, toda a atividade espiritual consiste na mediação de oposto – ou contraditórios – de forma que o espírito não se perca em formas unilaterais da sua expressão. A subjetividade que se afirma como absoluta consiste, justamente, nessa perda da mediação em uma única forma, que é afirmada como a verdadeira; em outros termos, a consciência moral afirma e permanece apenas na certeza interior ou na certeza do seu interesse, convertido na universalidade.

3.4.3. As formas do Mal: subjetividade e individualidade não desenvolvidas

O Mal é tematizado em Hegel, principalmente, na longa observação – a mais longa observação de toda a obra – ao § 140 da *Filosofia do Direito*, este que é o penúltimo parágrafo da seção Moralidade. Nós já falamos, anteriormente, em uma forma do Mal: a má infinitude. Esta forma de má infinitude lógica era caracterizada por uma regressão infinita composta por entes finitos, os quais se limitavam mutuamente, durante o seu processo de

⁴⁰⁷ Em outras palavras e contextualizando, pode-se dizer que “para um homem inteligente, nada é mais fácil que descobrir argumentos que convençam a si mesmo de estar agindo acertadamente, quando está fazendo o que deseja”. HUXLEY, Aldous. *Os demônios de Loudun*. Rio de Janeiro: Globo, 1987. p. 53.

⁴⁰⁸ Para Hegel, “moral” é um termo que designa toda a esfera da subjetividade, e não apenas um aspecto ou uma determinada postura. Esse aspecto já havia sido posto em uma nota anterior desse mesmo trabalho (*Enciclopédia* § 509). Cf. também, HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 108, 190. “A moral é primeiramente já determinada como isto que é oposto ao imoral [...], ao contrário, o ponto de vista universal do moral é também aquele do imoral que repousa sobre a subjetividade da vontade”.

⁴⁰⁹ MÜLLER, Marcos Lutz. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 500.

⁴¹⁰ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do Mal*: para introduzir em filosofia o conceito de mal. Porto Alegre: L&PM, 1988. p. 105.

determinação, cuja base se encontrava na unilateralidade de se encarar o algo apenas enquanto limitado. Interessante notar que, se a infinitude – objetivo final do Espírito, quando na sua forma absoluta –, mesmo no seu aspecto lógico, possui uma forma de Mal, ao nos depararmos com o sujeito moral, percebemos que a finitude pode encontrar-se em uma situação mais crítica. Ora, isso porque a finitude e a opção pela unilateralidade do ponto de vista moral, pode ser associada ao Mal, mas não enquanto uma forma não-adequada de processo, e, sim, enquanto possível expressão de uma ação má. Como consequência, podemos afirmar que, qualquer que seja a forma assumida pelo Mal, a sua raiz encontra-se na unilateralidade fomentada por um entendimento arraigado no dualismo. Desse modo, se pode dizer que, na terceira seção do capítulo sobre a Moralidade, o tema não se restringe apenas à colocação do Bem e as suas possibilidades de existência por meio da ação e da vontade subjetiva que deseja praticá-lo, mas também à análise da possibilidade oposta; isto é, “a terceira seção mostra que a ação subjetiva pode consistir em querer o Mal pelo Mal”⁴¹¹.

Na Introdução à Filosofia do Espírito, da *Enciclopédia*, ao se deter sobre a divisão do Espírito – Subjetivo, Objetivo, Absoluto – Hegel nos alerta que os dois primeiros, a despeito da determinação de infinitude do Espírito, pertencem ao momento finito. Dessa forma, a tarefa do Espírito é justamente ultrapassar essa barreira (*Schranke*) que ele mesmo se coloca, a fim de conhecer a si mesmo e a sua essência, vindo a se manifestar como infinito. Entretanto, a fixação do Espírito no seu elemento finito pode ocorrer, culminando com o “seu afundamento máximo em sua subjetividade, e como sua mais íntima contradição, e por isso como o ponto-de-inflexão: o *mal*”⁴¹². A associação do Mal com a sua inclinação à apenas um lado do desenvolvimento, se compreendermos que, de forma geral, a filosofia hegeliana mantém uma constante oposição a qualquer filosofia que faça de seu fundamento alguma espécie de dualismo, onde apenas um elemento da realidade é levado em conta, desprezando-se a totalidade, aquilo que é capaz de fornecer um sentido ao mundo.

Entretanto, cabe ressaltar que a possibilidade do Mal é inerente ao desenvolvimento espiritual, pois ele não se radica fora do espírito, antes, ele vem de dentro⁴¹³. Isto quer dizer que, mesmo no Mal, o espírito é livre, embora não esteja desenvolvendo-se apropriadamente e, por conseguinte, não esteja no caminho de sua efetivação, pois essa depende da sua

⁴¹¹ MARMASSE, Gilles. “Qui est coupable? Action et imputation chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 121.

⁴¹² HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 386 (*Anmerkung*), p. 32.

⁴¹³ “A dor, portanto, não vem de fora do espírito, como se imaginava ao questionar de que maneira a dor chegou ao mundo. Tão pouco como a dor, vem de fora para o espírito o *mal*, o negativo do espírito infinito, essente em si e para si; ao contrário, o mal não é outra coisa que o espírito situando-se no cúmulo de sua singularidade”. HEGEL. *Enciclopédia* III. São Paulo: Loyola, 1995. § 382 (*Zusatz*), p. 23.

atividade: apenas ao *fazer-se* o espírito será efetivamente livre e, portanto, alcançará a sua verdade⁴¹⁴. Sabemos que, para o espírito tornar-se efetivamente livre, ele deve ser capaz de alcançar a infinitude posta pelo Espírito Absoluto. Entretanto, o espírito, em seu processo lógico, pode perder-se de si e a si, estagnando-se no momento puramente finito, de onde surgirá o Mal. Ainda sim, por meio dessa “decisão” do espírito, ele seria livre, porque faz parte dele a contradição e a sua força reside em conservar-se por meio dela. Afinal, tudo aquilo que é posto pelo espírito somente pode sê-lo porque é sabido por ele como sendo uma determinação sua e, por conseqüência, “como uma determinação que também pode suprasumir de novo”⁴¹⁵. Isto quer dizer que, mesmo aquelas determinações estrangeiras ao conceito – expressões do outro –, de espírito podem ser abarcadas por ele de forma a colocar o seu processo pela contradição; todavia, o espírito, sendo a atividade de se pôr efetivamente como livre fará a suspensão desses elementos contraditórios, visando, desse modo, o alcance da sua efetividade. Afinal, neste caso, se o espírito fixar-se no elemento finito, ele não poderá completar-se, pois a sua efetivação está na infinitude, colocada por meio das barreiras pelas quais o espírito, em sua atividade, se manifesta⁴¹⁶. Por outro lado, ainda podemos afirmar que, o momento do Mal, essa contradição absoluta, estava aninhado como possibilidade desde o início do espírito, porque se trata da culminância do espírito finito fechado em-si “contra sua transição logicamente necessária ao absoluto”⁴¹⁷.

O Mal, enquanto alternativa da subjetividade, advém de uma decisão do sujeito, pois o sujeito pode acreditar que está praticando o Bem em si e para si – nesse caso, ele se equivoca do valor que concede a uma ação – ou, ele pode optar conscientemente pelo seu bem-estar e seus interesses sem, portanto, fazer a mediação deles com a vontade universal em si e para si. Aliás, pode-se afirmar que o próprio campo da ação encontra-se delimitado pela possibilidade do Mal: no Direito Abstrato, ele se expressa como a vontade violenta do crime e, na Moralidade, a sua expressão encontra-se na “absolutização da subjetividade”. Em ambos os casos, a raiz do Mal se encontra na negação do universal e do objetivo, sendo uma opção que a própria subjetividade da vontade pode assumir, delimitando o campo da ação à análise da

⁴¹⁴ Do mesmo modo, a ação humana também pode perder-se no seu processo de efetivação: “O Mal é então uma possibilidade inscrita na ação humana, no movimento lógico que a constitui e o processo de autodeterminação da consciência pode converter-se no contrário do desejado pela vontade moral”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 127.

⁴¹⁵ HEGEL. *Enciclopédia III*. São Paulo: Loyola, 1995. § 382 (*Zusatz*), p. 24.

⁴¹⁶ Pensando nisso, poderíamos até nos interrogarmos se também o Espírito não pode engendrar o Mal, dado que ele também pode fixar-se na sua finitude e, desse modo, suscitar uma forma de Mal político? Como o Totalitarismo?

⁴¹⁷ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 385.

estrutura das determinações subjetivas da vontade⁴¹⁸. Podemos afirmar, então, que o movimento dialético, tanto do Direito Abstrato à Moralidade quanto desta à Eticidade é marcado pela contradição na qual a vontade se encerra, seja na negação da objetividade da lei jurídica, seja na negação da universalidade concreta da vontade subjetiva autônoma. Assim, a forma do Mal aparecerá, em Hegel, enquanto expressão de um sujeito que afirma como absoluto a sua subjetividade⁴¹⁹. Então, a esta altura do seu desenvolvimento, a vontade do homem é capaz não só de apreender o que é o Bem e o que é o Mal, como também de escolher entre ambos:

O selo do alto destino [*Bestimmung*] absoluto do homem é que [ele] *sabe* o que é bom e mal, que é sua a *vontade* do bem e do mal; em uma palavra: que pode ter culpa não só do mal, mas também do bem, culpa não por isto, nem tampouco por aquilo, nem por tudo o que ele é e é nele, mas, sim, culpa pelo bem e o mal inerentes a sua liberdade individual. Somente o animal é, verdadeiramente, em absoluto, inocente⁴²⁰. (grifos da tradução).

De qualquer modo, as formas do Mal, tal como apresentadas no penúltimo parágrafo da Moralidade fundamentam-se na ação da vontade subjetiva de afirmar o particular em detrimento do universal. Estas formas do Mal revestem-se de diferentes graus: desde aquela na qual o Mal é disfarçado por uma aparência de Bem até aquela em que o Mal é afirmado por si mesmo, sem qualquer dissimulação – esta caracterização, aliás, lembra os diferentes graus do “injusto”, no Direito Abstrato: da fraude ao crime.

3.4.3.1. A passagem da Moralidade à Eticidade

“No desejo de fazer valer a dignidade da subjetividade, a liberdade torna-se, na vontade refletida em si, um universal interior (o Bem) que age moralmente segundo uma medida abstrata, o dever-ser”⁴²¹. Todavia, na Moralidade, esse Bem ainda é abstrato

⁴¹⁸ Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Vol. 3. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. p. 151.

⁴¹⁹ “Ela [a vontade] se recusaria então a elevar-se ao universal que a constitui, permanecendo enredada na particularidade de seu pensamento, de seu sentir ou de seu agir”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L&PM, 1988. p. 101.

⁴²⁰ HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Traducción: José Gaos. 4ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1974. p. 98. „Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut ist und was 12/50 böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, - mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig.“. HEGEL. *Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM. p. 11-12/50. Cf. tb. HEGEL. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001. p. 84.

⁴²¹ RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 106.

requerendo a sua concretização cuja significância maior radica-se no fato de que, a concretização do Bem, torna-se a objetivação da vontade, até então, subjetiva. Isto é, aquilo que se encontrava no momento do dever-ser, na Moralidade, porque não podia ser realizado, dado que a determinação da Idéia de liberdade, naquele momento, era apenas a de cumprir o seu “papel” na interioridade do sujeito, se consubstancializa no ser da Eiticidade por meio da ação do sujeito, o qual recoloca a sua subjetividade por meio de conteúdos, agora, concretos.

O Bem e a consciência moral (*Gewissen*), dentro da estrutura da Moralidade, foram apenas postos como o universal abstrato, entretanto, a determinação deles é não só atingirem a objetividade – por meio da ação que externaliza os conteúdos –, mas constituírem a objetividade de um mundo. No sujeito, o Bem e a sua consciência moral se tornaram uma identidade, porém, essa mesma identidade necessita ser concretizada, ser expressa de forma universal, pois o Bem não é uma determinação que possa permanecer na pura interioridade do sujeito⁴²². Eis que, no momento em que as diferentes subjetividades evocam o seu direito de expor a sua consciência moral e aquilo que apreenderam ser o Bem, elas novamente entrarão em confronto. Todavia, por meio do Bem, estas vontades fazem a mediação de suas consciência morais fundando, deste modo, um novo espaço capaz de externalizar e expressar adequadamente o Bem. Eis as instituições da Eiticidade como expressões racionais destas vontades, agora vontades éticas, pois serão capazes de refletirem sobre suas atitudes agindo de acordo com o conceito em si e para si da vontade. Eles, então, tornam-se membros (*Mitglied*) de uma comunidade, expressão da sua autodeterminação e consciência-de-si pelo conceito de liberdade⁴²³. Na Eiticidade, o conceito de Bem irá derivar o conceito de Bem público, ou seja, a consciência que cada cidadão terá de que, ao agir pelo Bem enquanto instância universal, o sujeito estará colocando o seu bem e o bem de outros⁴²⁴. Se, na Moralidade, o objetivo central, enquanto etapa da realização da Idéia, era a de encontrar um meio para a realização do sujeito e da sua internalidade sob a face da particularidade, na Eiticidade, esta realização não se dará na subjetividade do sujeito e nem nele enquanto tal, esta realização dar-se-á por meio da universalidade do membro de uma comunidade ética: família, sociedade civil-

⁴²² Cf. HEGEL. A Moralidade, 3ª seção. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994. § 135, p. 78.

⁴²³ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 108, 231.

⁴²⁴ Um movimento contrário da consciência moral acabaria por impedir a realização do Bem e, também, impossibilitando o Bem público. Isto porque esta consciência “cuja forma de sua relação com o mundo é de tal modo estanque que, endurecida por este modo de oposição, não consegue apreender este mundo aqui como sendo também o seu”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do Mal*: para introduzir em filosofia o conceito de mal. Porto Alegre: L&PM, 1988. p. 100. Se a consciência não é capaz de ver a si como parte constituinte deste mundo, ela se torna incapaz de se ver a si neste mundo enquanto seu, tornando-se incapaz de pensar um Bem que seja universal e que se faça a si e aos outros, enquanto expressão dessa vontade colocada universalmente. Temos uma consciência que não se sente parte e, então, ela não fará o Bem público, pois não é capaz de percebê-lo.

burguesa e Estado. O dever-ser, medida do Bem ainda não realizado, não posto, transformar-se-á no ser posto pelas instituições e nas quais o membro se constitui⁴²⁵. Embora o conceito de Bem público pareça remeter a um viés utilitarista, a sua verdadeira raiz está justamente na esfera moral, onde o sujeito foi capaz de lidar com o seu bem-estar e, ainda sim, chegar ao Bem enquanto esfera universal e concreta; na esfera ética, a identidade entre a vontade universal e a vontade particular se consubstancializa na relação recíproca entre direitos e deveres que se põem e repõem mutuamente visando à realização da liberdade concreta, sob a forma do Bem público⁴²⁶.

Na Eticidade o “indivíduo assume como estrutura universal de sua ação a objetividade do *ethos lato senso* (costumes, leis instituições)” e, desse modo, coloca em atividade a sua segunda natureza, que nada mais é do que o exercício constante da sua racionalidade enquanto realização de liberdade⁴²⁷. Assim, o sujeito ético transforma a sua ação individual habitual em um costume, cujo reflexo é o da instituição de uma esfera onde todos os sujeitos estão em sintonia como membros de uma comunidade. A ação, uma vez posta de forma ainda abstrata e isolada pelas esferas do Direito Abstrato e da Moralidade, na Eticidade atinge o seu ser-em-si-e-para-si, onde o mundo do qual e no qual ela faz as pressuposições já é reflexo da sua vontade concretizada e posta infinitamente por meio da sua conjunção com a vontade subjetiva dos outros membros – que são apenas barreiras, logo, fazem parte dessa mesma vontade –, também posta na forma da objetividade.

Dessa forma, a responsabilidade pelo mundo presente é absolutamente nossa: cabe a cada sujeito realizar a apreensão do mundo dado e, necessário sendo, transformá-lo por meio de sua ação, no seu mundo, no reflexo da Eticidade co-formadora de todo um povo.

⁴²⁵ “Já que o *dever* é, primeiramente, o comportamento para com algo que é para mim *substancial*, em si e por si universal”. HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. III Parte: A Eticidade, 3ª seção: O Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998. § 261 (*Anmerkung*), p. 37.

⁴²⁶ Cf. HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. § 155, 238-239.

⁴²⁷ Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. “Nota 19”. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 83.

CONCLUSÃO

Este trabalho iniciou-se com a pretensão de efetuar uma investigação dos conceitos de ato e de ação, a fim de esclarecer a extensão da possível diferença posta por eles. Entretanto, como vimos na introdução, os caminhos seguidos para a averiguação foram mais amplos do que a simples análise da seção Moralidade, com vistas às diferenças entre esses dois conceitos hegelianos de atuar humano. Nessa medida, a dissertação tornou-se complexa, porém muito instigante para nós, trazendo à luz conceitos e observações de Hegel nem sempre ressaltados.

Quando da busca da gênese do conceito de ação, nos deparamos, então, com o conceito de atividade. Este foi sumamente importante, porque além de adiantar algumas determinações do próprio conceito de ação, também deu-nos oportunidade de relembrar, rever e, igualmente, redescobrir o processo de desenvolvimento espiritual numa faceta mais ampla e rica. A atividade do pensar, tal como exposta na Lógica hegeliana, fornece os pressupostos para a compreensão da perspectiva hegeliana acerca da filosofia e da constituição do homem enquanto ser racional, pensante. Quanto à atividade da Natureza, esta nos esclarece a noção hegeliana de segunda natureza, cujo significado, ancorado na perspectiva natural, repõe-se de modo espiritual, por meio da efetivação da razão, da nossa natureza e atividade próprias. Assim sendo, alcançamos a perspectiva do Espírito e do modo como ele atua na instauração de si mesmo como sentido e causa de si mesmo.

Para que essa sua “autoatividade” seja possível, o Espírito se dispõe e almeja restaurar a unidade de sentido da realidade, a saber, a unidade entre ser e pensar, questionada por meio de filosofias denominadas, por Hegel, pela alcunha de “filosofias do entendimento”. Estas são expressões do pensamento enredadas na unilateralidade que impede que a identidade, buscada por Hegel, seja alcançada e, ao mesmo tempo, repõe a dificuldade de se mostrar a unidade entre ser e pensar, ocasionada pela separação entre o sujeito e o objeto. Esta dificuldade, segundo o ponto de vista hegeliano, baseia-se na própria apresentação do sistema da filosofia kantiana, cuja base, por exemplo, assenta-se sobre o dualismo da separação absoluta entre o finito e o infinito. Esta separação culmina na pressuposição de um além, o qual nos é

desconhecido porque, sendo seres apenas capazes de um conhecimento do que é finito, não poderíamos avançar para além daquilo que é finito, ou seja, o infinito. Assim, para Hegel, o ponto decisivo da filosofia crítica kantiana não estaria na distinção psicológica das faculdades da alma – ou seja, na separação entre sujeito e objeto – ou na distinção epistemológica entre sensibilidade e inteligência, mas, sim, num ponto metafísico, a saber, a relação entre o finito e o infinito. O objetivo da nossa argumentação foi demonstrar a resposta hegeliana para o restabelecimento da unidade de sentido do mundo, pois esta resposta, segundo nosso parecer, era uma condição necessária para o entendimento claro do processo crítico perpetrado por Hegel, na Moralidade, acerca da filosofia prática kantiana. Ato contínuo, dessa mesma exposição da *Ciência da Lógica* hegeliana e dos seus processos, foi a compreensão própria da filosofia hegeliana nos seus fundamentos e na possibilidade da instituição de uma teoria da ação própria desta filosofia.

Quanto aos conceitos de ato e de ação, motivação primeira deste estudo, concluímos que, embora diferentes, não o são de forma fundamental. Tanto pelo ato, quanto pela ação, o sujeito pode ser responsabilizado moralmente. A diferença é que no ato a responsabilização moral do sujeito radica-se na necessidade do conhecimento que ele deveria ter e no quanto este conhecimento – ou a ignorância dele – teria influência sobre o querer deste sujeito em fazer o que fez. Já a ação comporta o querer e o saber suficientemente claros do sujeito, a fim de que ele seja responsabilizado, pois o agente sabe e quer o que faz. Obviamente, outras perguntas surgiram e algumas respostas foram obtidas.

Dessa maneira, pudemos verificar que a atividade é um conceito mais amplo e menos preciso, o qual dá origem a um outro conceito, este sim, mais restrito e específico, que é o conceito de ação. Entretanto, mesmo que o conceito de atividade seja mais amplo e menos específico, isso não significa que ele seja menos importante ou elucidativo. Na ação, existe uma vontade subjetiva que se externaliza, sendo que a ação é, então, justamente, esta relação de oposição entre a subjetividade e a objetividade; em última instância, entre o que deve ser e o que é. Trata-se, assim, de uma realização individual, cujas ações são expressão exterior de uma vontade subjetiva. Já a atividade espiritual não é a expressão de uma vontade subjetiva, posta por um indivíduo singular, e a relação de oposição entre subjetividade e objetividade não existe para a atividade espiritual. Isto porque a atividade espiritual realiza o substancial, substancial esse que deve ser compreendido enquanto esta atividade mesma. O espírito não mantém relações com outros sujeitos; ele mesmo é a totalidade de suas atividades e relações, enquanto que as ações são praticadas por sujeitos singulares que estão em relação com outros sujeitos: o sujeito se põe por sua ação em relação e interação com outros sujeitos igualmente

ativos e igualmente singulares. Nesse sentido, as ações humanas podem ser ditas almejando uma finalidade que faz parte de um ser finito, a qual, enquanto tal, coloca-se na forma universal por intermédio de suas produções racionais, as quais não deixam de ser atividades espirituais infinitas postas pelo ser humano finito.

Entretanto, ao longo do estudo, dificuldades com o texto se apresentaram: qualquer um que tenha iniciado a leitura da Moralidade tende a sentir-se um tanto perturbado, pois o texto nos “joga” constantemente para fora dele. E isso ocorre, em diversos pontos, por meio de certo caráter “escorregadio” do texto: quando enfim temos o ponto em nossas mãos, ele como que nos escapa na frase seguinte, submetendo-nos a uma “orfandade” do texto. Em outras palavras, em vários momentos em que se presume ter o ponto minimamente “domado”, a frase seguinte, ou o parágrafo seguinte, nos desconcerta, seja porque parece não ter ligação com o que fora dito antes, seja porque a ligação, embora exista conceitualmente, não pareceu bem desenvolvida. A impressão que se tem é que a Moralidade carece da unidade interna que foi apresentada no Direito Abstrato e que ressurge na Eticidade. Por exemplo, Vittorio Hösle, n’*O sistema de Hegel*, não poupa ataques a tal seção, justamente por seu caráter fragmentário e demasiado amplo, dizendo que ela “é certamente a parte mais fraca e até mesmo uma das seções mais insatisfatórias de toda a obra de Hegel” (p. 558).

Numa situação como essa, onde o terreno parece ser escorregadio e cujos caminhos são incertos, a solução que se apresenta é justamente a de se fixar no ponto mais óbvio e aparentemente central da Moralidade hegeliana: a saber, a crítica à filosofia moral kantiana. Nosso trabalho visou, justamente, fugir a tal lugar-comum da análise da filosofia do Idealismo alemão. Comentadores que se limitaram a tomar posição, tal como se estivessem num ringue de boxe, não foram citados, pois entendemos que o caminho para a compreensão verdadeira e mais ampla possível da filosofia hegeliana é, justamente, por meio da *Aufhebung*. Isto porque acreditamos, firmemente, que Hegel não escreveria toda uma seção de uma obra sua com o único intuito de apresentar a sua filosofia por meio de um ataque a outra filosofia, pois isso não estaria de acordo com o espírito mesmo de sua filosofia, o qual consiste em fazer uma suspensão, que acarreta não só negação, mas também conservação e elevação de elementos de outras filosofias. É certo que a crítica à moralidade kantiana exerce um papel de destaque na argumentação de Hegel, mas, como pudemos notar, isso faz parte do contexto de sua época. Ao mesmo tempo, dado que Hegel, de fato, compreende o dever-ser como parte necessária – mas não suficiente – para a definição do curso da ação de um sujeito, era preciso demarcar bem até onde a filosofia kantiana tornava-se parte suspendida da sua filosofia. Desse modo, a Moralidade hegeliana tem a sua pedra angular no dever-ser da filosofia prática kantiana; o

dever-ser é absolutamente necessário para a fundação de uma decisão e ação objetivas, mas não é suficiente, dado a sua pretensão de pureza.

Por essas razões, o trabalho desenvolveu-se da forma como é apresentado; ou seja, todos os pressupostos apresentados foram recolhidos para que servissem de base para uma compreensão devida da Moralidade, enquanto apresentação da filosofia hegeliana e não como mero apêndice contra outra filosofia. É certo que encontramos diversos ataques à filosofia kantiana ao longo do texto, mas também encontramos elogios às suas bases, assim como é possível encontrar ataques em relação às outras filosofias, tal como a do mero subjetivismo.

Podemos concluir que, ao analisar a Moralidade de Hegel, a sua apreensão somente é possível mediante um esforço maior de busca dos seus fundamentos, os quais se encontram expostos e distribuídos no sistema hegeliano. Assim sendo, importante neste estudo foi a confirmação de tese antiga que afirma que todo o movimento da *Filosofia do Direito* de Hegel apenas é compreendido dentro do contexto e com os conceitos da *Ciência da Lógica*. Sem tal aproximação, mesmo longe da pretensão de esgotar tal relação, muito do que se expressa na Moralidade hegeliana não poderia vir a ser devidamente apreendido, em função da falta que faz a explicitação de conceitos, tais como os da dialética do finito e do infinito, do dever-ser, da barreira e do limite dentro da própria Moralidade.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o facto da razão. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARANGUREN, José Luis. Filosofias racionalistas, filosofias noéticas y Kant. In: GUISÁN, Esperanza (Coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 23-28.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Introdução de Celso Lafer e tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- BIARD, J. BUVAT, D. KERVÉGAN, J.F. KLING, J.-F. LACROIX, A. LÉCRIVAIN, A. SLUBICKI, M. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. 1º vol. Paris: Aubier, 1981-1983.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BORGES, Maria de Lourdes. Será o hegelianismo uma forma de espinosismo? *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n° 30, São Paulo, 1999. p. 63-85.
- BOURGEOIS, Bernard. *Os Atos do Espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2004.
- _____. «II. La science de la logique de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques » In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. - La Science de la Logique. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1970.
- _____. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. III – Philosophie de l'esprit. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.
- BRANDÃO, Eduardo. *Infinito e finito na Filosofia*. Disponível em: <http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br/portal/.rede/numero/numero-nove/edubrandao9>. Acesso em: 21 de janeiro 2007.
- BRESOLIN, Keberson. Kant e Hegel: uma discussão sobre o formalismo. *Intuitio*, Porto Alegre, vol. 1, n° 2, p. 150-170, nov., 2008.

- CIRNE LIMA, Carlos R. V. O dever-ser – Kant e Hegel. *Filosofia Política 4*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1987. p. 66-88.
- DESCOMBES, Vincent. L'action. In: KAMBOUCHNER, Denis (dir.). *Notions de philosophie, II*. Paris: Gallimard, 1995. p. 103-174.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987.
- ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência*. Carta L. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- FISCHBACH, Franck. *L'Être et L'Acte – enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris: J. Vrin, 2002. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- _____. “Théorie de l'action et ontologie de l'activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.
- GARAUDY, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- GRANDJEAN, Antoine. “Hegel et l' 'équivoque' de la conscience-morale”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.
- _____. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Ed. 70, 1991.
- _____. *Fé e saber*. Organização e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica (1830)*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1999.
- _____. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

- _____. *Système de la vie éthique*. Présentation et traduction de J. Taminioux. Paris: Payot, 1976.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. [1822... 1830] Prólogo de José Ortega y Gasset, advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 4. ed., 1985.
- _____. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, 2ª Parte: La Moralidad. Traducción de Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- _____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présente, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.
- _____. *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: II Parte – A Moralidade, – O Bem e a Consciência Moral*. Tradução de Marcos Lutz Müller. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. IIIª Parte: A Eiticidade, 3ª seção: O Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.
- _____. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.
- _____. *Science de la Logique*. [1831]. Tome I: La logique objective. Traduction par S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1947.
- _____. *Science de la Logique*. [1831]. Tome II: La logique objective (fin) et La logique subjective. Traduction par S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.
- _____. *Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado, SJ. 2ª edição, volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. Revisão Técnica de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2007.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da História de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: 70, 1988.
- _____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

- HUXLEY, Aldous. *Os demônios de Loudun*. Tradução de Sylvia Taborda. Rio de Janeiro: Globo, 1987.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Coleção: “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Oeuvres philosophiques – III: Les derniers écrits. Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Tours: Gallimard, 1986.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KERVÉGAN, Jean-François. “Toute vraie philosophie est un idéalisme”, l’esprit et ses ‘natures’”. *Hegel Passé, Hegel à venir. Futur antérieur*, número coordené par H. Maler. Paris: L’Harmattan, 1995.
- _____. Le problème de la fondation de l’éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v.95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF.
- _____. Haveria uma vida ética? *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, nº 1, p.83-107, abril, 2006.
- _____. *Hegel e o Hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.
- KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de liberdade de imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 200 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LANDIM FILHO, Raul. Verdade e Transcendência: questões sobre a validade do argumento ontológico. In: MACDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LÄNNSTRÖM, Anna. O perdão a Judas: circunstâncias atenuantes na suprema traição. In: GRACIA, Jorge J. E. (col.), IRWIN; William (coord.). *A paixão de Cristo: Mel Gibson e a filosofia*. Tradução de Marcos Malvezzi Leal e Martha Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004. p. 269-279.

- LEBRUN, Gérard. Hegel, leitor de Aristóteles. In: GOMES, Nelson Gonçalves (Org.). *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Brasília: UnB, 1981. p. 57-79.
- MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.
- MacTAGGART, John; MacTAGGART, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. p. 107-108. Disponível em: <http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hegel/1013.pdf>>. Acesso em: 07/02/2008
- MARMASSE, Gilles. “Qui est Coupable? Action et imputation chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS Editions, 2004.
- MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993.
- MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001.
- MÜLLER, Marcos Lutz. “Estudo Introdutório”. In: Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2003.
- _____. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. Vol. 3.
- _____. “Apresentação: um roteiro de leitura da Introdução”. In: HEGEL, G.W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.
- _____. Liberdade e reconhecimento: a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade e a dialética da ação recíproca. In: *Ética e política*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993.
- _____. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A problemática de fundo: a problematização da visão analítica do universo. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ROHDEN, Luiz (org.). *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo RS: UNISINOS, 2003.
- _____. Hegel: normatividade e eticidade. In: _____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 198-226.
- PEIXOTO, Katarina. Subjetividade e dever universal: o que está em jogo na moralidade – comentário sobre a constituição da moralidade na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista Filosofia Política: Hegel, a moralidade e a religião*. Série III, nº 3. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material: Face e verso do conceito “Vermögen” na Filosofia de Hegel*. Tese de Doutorado. UFRGS: Porto Alegre, Novembro de 2005.

- _____. A pena de morte na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista Filosofia Política - Filosofia Política: a pena de morte*. Nova Série 5. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.
- RIPALDA, José María. Glossário. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984.
- RICOEUR, Paul. *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS, 1977.
- RIZZI, Lino. Punir et reconnaître: distinction et implication de l'obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 66, n° 2, p.237-250, éte, 2003.
- ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. Coleção Passo-a-Passo.
- _____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1988.
- SANTOS, José Henrique. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 135-161.
- SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *A Teoria da Moralidade em Hegel*. 1995. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito: a categoria de "Infinito" nas origens da racionalidade ocidental dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul, RS: EducS, 2005.
- STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- TERRA, Ricardo. Sentidos de "passagem" (*Übergang*). In: _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 51-65.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano. *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n° 15, p. 33-48, jun. 1997. p. 33-48.
- _____. Modelo historicista: o Idealismo alemão e a ética de Hegel. In: _____. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Les Cours de Sorbonne. Paris: CDU, 1959.

WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. Formalismo e liberdade em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, vol. 41, nº 164, p. 671-679, dez. 1996.

WUICIK, Ricardo e SILVA, Manuel Moreira da. O universal ativo e suas determinações fundamentais: uma introdução à leitura especulativa dos §§ 20-23 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) de Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Recife, ano 4, n.º6. Junho de 2007. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev06b.htm>> Acesso em: 14 de março 2007.