

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM**  
**FILOSOFIA**

**KÁRITA P. DE MELO PEDRA**

**O CONCEITO DE LIBERDADE COMO REFLEXIVIDADE DA**  
**VONTADE NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL**

**GOIÂNIA**

**2014**

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**

### 2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Kárita Paul de Melo Pedra			
E-mail:	karitapmpedra@hotmail.com			
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não		
Vínculo empregatício do autor	Bolsista.			
Agência de fomento:	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.	Sigla:	CNPq	
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:
Título:	O conceito de liberdade como reflexividade da vontade na <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel.			
Palavras-chave:	Liberdade, vontade, reflexividade, espírito, direito.			
Título em outra língua:	The concept of freedom as reflexivity of the will in Hegel's <i>Philosophy of Right</i> .			
Palavras-chave em outra língua:	Freedom, will, reflexivity, spirit, right.			
Área de concentração:	Filosofia			
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	27/02/2014			
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-graduação em Filosofia.			
Orientador (a):	Prof. Dr. Hans Christian Klotz			
E-mail:	klotz.chr@gmail.com			
Co-orientador (a):*				
E-mail:				

\*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

### 3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: 25 /05 /2014.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) autor (a)

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**KÁRITA P. DE MELO PEDRA**

**O CONCEITO DE LIBERDADE COMO REFLEXIVIDADE DA  
VONTADE NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL**

Dissertação apresentada como requisito parcial ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia

**Orientador:** Prof. Dr. Hans Christian Klotz

**GOIÂNIA**

**2014**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

P371c Pedra, Kárita Paul de Melo.  
O conceito de liberdade como reflexividade da vontade na *Filosofia do Direito* de Hegel / Kárita Paul de Melo Pedra. – 2014.  
86 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.  
Orientação: Prof. Dr. Hans Christian Klotz

1. Filosofia. 2. Filosofia do Direito. 3. Hegel. 4. Liberdade. 5. Vontade. 6. Reflexividade. I. Título.

CDU 1:340.12



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **KARITA PAUL DE MELO PEDRA**, REALIZADA EM 26 DE FEVEREIRO DE 2014

Aos 26 dias do mês de Fevereiro de 2014, às 15.00h, nas dependências da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pela mestrand **KARITA PAUL DE MELO PEDRA**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**O Conceito de Liberdade como reflexividade da vontade na filosofia do Direito de Hegel**". Após a abertura da sessão, o professor Hans Christian Klotz/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Thiago S. Santoro/UFG e José Pinheiro Pertille/UFRGS. Foi dada a palavra a mestrand, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviu-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se à arguição e respostas da mestrand. Ao final, a banca reuniu-se em separado para avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da mestrand foi ela considerada aprovada, por unanimidade. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Hans Christian Klotz/UFG

Prof. Thiago S. Santoro/UFG

Prof. José Pinheiro Pertille/UFRGS

Dedico este trabalho à minha mãe, Antônia.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço em primeiro lugar, ao meu orientador, Hans Christian Klotz, por todo auxílio, conselho, ajuda e amparo vitais na jornada acadêmica que optei seguir.

Agradeço também ao CNPq, por ter me contemplado com uma bolsa de estudos, que foi de suma importância no percurso do meu mestrado.

Agradeço à secretária da Pós-Graduação, Marlene Pereira, por seu pronto auxílio em todas as questões burocráticas e em especial pelas palavras de apoio e força dirigidas a mim em várias ocasiões.

Às minhas amigas, que tenho no apreço de irmãs, Anna Paula Campos, Ane Sales, Patrícia Mendes e Mirani Coelho, agradeço pela amizade, companhia, pelo amor e suporte que sempre me dispensaram e em particular durante os momentos mais difíceis da execução deste trabalho.

Agradeço em especial à minha mãe, Antônia, e às minhas irmãs, Karla Assunção, Karina Lucas e Kelly Cristina, por serem meu porto na vida.

## RESUMO

Este estudo pretende ser uma investigação acerca do conceito de liberdade presente na Introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel. Nosso intuito será focar numa análise pormenorizada dos momentos (*Stufen*) constituintes da vontade livre, tendo em vista que a descrição especulativa apresentada por Hegel na Introdução pode ser compreendida como a base sob a qual está construída todo o sistema do Direito. A ciência filosófica do direito tem seu fundamento numa concepção de liberdade da vontade distinta da tradição moderna, do direito natural, da ideia de vontades que se reúnem num contrato ou mesmo da concepção subjetivista da liberdade. Este fundamento parece apontar na direção de uma reflexividade da vontade livre, isto é, na concepção de uma vontade livre racional que só se efetua na medida em que é livre em si e para si, uma vontade livre autodeterminante, que é a forma e o conteúdo de si mesma. Cabe com isso levantar a questão de como é possível a integração da forma e do conteúdo do arbítrio (momento insuficiente da vontade livre) para que a vontade possa ser concebida como autodeterminação livre em si e para si. Sendo assim, buscaremos entender em que consiste a reflexividade da vontade, como ela se relaciona e engloba os três momentos da liberdade e como ela dá origem ao sistema do direito.

**Palavras-chave:** liberdade, vontade, reflexividade, espírito, direito.



## ABSTRACT

This master thesis will be an investigation about the concept of freedom present in the Introduction to Hegel's *Philosophy of Right*. Our aim will be to focus on a detailed analysis of the moments (*Stufen*) constituents of free will, noting that the speculative description exposed by Hegel in the Introduction, can be understood as the basis upon which is built the whole system of Right. The philosophical science of Right is grounded in a conception of freedom different from the will of the modern tradition of natural right, the idea of wills that gather a contract or even the subjectivist conception of freedom. This ground seems to point toward a reflexivity of free will, that is, in the conception of a rational free will that realizes itself only by being free in and for itself, self-determining free will, which is the form and content of itself. It remains to raise the question of how can the integration of form and content of arbitrium (insufficient level of the will) can be conceived as self-determination in and of itself. Thus, we will try to understand what the reflexivity of free will consists in, how it relates to and addresses the three moments of freedom and how it gives rise to the system of right.

**Key-words:** freedom, will, reflexivity, spirit, right.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	5
<b>ABSTRACT</b> .....	6
<b>SUMÁRIO</b> .....	7
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1- A EMERGÊNCIA DA VONTADE LIVRE DO ESPÍRITO</b> .....	15
1.1 A vontade livre em geral .....	21
1.2 A universalidade da vontade como momento fundante do conceito de liberdade .....	22
1.3 A universalidade da vontade como uma concepção de liberdade: a liberdade do entendimento .....	29
1.4 A particularização da vontade livre .....	37
<b>CAPÍTULO 2- A SINGULARIDADE DA VONTADE LIVRE</b> .....	42
2.1 A vontade natural .....	45
2.2 A liberdade do arbítrio .....	49
<b>CAPÍTULO 3- A VONTADE LIVRE EM SI E PARA SI</b> .....	62
3.1 Breve consideração acerca das manifestações da vontade livre: Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade .....	65
3.2 Amizade e Reflexão: uma abordagem acerca do fundamento da vontade livre .....	73
<b>CONCLUSÃO</b> .....	80
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	83

## INTRODUÇÃO

Não é recente a preocupação da filosofia com questionamentos acerca do que é vontade e liberdade. No período moderno estes conceitos chegaram a ser o tema central da discussão filosófica e seguem firmando-se como questões que não dão indícios de se verem esgotadas. Desta feita, com vistas, de modo mais geral, à pertinência sempre atual de se pensar acerca dos impulsos que orientam as ações humanas, o objetivo desta pesquisa será um estudo acerca da concepção do conceito de liberdade em Hegel - filósofo que soube como ninguém conciliar e superar as diferentes vertentes do pensamento moral e ético de seus predecessores.

Em sua obra de 1820, *Os princípios da Filosofia do Direito*<sup>1</sup>, Hegel expôs de modo sistemático e pormenorizado sua compreensão do conceito de liberdade, inicialmente nos apresentando o desdobramento especulativo e teórico da vontade livre, até esta culminar numa concepção de liberdade que supera as contradições inerentes à sua própria constituição. A justificação e fundamentação do conceito de liberdade na citada obra também podem ser compreendidas como uma exposição das condições necessárias para que a liberdade se realize no mundo. E neste sentido, buscaremos analisar os critérios envolvidos na construção da liberdade na perspectiva hegeliana, também recorrendo, ainda que brevemente, a alguns dos pensadores mais relevantes que de um modo ou de outro influenciaram o pensamento de Hegel na construção da sua filosofia prática, em particular Fichte, para, por fim, em contraste com a abordagem relativamente recente de Axel Honneth em seu *Sufrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, buscarmos uma compreensão para o sentido daquilo que Hegel denomina de liberdade em si e para si, isto é, a verdadeira liberdade da vontade realizada no mundo.

---

<sup>1</sup> Título original em alemão: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820) (título completo em português: *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*).

Segundo alguns relevantes estudiosos da filosofia hegeliana do espírito, o conceito de liberdade pode ser considerado como tema central e fundamental da filosofia de Hegel. Para ilustrarmos esta perspectiva entre os pensadores brasileiros, citemos Marcos Lutz Müller (1993, p.80), que ao escrever sobre a definição do conceito hegeliano de liberdade exposto na *Filosofia do Direito*, nos diz que —é uma teoria sistemática das condições, objetivas e subjetivas, da objetivação institucional da liberdade. Konzen, por sua vez, chama a atenção para o montante de parágrafos dedicados a discorrer acerca dos elementos que envolvem o desenvolvimento do conceito de liberdade na *Filosofia do Direito*, confirmando assim a importância cabal desta obra na compreensão da liberdade no sistema hegeliano. Trata-se de 360 parágrafos, nos quais Hegel aprofunda e desdobra o tema da vontade livre, sendo que na exposição anterior sobre o tema, na seção do Espírito Objetivo da *Enciclopédia* de 1817, ele se ocupou do conceito de liberdade em 53 parágrafos (Cf. KONZEN, 2007, p.75). Se alinhando a estas leituras, Cláudio Henrique de Lima Vaz, em seu texto *Por que ler Hegel hoje?* procura mostrar que na *Filosofia do Direito*, o papel da liberdade é ser o guia, o rumo norteador da vida humana, imprimindo nesta, uma forma de existência sensata, pautada pelas relações pessoais. Denis Rosenfield afirma que —nenhuma filosofia colocou com tanta acuidade o problema da liberdade a ponto de fazer desse conceito a ideia central de toda filosofia (ROSENFELD, 1988, p.18). Tais perspectivas parecem convergir no reconhecimento de que o conceito de liberdade pode mesmo ser considerado um dos temas fulcrais da filosofia moderna, uma vez que o pensamento de um dos maiores expoentes filosóficos da época se orientava pela busca da realização efetiva da liberdade.

Além de Hegel, também Rousseau, Kant e Fichte foram alguns dos importantes filósofos que se ocuparam em refletir acerca da liberdade das ações humanas e analisaram a liberdade como sendo o princípio inerente ao sujeito, que tem em si mesmo a razão de seu agir. Estes filósofos apresentaram a liberdade sob o viés da autonomia, ideia esta que engloba a autoreferência da vontade do sujeito, que se determina por si mesma. A concepção hegeliana do que é liberdade difere em alguma medida da compreensão destes importantes pensadores de sua época. Kant, por exemplo, afirmava que a vontade livre e absolutamente autônoma seria aquela que dependesse unicamente da forma da lei moral oriunda da racionalidade do sujeito, assim sendo, a legislação moral do sujeito racional se contrapõe ao mundo da natureza, à sensibilidade humana. Entretanto, a crítica hegeliana direcionada à perspectiva de Kant sobre a liberdade faz parte da própria composição de Hegel na confecção de seu conceito de vontade verdadeiramente livre, uma vez que sua admoestação não se encerra num combate radical à

compreensão kantiana da liberdade, mas antes, engloba esta como parte constitutiva do seu próprio desenvolvimento do conceito de liberdade, superando as limitações que a versão kantiana encerra.

Se a crítica hegeliana à concepção de liberdade em Kant vai além do simples combate, reconhecendo nela o mérito pelo lugar devido ao papel da autodeterminação e auto-legislação do espírito livre, por outro lado Hegel parece não ter feito a mesma justiça em relação a Fichte. Assim como dirigiu sua crítica a Kant, Hegel acusa Fichte de se pautar em um conceito de liberdade inconclusivo na edificação de sua filosofia prática. No que diz respeito à crítica hegeliana ao conceito de liberdade em Fichte, entendemos que cabe uma análise pormenorizada por compreendermos que na construção do conceito de liberdade em seu *Sistema da Ética*, Fichte parece antecipar em grande medida, aspectos fundamentais da compreensão hegeliana do conceito de liberdade plena da vontade<sup>2</sup>. No processo de construção da sua concepção de liberdade, Hegel reconhece um pressuposto elementar da compreensão de vontade livre compartilhada pela maioria dos filósofos modernos, que é a autodeterminação do agir. Apesar de considerar o papel cabal da autodeterminação do agir na elaboração do conceito de liberdade, para ele, a autonomia da vontade é apenas um momento necessário na formação do conceito pleno de liberdade, é um estágio que deverá ser submetido a uma reorientação, ser suprasumido<sup>3</sup> na atividade que a vontade realiza em si. A filosofia hegeliana segue na direção de superar a cisão entre o homem e o mundo, a razão e a natureza, o finito e infinito, e é nesta mesma perspectiva de síntese que Hegel pensa a liberdade, pois para ele, a liberdade da vontade

---

<sup>2</sup> Em *O fundamento lógico da passagem do arbítrio para a liberdade ética em Hegel* (KLOTZ, 2010, p. 106-115) Klotz defende que na explicitação hegeliana do conceito de liberdade na Introdução à *Filosofia do Direito* existe uma certa continuidade com a concepção de liberdade exposta por Fichte em seu *System der Sittenlehre*, de 1798. Nesta obra, Fichte “defende que a liberdade de escolha é ‘a raiz de toda liberdade’, dada com a eguidade, cuja essência é justamente a autodeterminação. No entanto, a tese de que a liberdade do arbítrio é a ‘raiz’ de toda liberdade, envolve também a ideia de que ela é só uma forma de liberdade, dando origem à liberdade num outro sentido, que é especificamente ético - a autonomia moral”. Por sua vez, Hegel “caracteriza a liberdade como a autodeterminação do ‘Eu’, vinculando-a, como Fichte, com a natureza da subjetividade e sua capacidade de se autodeterminar. Seguindo esta interpretação, adiante buscaremos explorar, ainda que brevemente, as aproximações entre a concepção de liberdade em Fichte e Hegel, salientando a importância do primeiro para a construção do conceito de liberdade no segundo.

<sup>3</sup> De acordo com a definição presente no *Dicionário Hegel* (INWOOD, 1997, p. 302-303), o termo alemão “aufheben” é empregado para designar o suprasumir de algo. O sentido especulativo deste vocábulo envolve ao mesmo tempo negação, conservação e elevação. “Suprasumir” é a tradução normalmente utilizada para este termo alemão, cunhada por Paulo Meneses em sua tradução da *Fenomenologia do Espírito* (Cf. HEGEL, 1992, p.7). Todavia, Pertille (Cf. PERTILLE, J.P., “*Faculdade do Espírito e Riqueza Material: Face e Verso do Conceito Vermögen na Filosofia de Hegel*”, 2005, 275 f, Tese (Doutorado em filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), nos oferece uma alternativa a esta tradução ao adotar o termo “suspendere” para designar em português o significado de “aufheben”. No percurso do nosso estudo recorreremos às duas traduções, tanto “suprasumir” quanto “suspendere”, nos valendo de uma como sinônimo da outra, uma vez em que ainda que mude a terminologia, nada se perde em seu sentido com a permuta.

só tem realidade na Ideia<sup>4</sup>, ou seja, não apenas na definição conceitual ou na imediatez da existência concreta, mas sim no todo. Nesse contexto, a concepção hegeliana de liberdade ocupa um lugar de destaque e originalidade, pois traz consigo a ideia de uma efetiva realização histórica para a noção de liberdade.

Assim sendo, o presente trabalho pretende se ocupar da análise do conceito de liberdade, cuja exposição terá como ponto de partida a Introdução à *Filosofia do Direito*, na qual o conceito de vontade livre é apresentado segundo uma estrutura especulativa autoreferencial da liberdade, que é por sua vez, caracterizada pela atividade do espírito de pôr-se a si mesmo tendo a si como objeto, autodeterminando-se, e desse modo existir para si sem, contudo, depender de nenhum outro para sua afirmação e efetivação. Partindo desta caracterização, através de uma sondagem do conceito de vontade livre exposto na Introdução à *Filosofia do Direito*, buscaremos analisar e entender os critérios envolvidos em sua articulação intrínseca e o rumo norteador de sua constituição que busca elevar a vontade de um nível elementar e primário, ao patamar no qual ela esteja ciente de ser criadora da sua própria liberdade.

Antes de traçar o percurso do desenvolvimento que a vontade realiza até alçar-se como liberdade efetivada, Hegel ressalta que não irá se ocupar em provar a existência da liberdade, pois já encontramos de antemão no texto a pressuposição de que a vontade já é livre e que ela constitui o fundamento da filosofia do direito. Ele escreve “que a vontade é livre e do quê é a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente, como já foi assinalado (§2) no contexto do todo” (HEGEL, 1994, p.123). Assim, nossa pesquisa será orientada por uma análise dos diferentes modos pelos quais o espírito busca a efetivação concreta de sua liberdade, e neste ínterim seguiremos em conformidade com a ordem de exposição da Introdução, na qual os contornos da gênese e da definição da vontade livre vão ganhando nitidez de modo progressivo, por meio do desdobramento gradual da vontade que busca encontrar sua determinação essencial.

Mais do que nos guiarmos pela ordem de exposição do desdobramento da vontade presente na Introdução, uma elucubração a respeito da liberdade em Hegel, mesmo observando o recorte que o foco do nosso estudo encerra, requer que consideremos determinadas premissas antes de nos imiscuirmos na abordagem propriamente dita. No §2 da seção introdutória à

---

<sup>4</sup> Para Hegel, a verdade, enquanto objeto da filosofia, não deve ser tomada como simples acordo de um pensamento abstrato de um sujeito com o objeto exterior a ele. O sentido de verdade para Hegel é muito mais abismal do que a aceção da tradição moderna, visto que —a ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideal (Cf. HEGEL, E, v. 1, §213).

*Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a ciência do direito, enquanto parte constitutiva da filosofia “tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que *precede* e do qual constitui a chamada *demonstração* dos mesmos”. Esse ponto de partida no qual o conceito de vontade tem origem é a culminância do progresso do espírito livre demonstrado no final da exposição da *Filosofia do Espírito*. Ou seja, encontramos na *Filosofia do Direito* a exposição do desenvolvimento da vontade livre que se concretiza no direito, mas a gênese da vontade e da liberdade (ponto de partida da ideia do direito) é demonstrada por Hegel no final da *Filosofia do Espírito*, terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>5</sup>. A teoria da vontade livre é exposta na *Filosofia do Direito* é retomada da ‘Psicologia’ (parte C da Filosofia do Espírito Subjetivo), na qual está manifesta a orientação da vontade em se fazer espírito objetivo, elevando-se à condição de vontade pensante que dá a si mesma seu conteúdo. Será pela junção entre espírito teórico e espírito prático (pensamento e vontade) que se determinará em última instância o caráter da vontade livre em si e para si.

Assim como o final da terceira parte da *Enciclopédia* é leitura obrigatória para a compreensão do despontar da vontade no espírito, do mesmo modo faz-se necessário indicarmos que o movimento da vontade apresentado nos §§ 5, 6 e 7 na Introdução à *Filosofia do Direito* deve sua dinâmica ao movimento do conceito exposto na *Ciência da Lógica*, especificamente na *Lógica do Conceito*, na qual vemos que Hegel resgata a dinâmica processual da vontade livre à ação do conceito, visto que:

O conceito como tal contém os momentos da *universalidade*, enquanto livre igualmente consigo mesma em sua determinidade; da *particularidade*, e determinidade que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; da *singularidade*, enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o determinado em si e para si, e no mesmo tempo o idêntico consigo e o universal. (E., v.1, §163)

A esfera da vontade livre, assim como a do conceito, é caracterizada pelo seu desenvolvimento, no qual cada uma de suas determinações correspondentes são geradas por ela mesma, sendo momentos intrínsecos do seu desdobramento. Um vez que a pesquisa deste trabalho pretende explorar o desdobramento do conceito de vontade livre, não poderíamos deixar de fazer menção ao lócus originário de onde é tomada sua dinâmica conceitual especulativa. Entretanto não é nossa intenção nos imiscuir nesta questão, traçando com

---

<sup>5</sup> Convém situarmos dentro do sistema hegeliano, o local pertencente à Filosofia do Espírito, dentro da qual se encontra a Filosofia do Espírito Objetivo, que abarca por sua vez a Filosofia do Direito. Hegel divide sua Enciclopédia das Ciências Filosóficas (obra esta que doravante será citada por “E”, seguida da indicação do volume (1, 2 ou 3) e pelo símbolo de parágrafo (§)) em 1. Ciência ou Filosofia da Lógica, 2. Filosofia da Natureza, 3. Filosofia do Espírito. Este último por sua vez obedece à seguinte divisão: 3.1 Espírito Subjetivo, 3.2 Espírito Objetivo e 3.3 Espírito Absoluto. Sendo que o conceito de vontade, tema geral da presente pesquisa, encontra-se somente nas duas primeiras divisões.

pormenores os movimentos do conceito que remetem à ação autoconstituente da vontade livre, mas antes, iremos buscar àqueles quando pertinente, para elucidarmos a dinâmica da vontade, sem contudo, à eles nos restringir<sup>6</sup>.

Tendo em vista tais considerações, o roteiro do nosso trabalho se orientará na exposição e análise dos momentos constituintes da vontade livre, recorrendo à *Filosofia do Espírito Subjetivo* em primeira instância de modo a pavimentar o fundamento e gênese do conceito de vontade. Para posteriormente nos ocuparmos detidamente sobre os níveis da vontade livre nos parágrafos 5, 6 e 7 da Introdução, buscando evidenciarmos através da exibição e exame desses momentos o denominador comum de uma vontade livre em construção. Vale frisar que direito para Hegel, significa a realização da ideia filosófica de liberdade, isto é:

O solo do Direito é, em geral, o [elemento] espiritual e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre, de maneira que a liberdade constitui a sua substância e a sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza. (HEGEL, 1994, p. 121)

A vontade verdadeiramente livre, conforme concebida por Hegel diverge do princípio da liberdade subjetiva que é a base das teorias jurídicas e das doutrinas morais dos tempos modernos. Neste sentido, para ele é um erro afirmar que o livre arbítrio, ou liberdade individual é o fundamento do Estado de Direito, como defendiam, por exemplo, os contratualistas, para os quais, a liberdade é uma característica do indivíduo, antes mesmo deste se vincular à

---

<sup>6</sup> Rosenfield chama a atenção para o fato de que, muito embora num primeiro momento se possa “estabelecer um paralelismo entre a estrutura da *Ciência da Lógica* e a estrutura da *Filosofia do Direito* (...) esse paralelismo exige entretanto, uma nova diferença específica. O encadeamento lógico da *Filosofia do Direito* ‘põe’, cria determinações que lhe são próprias. (...) A lógica desta obra é, na verdade, uma lógica do político que ‘repõe’ a lógica da *Lógica*. Em outras palavras, a *Filosofia do Direito* é não somente produtora de uma lógica própria, mas verifica e realiza os princípios lógicos universais. O percurso que ‘põe’ a identidade da Ideia consigo mesma é o que perfaz a sua própria diferença. O pensamento só se atualiza graças aos diferentes pensamentos. Para que a filosofia possa ‘repor’ no pensamento o processo de identidade do pensado, deve desdobrar e perfazer o movimento de diferenciação que a atualiza. Com efeito, o conceito se produz concomitantemente ao seu processo de enunciação de si” (ROSENFELD, 1995, p.34-35). Ainda com o intuito de atentarmos à isomorfia entre os movimentos do conceito e da vontade (uma vez que não é nossa intenção nos imiscuirmos propriamente nesta questão), recorreremos também aqui à fala de Konrad Utz, proferida durante uma entrevista ao acervo online da publicação digital da *Revista do Instituto Humanitas*, na qual ele diz que: “No âmbito da pura abstração, esta estrutura [da vontade] é dada, conforme Hegel, no conceito. É óbvio que o conceito é autorreferente, pois é seu próprio conceito. Contudo, em Hegel, a autoreferência do conceito não se limita a essa banalidade, pois o define não apenas por sua referência extensional, mas explícita seu sentido (ou sua intenção), que consiste justamente numa estrutura de negatividade: uma estrutura complexa de negação simples, de negação voltada sobre essa negação e, com isso, da negatividade voltada sobre si mesma. Assim, o conceito é imanentemente articulado, é autoexpressivo ou autoexplicitante (...). Para nossos fins, basta indicar que a liberdade, em sua essência abstrata ou lógica, consiste em tal estrutura autorreferente, autodeterminante e autoexpressiva ou autocompreensiva”. Tendo em conta as devidas menções acerca da correlação entre as dinâmicas do conceito e da vontade livre, iremos amparar o ponto de partida do nosso trabalho na gênese da vontade, (uma vez que a *Filosofia do Direito* parece indicar dois pressupostos elementares: a estrutura do conceito, exposta na *Lógica*, e a gênese da vontade livre no final da *Filosofia do Espírito Subjetivo*). Sendo assim, faremos conforme se fizer necessário, no sentido de elucidar a dinâmica da vontade, as devidas incursões pela *Lógica*, porém não nos guiando estritamente por ela.



coletividade. Sob o prisma da concepção hegeliana de liberdade, só se pode falar em liberdade onde existam relações de direito. Pensar a liberdade sem o pressuposto do direito é se restringir num tipo de refúgio da interioridade, é pensá-la como pura possibilidade interna, e não como liberdade verdadeira concretizada no mundo. Dito isto, é possível depreendermos que a construção do conceito de liberdade subjaz a uma dependência mútua em relação ao conceito de direito. Para Hegel, só é possível pensarmos em liberdade se pressupormos as relações de direito, entendendo com isso que as relações oriundas do direito são o campo, a dimensão onde a liberdade se realiza. A liberdade é o princípio do direito, sendo assim, só pode haver direito onde existe liberdade.

Desta feita, o presente trabalho se pautará numa investigação acerca dos momentos constituintes da vontade livre, conforme Hegel nos apresenta nos parágrafos 5, 6 e 7 da Introdução à *Filosofia do Direito*, tendo como interesse maior, focar na atividade reflexiva do pensamento por meio da qual a vontade eleva-se a condição de liberdade racional. Nosso estudo terá como ponto de partida uma investigação da emergência do conceito de vontade, exposta no final da “Filosofia do Espírito Subjetivo”, para assim, uma vez designado o lócus da gênese da vontade, possamos nos ocupar com seu desenvolvimento dialético apresentado na parte introdutória à *Filosofia do Direito*. Neste percurso, recorreremos de modo breve, à uma abordagem sobre a crítica que Hegel faz ao formalismo kantiano, e nos deteremos com maior vagar na análise da concepção fichteana de liberdade, por acreditarmos que esta já apresenta elaborações importantes que ecoam na filosofia prática de Hegel. Por fim, buscaremos contrastar a perspectiva honnethiana da liberdade em Hegel, com a defesa de que o pensamento, enquanto atividade reflexiva da vontade livre, deve ser o rumo norteador na construção da liberdade.

## CAPÍTULO 1 – A EMERGÊNCIA DA VONTADE LIVRE DO ESPÍRITO

*“O pássaro é livre na prisão do ar.  
O espírito é livre na prisão do corpo.  
Mas livre, bem livre, é mesmo estar morto.”*

*Carlos Drummond de Andrade – Liberdade.*

Antes de tratarmos do desenrolar da vontade livre, faz-se necessário orientarmo-nos pelo despontar do conceito de vontade propriamente, uma vez que seu emergir traz junto a si o pensamento, sem o qual não se pode sequer falar em vontade, pois conforme assevera Hegel, “na base de todo nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser”. De tal modo, com o intuito de elucidarmos o viés genético da vontade, buscando o lócus de sua origem conceitual, faremos do nosso ponto de partida dois aspectos essenciais do espírito em geral. Um deles é a *idealidade*<sup>7</sup>, descrita por Hegel como a determinação distintiva do espírito, e o outro é a determinação, que é a capacidade que o espírito possui de se manifestar<sup>8</sup>. Ambas estas atividades inerentes ao espírito são a engrenagem que em diferentes momentos constituintes do mesmo, movem-no rumo à concretização de sua lei suprema e absoluta: seu autoconhecimento, no qual:

---

<sup>7</sup> “Essa suprassunção da exterioridade – suprassunção que pertence ao conceito do espírito – é o que temos chamado de idealidade. Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas de recondução, do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo; e só mediante essa recondução, mediante essa idealização ou assimilação do exterior, vem a ser, e é, o espírito”. (E. v. 3, p.18-19, adendo).

<sup>8</sup> “O manifestar no conceito é [o] criar do mundo como ser do espírito, no qual ele se proporciona a *afirmação e verdade* de sua liberdade” (E. v. 3, p.26).

(...)todo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra. Para o espírito não existe nada que seja totalmente outro. (E, v.3, p.8, adendo).

É através da atividade de autoconhecimento que o espírito se torna racional, transpondo seu conteúdo inicialmente imediato e natural, para um conteúdo espiritual. Idealidade é a determinidade do espírito através da qual ele declara sua independência de toda naturalidade, ao idealizar a natureza, o espírito a nega e depois de negá-la, ele a assimila a si. Na ordem de exposição hegeliana, o espírito deve pressupor a natureza, todavia ele a antecede e é dela a verdade. Apesar disso, inicialmente o espírito não está a par de tal conhecimento, assim, ele encontra-se unido às determinações naturais, das quais irá posteriormente descobrir que pode se desvencilhar. Logo no começo do movimento de se autoconhecer, o espírito se percebe como não atrelado à natureza, isto é, o espírito sabe de si como desprendido da necessidade que reina e regra o mundo natural. Ao tomar posse desse conhecimento, o espírito idealiza a natureza, separando-se dela. A idealidade estabelece o ponto de partida do espírito rumo ao autoconhecimento, em direção à busca pelo saber de si mesmo, ele é aquilo que sabe de si, e neste sentido ele se constrói através do progresso do seu saber de si mesmo.

Conforme o espírito se conhece, ele se descobre e neste descobrimento ele se cria, e o conhecimento a respeito de si mesmo vem a ser a “matéria-prima” com a qual ele se autoproduz. Enquanto se constrói, ele se manifesta, pondo a “natureza como de seu mundo; um pôr que como reflexão é ao mesmo tempo [o] *pressupor* do mundo como natureza autônoma” (E.v.3, p.26). O espírito irá se apropriar daquilo que num primeiro momento ele se afastou. Ele separa-se dos dados naturais porque pode, porque é livre, e sua condição de livre é algo da qual ele se apropria aos poucos, através das etapas que supera. Pela idealidade, o espírito supera sua imediatez natural, ao saber-se potencialmente desvencilhado da natureza, ele “suprassume a exterioridade, a singularização e a imediatez da natureza; cria para si um ser-aí conforme sua interioridade e universalidade” (E. v3, p. 27, adendo).

O desenvolvimento progressivo, que atua movido pela idealidade e manifestação do espírito, compreende três etapas: o espírito primeiramente se manifesta sobre a forma da relação consigo mesmo, através da suspensão da natureza, e assim ele configura-se em seu interior sob a forma da totalidade, encontrando em si mesmo sua razão de ser. Este momento é marcado pela subjetividade do espírito. Posteriormente, para transpor a subjetividade abstrata do momento inicial, o espírito então estabelece uma relação com o mundo (posto e criado por ele mesmo), objetivando-se e assim ultrapassando a formalidade ideal do espírito subjetivo, configurando-se assim como espírito objetivo. Por fim, o espírito só alcança sua forma última

e infinita na síntese do espírito subjetivo com o objetivo, síntese esta, na qual já não resta mais inadequação entre conceito e realidade, nem nenhuma limitação. Hegel afirma que “o espírito é, sem dúvida, já no começo, o espírito; mas não sabe ainda que é isto” (E. v.3, p.30, adendo). O espírito em sua verdadeira realidade deve ser determinado como a totalidade dos momentos desenvolvidos no autoconhecimento e autoprodução de si mesmo.

O sentido da ciência filosófica do espírito é imanente ao próprio desenvolvimento do espírito enquanto tal, que consiste em que cada etapa particular percorrida em seus diferentes momentos, constitui conjuntamente o conceito universal do espírito, que efetiva e produz a si mesmo. O espírito não precisa de nenhum estímulo externo a si para atingir a efetividade, pois ela é dada, produzida, construída conforme o espírito desenvolve a si mesmo, sendo assim, é próprio da natureza do espírito se auto efetivar.

Uma vez que o “espírito é somente aquilo que sabe de si mesmo” (E., v.3, p.29, adendo), sua atividade deverá necessariamente estar direcionada para a realização efetiva de seu conceito, o que só é possível mediante seu autoconhecimento. O espírito se constrói na medida em que sabe de si, e é através deste saber de si, de seu autoconhecimento, que ele é capaz de produzir a si mesmo. Desde o princípio, o espírito está totalmente presente, todavia, ele não se sabe e não se reconhece como tal, o que só irá acontecer no decorrer de seu desdobramento, no expandir de seu saber de si mesmo. É em decorrência da necessidade de superação dos momentos finitos que constituem o espírito em sua infinitude, que a exposição da jornada do espírito rumo sua efetivação parte do que Hegel chama de “realidade mais incongruente” do espírito (E.v.3, p.29, adendo). Não podemos partir do espírito mesmo, porque o espírito em sua completude é resultado, é um constructo forjado a partir das determinações que ele mesmo se dá, mas que ainda no processo de realização ele ainda não sabe que são suas.

No percurso do espírito subjetivo encontramos a demonstração do progresso do espírito que busca tornar-se para-si, ou seja, estar de posse do conhecimento acerca do que ele é. Essa trajetória perpassa três diferentes modalidades da subjetividade do espírito, a alma, que é o espírito em-si e imediato, que opera no âmbito da naturalidade, a consciência que é o espírito mediatizado ou para-si, e o espírito em-si e para-si, síntese dos dois momentos predecessores. Enquanto alma, o espírito assume a forma de universalidade abstrata e encontra-se preso à naturalidade por meio da corporeidade, e assim, permanece ligado às suas determinidades naturais, e portanto não livre. Ao afastar-se da imediatidade com a natureza, pela negação da sua corporeidade a alma torna-se consciência, ela se eleva à identidade puramente ideal consigo mesma e assim configura-se como Eu, e é agora um para-si perante o seu Outro. Mas mesmo

tendo alcançado ser para-si, a consciência ainda é condicionada por um outro, e neste sentido a liberdade do Eu é apenas abstrata, condicionada, relativa. Neste patamar o espírito já não se encontra mais ligado à natureza, como a alma, mas ao refletir-se a si mesmo, ele ainda se refere à exterioridade natural. A consciência que sabe de si ao refletir-se a partir de sua relação com o outro, é consciência-de-si. O próximo movimento do espírito enquanto consciência-de-si será buscar preencher o vazio da sua subjetividade abstrata, uma vez que todo o conteúdo concreto, a consciência atribui ao outro de si, sem ainda ter o conhecimento que este outro é ela mesma. O espírito deverá então suspender toda e cada particularidade que se oponha à unidade absoluta consigo mesmo, suprassumindo as determinações naturais, configurando-as em determinações conceituais.

Sendo assim, a separação e independência do espírito em relação à natureza é a primeira etapa no desenvolvimento de elevação total do espírito rumo à sua verdade. Todavia faz-se necessário ter claro que em Hegel, ao contrário de Kant, a natureza não seria uma mácula que contaminaria a razão, da qual a vontade deveria se apartar completamente quando se trata de fundar os pressupostos morais do livre agir humano. A liberdade do espírito em Hegel não se funda num alheamento intransponível do espírito em relação à natureza. Ao invés desse abismo entre eles, a natureza se constitui como a base irrevogável do espírito, pois a atividade que este realiza ao tornar-se independente daquela, deve salvaguardar a relação entre ambos. Mas não basta saber-se livre, a liberdade deve ser projetada na exterioridade e ganhar concretude e objetivação para ser vontade livre efetiva. Iremos aprofundar na investigação das condições de realização da vontade livre no mundo mais adiante, tendo em vista que este é um dos pontos centrais do Uma negação cabal da natureza acarretaria na unilateralidade e abstração vazia por parte do espírito, este suspende os dados naturais, mas ainda assim, a naturalidade deve permanecer como um momento necessário da formação do espírito livre. A liberdade alcançada pelo espírito através da idealidade configura-se numa independência formal em relação à natureza, pois do contrário, uma absoluta negação das determinidades naturais excluiria de vez o ponto de mediação do espírito consigo mesmo, e incorreríamos no operar do entendimento, que separa e fixa as diferenças, colocando partes constitutivas do todo como sendo contrárias e inconciliáveis entre si.

O espírito como idealização da natureza, como independência das determinidades naturais é a característica fundamental do Espírito Subjetivo. Mas a subjetividade que caracteriza inicialmente o espírito é uma etapa constitutiva da totalidade do mesmo. A independência alcançada por meio da idealidade deve ser convertida numa liberdade concreta

e realizada neste mesmo mundo do qual o espírito, num primeiro momento, se declara independente. Os momentos constituintes do espírito subjetivo, alma, consciência e espírito no sentido estrito, configuram essa busca pela depuração completa em relação à natureza e pela afirmação do seu saber de si mesmo.

Uma vez alcançado sua independência em relação aos dados naturais, e firmando-se como idealidade formal, o espírito terá por meta se objetivar, tornar-se espírito objetivo. O pensamento e a vontade, pontos altos do espírito subjetivo, inauguram a esfera da liberdade que se realiza no mundo sob a forma do espírito objetivo. No âmbito do espírito subjetivo, o espírito se separa da natureza e se conhece como livre. Mas não basta saber-se livre, a liberdade deve ser projetada na exterioridade e ganhar concretude e objetivação, para ser vontade livre efetiva. Iremos aprofundar na investigação das condições de realização da vontade livre no mundo mais adiante, tendo em vista que este é um dos pontos centrais do presente trabalho, por ora, iremos nos ater aos momentos essenciais que antecedem à objetivação da liberdade, expostos na parte final do espírito subjetivo, na *Enciclopédia*.

No final da terceira parte do *Espírito Subjetivo*, na “Psicologia”, Hegel nos diz que o espírito livre é resultado da síntese entre o espírito teórico e o espírito prático<sup>9</sup>. A liberdade emerge da fusão entre pensamento e vontade. O pensamento surge no espírito teórico, e sua manifestação, sua objetivação se dá na forma da vontade livre, que é o ponto de partida e o âmbito do direito. O espírito livre é oriundo assim, da íntima relação que o pensamento tem com a vontade. A noção mesma de vontade está vinculada intrinsecamente à noção de liberdade, dado que o pensamento é essencial à vontade, é sua substância, de modo tal que não pode haver vontade onde não há pensamento. A vontade é a expressão prática do pensamento e está em sua essência a destinação de ser livre. Considerando que captamos o universal por meio do pensamento, dado que pensar algo significa torná-lo assim universal, vem então do pensamento o objeto do querer da vontade livre, uma vez que Hegel nos diz que “a verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal” (E. v.3, p. 263). Só pode haver vontade onde exista previamente pensamento. O pensamento é a condição *sine qua non* da vontade.

Sobre a ligação intrínseca entre o pensar e o querer, no adendo ao §4 da *Filosofia do Direito*, Hegel escreve que:

O espírito é o pensamento em geral, e o homem distingue-se do animal pelo pensamento. Mas não se deve imaginar que o homem seja pensar, por um lado, e querer, por outro, e que ele tenha

---

<sup>9</sup> A vontade livre efetiva é a unidade do espírito teórico e do espírito prático: *vontade livre* que é *para si mesma como vontade livre*, enquanto ela se supressumiu o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático rotineiro. (HEGEL, E. v.3, p.274).

num bolso o pensar e, no outro, o querer, pois isso seria uma representação vazia. A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que 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. (HEGEL, 1994, p.121)

Deste modo, faz-se necessário ter claro que tanto o pensamento quanto a vontade, entendidas como atividades próprias do espírito, não devem ser tomadas em suas acepções como distintas uma da outra, mas que juntas fornecem o arcabouço necessário para a passagem do espírito subjetivo para o espírito objetivo, que por sua vez, representa a concretização do conceito de vontade livre. A vontade que realiza e põe em prática o conteúdo do pensamento é o critério fundamental e a base do que é o fundamento do mundo do direito. Portanto, a conjugação do pensamento com a vontade funda a existência concreta daquilo que o espírito de fato é, ou seja, liberdade racional.

A vontade livre instaura a passagem do espírito subjetivo ao espírito objetivo. O núcleo de onde parte a exposição da *Filosofia do Direito* é o despontar da vontade que busca realizar sua liberdade de modo efetivo no mundo. E assim, como a explicitação da vontade livre na supracitada obra pressupõe um desenvolvimento conceitual anterior, ao adentrar na filosofia do espírito objetivo não encontramos de imediato a definição do conceito de liberdade da vontade, a vontade livre deverá perpassar as etapas constitutivas que culminarão na realização da totalidade da vontade, antes de termos acesso ao seu conceito na íntegra. Existem critérios a serem executados pela vontade antes dessa firmar-se como vontade livre concreta no mundo, eles deverão pavimentar a trajetória da liberdade, a partir dos momentos formadores do próprio conceito de vontade. De início, a vontade se apresenta como uma total ausência de conteúdo, isto é, ela é a pura indeterminação ou pura reflexão do eu em si mesmo. Seu segundo momento é a passagem da indeterminação indiferenciada para a diferenciação, a vontade particularizada por um conteúdo específico por meio do qual a vontade adquire existência concreta (o querer não é só querer, mas querer algo), é a auto-imposição de um limite na vontade por ela mesma. Por último e o ponto fulcral, o terceiro momento da vontade que unifica a indeterminação e a determinação, “a particularidade refletida dentro de si e, por meio dessa reflexão, reconduzida à universalidade” (HEGEL, 1994, p. 129), ou seja, o momento da singularidade da vontade livre. O âmbito da *Filosofia do Direito* concerne portanto à ideia da liberdade que busca superar a inadequação entre a forma e o conteúdo da vontade. E é com o foco nesta contradição que se funda a questão central do presente trabalho, investigar o desdobramento da vontade livre e as condições que tornam possível a vontade se autodeterminar, firmando-se como vontade livre em si e para si.

## 1.1 A vontade livre em geral

Nos capítulos 5, 6 e 7 da Introdução à *Filosofia do Direito*, encontramos a exposição destes três momentos constituintes da vontade livre: universalidade ou negatividade, particularidade e singularidade. O primeiro destes momentos é caracterizado como a vontade que tem a possibilidade de se indeterminar, de abstrair-se de qualquer conteúdo, no seguinte trata-se da determinação da vontade livre a partir de uma escolha particular, e por fim, a vontade livre em si e para si, aquela que corresponde à forma e ao conteúdo do seu próprio querer, a vontade autodeterminante, à unidade dos dois momentos precedentes. Veremos adiante de modo pormenorizado o que envolve, como se comporta e as consequências de cada uma destas etapas. Entretanto, podemos adiantar, tendo em vista que buscamos pelas condições de uma liberdade que se efetive concretamente, que uma vontade que não se deixa determinar por nada, que não se decide por algo, não pode ser uma vontade real. Todavia, ao se decidir, a vontade se limita. De modo que nem a possibilidade de indeterminação, nem sua escolha por um conteúdo específico significa ainda a realidade da vontade livre concreta. Mas ainda assim, cada um destes momentos, muito embora não sejam completos e acabados por si mesmos, são partes constituintes imprescindíveis da totalidade da liberdade. Se por um lado a possibilidade de total indeterminação não pode ser compreendida como a realização última da vontade livre, do mesmo modo, se essa vontade estivesse previamente ligada a algum conteúdo particular de modo necessário e indissolúvel, ela não poderia ser considerada uma vontade verdadeiramente livre e estaria impedida de alcançar tal ‘status’. O mesmo se dá com a impossibilidade de acatar a liberdade de escolha, a particularização da vontade, como a máxima expressão da liberdade humana, mas que uma vez para ser de fato efetiva, a liberdade plena da vontade deve incorporar a capacidade de escolhas particulares. A verdadeira liberdade do espírito deve poder abarcar seus dois primeiros momentos, culminando numa vontade livre racional que mesmo podendo não se ligar a nada e mesmo podendo fazer uma determinada escolha entre diversas possibilidades, dá-se a se mesma seu próprio conteúdo, se autodetermina, isto é, a liberdade deve consistir em querer para si o universal.

Desta feita, com o intuito de analisar minuciosamente as considerações hegelianas acerca do desenvolvimento da vontade livre nos capítulos §5 ao §7 da Introdução à *Filosofia*



*do Direito*, primeiramente discorreremos sobre a vontade livre universal entendida como um momento fundante da liberdade concreta, ou seja, como uma condição de realização da liberdade, para em seguida, com o auxílio da abordagem que Axel Honneth faz em *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, pensar na possibilidade e nas consequências de se adotar a vontade livre universal, que é um critério na constituição da liberdade plena, como condição suficiente da realização da verdadeira liberdade.

## **1.2 A universalidade da vontade como momento fundante do conceito de liberdade**

Hegel nos apresenta na introdução à *Filosofia do Direito* uma análise teórica dos momentos constituintes da vontade livre, análise esta que é ao mesmo tempo a explicitação das condições necessárias para a realização da vontade como liberdade racional no mundo, que por sua vez segue um encadeamento lógico dos seguintes momentos: universalidade, particularidade e singularidade.

Inicialmente Hegel parte da explanação da vontade livre universal, primeiro momento na ordem de exposição dos aspectos que a vontade pode assumir, através dos seguintes termos:

A vontade contém: a) O elemento da pura indeterminidade ou da pura reflexão (a) dentro de si, na qual estão dissolvidos toda restrição e todo conteúdo imediatamente existentes pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da abstração absoluta ou universalidade, o puro pensamento de si mesmo. (HEGEL, 1994, p.124).

Assim, para elucidarmos a compreensão da vontade livre universal é necessário voltarmos nossa atenção para estes atributos essenciais da vontade em seu primeiro momento. Hegel nos diz que a vontade livre universal é dotada de propriedades, a saber, pura indeterminidade, pura reflexão e abstração absoluta. Todavia, antes de dirigirmos nossa investigação para estes aspectos, cabe esclarecer que o termo universalidade empregado aqui não deve ser compreendido como uma vontade universal que pretende estipular normas e regras de condutas válidas sempre. A universalidade da vontade neste escopo deve ser entendida como a possibilidade de suprimir toda particularidade. É neste sentido que o termo universalidade é empregado aqui, na dissolução de toda particularidade. No adendo ao §5, Hegel se refere à vontade livre universal como uma *possibilidade absoluta*, ou seja, a vontade carrega em si a faculdade de não se vincular a nada, de se indeterminar totalmente, diante da infinidade das escolhas possíveis, a vontade é capaz de não ceder a nenhuma delas. O caráter essencial da

vontade livre universal reside nesta capacidade de distanciamento de toda determinação, fazendo da possibilidade de indeterminação o fundamento e o ponto de partida em direção à vontade realmente livre, isto porque a vontade não é obrigatoriamente ligada à qualquer particularidade, sendo assim ela pode se abster de toda escolha, de toda e qualquer opção. Tanto é assim, que não é possível associarmos de imediato, de modo necessário, algum conteúdo à vontade humana, sem a qual ela não possa subsistir.

Em virtude do poder que a vontade tem de se indeterminar, inferimos por conseguinte que ela não é ligada de modo necessário à nenhuma determinação em particular. Deste modo, ela é capaz de se abstrair, de se afastar e ser indiferente a todo conteúdo, sejam eles dados pela natureza, oriundos dos desejos, dos carecimentos, ou até mesmo dos conteúdos que ela pode se dar, como normas, regras, valores. A vontade livre universal pode então se distanciar de tudo até restar em última instância, como conteúdo do seu querer, somente o “puro pensar de si mesma”.

Essa capacidade de se indeterminar inerente à vontade livre universal é um aspecto fundamental que permitirá o desdobramento da vontade em liberdade do arbítrio e posteriormente em liberdade em si e para si. Entretanto, essa capacidade não é e nem deve ser algo atual, que se efetiva. A vontade tem o poder de não se vincular a qualquer determinação que seja, todavia, para se realizar no mundo é necessário que ela se determine. Para elucidarmos esse aspecto da vontade universal como possibilidade, podemos recorrer a uma passagem expressa no §382 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde Hegel nos diz que:

*A essência do espírito é, por esse motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Segundo essa determinação formal, ele pode abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí; pode suportar a negação de sua imediatez individual, a dor infinita, isto é, nessa negatividade conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo. Essa possibilidade é sua universalidade abstrata, essente para si dentro de si mesma. (E., v.3, §382).*

A disposição formal do conceito de liberdade deve pressupor a faculdade de distanciamento da vontade livre. É a existência dessa possibilidade que irá permitir que a vontade se particularize, que ela opte por uma escolha a partir da capacidade de indeterminação inicial, para posteriormente poder se determinar por si própria. Essa capacidade permite que a vontade abstraia de qualquer conteúdo, sejam eles oriundos da natureza, sejam aqueles de origem subjetiva. Tais atributos da vontade neste momento inicial, poder distanciar-se, ser capaz de abstrair-se totalmente, se indeterminar a partir da possibilidade de recusar todos os conteúdos, devem ser compreendidos como potencialidades.

Sob o viés da reconstrução da estrutura do conceito liberdade, a vontade livre universal constitui-se como a maneira imediata e elementar de realização da liberdade plena da vontade.

Seu principal aspecto está nesta capacidade de distanciamento de quaisquer conteúdos, na faculdade de abstrair de todo objeto que pode ser configurado como alvo do seu querer. A vontade livre só pode se particularizar e se autodeterminar porque existe o pressuposto de que ela não é ligada a nada de modo essencial. Assim, podemos entender que a possibilidade de total distanciamento da vontade é a condição elementar e fundante de todas as determinações posteriores. É em virtude da consciência que a vontade tem de não estar predeterminada a nenhuma particularidade, que ela pode escolher livremente. A vontade pode assim, deliberar sobre os conteúdos do seu querer.

Desta feita, a vontade humana tem em si a capacidade de abstrair de todas as determinações, podendo restringir-se somente ao seu interior, em atitude de dissolução de todo conteúdo dado, seja da ordem da interioridade, seja da ordem da exterioridade, pois ela não é ligada a nenhuma determinação de modo necessário. Mas tendo em vista a realização do processo de se concretizar no mundo, a vontade deve fazer uma escolha a partir dessa possibilidade de indeterminação. Ela precisa superar a indeterminação inicial para atingir o patamar de vontade verdadeiramente livre. Enquanto permanecer estagnada no vazio da indeterminação, a vontade livre não alcançará a concretude do mundo. Hegel nos adverte quanto às consequências de se conceber a total indeterminação não como um aspecto da vontade verdadeiramente livre, mas como a liberdade última da vontade, isto dará origem ao que ele chama de “liberdade negativa ou liberdade do entendimento” (HEGEL, 1994, p.125). Admitir como verdadeira liberdade esse aspecto da vontade que busca se determinar somente através da negação do outro, que adota a indeterminação como sua liberdade última, somente irá encerrar a vontade num âmbito de uma liberdade vazia, abstrata, deficiente e insuficiente. Um aspecto puramente parcial e inacabado do que é a liberdade mesma.

Assim sendo, a vontade livre universal apresenta um duplo aspecto, uma vez que pode ser compreendida sob duas interpretações distintas, uma delas como momento constitutivo da realização do conceito de liberdade, e o outro como uma manifestação do que Hegel denomina de *liberdade do entendimento*. No intuito de elucidarmos o que vem a ser essa liberdade do entendimento, convém antes nos determos, ainda que brevemente, na compreensão hegeliana acerca do significado de entendimento, tendo em vista que Hegel adota como entendimento aquilo que em toda a tradição filosófica era denominado de razão<sup>10</sup>. Desta feita, iremos recorrer

---

<sup>10</sup> O entendimento para Hegel possui todos os aspectos atribuídos à racionalidade na polêmica romântica: ele distingue e divide. Mas para Hegel, a razão é um modo superior do pensamento que, de alguma maneira, põe todas essas distinções em movimento (enquanto que o entendimento as isola e mantém fixadas) e as conduz à unidade mais abrangente.

aos §§79 e 80 da *Enciclopédia*, onde encontramos a descrição do modus operandi do pensar do entendimento<sup>11</sup>, que é apontado por Hegel como o primeiro dos três momentos que constituem o todo do conceito ou todo o verdadeiro em geral.

O entendimento (ou abstração) é a primeira referência do pensamento humano quando se trata de conhecer as coisas, seu modo de pensar é a forma mais comum e imediata de apreender os objetos. O princípio que rege essa forma de pensar é o da identidade, que faz com que as determinações do entendimento sejam sempre fixas e permanentes nesta fixidez, diferenciando e segregando uma das outras. O entendimento se vale sempre do —ou isto, ou aquilo— na operação de determinar os objetos, excluindo deles as diferenças e qualquer contradição. Hegel nos diz que “o pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade, um tal Abstrato vale para o pensar do entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente”. (E. v.1,§80). O modo de conhecer do entendimento se apresenta então sob estes termos, abstrato, unilateral, rígido, isto porque ele fixa as determinações e as mantém isoladas, isto é, abstraídas umas das outras, mesmo que se trate de fazer referência ao mesmo objeto, como por exemplo, uma criança que cresce e se transforma num adulto, tem suas características da infância substituídas pelas da maturidade, mesmo que ambos os conceitos (infância e maturidade) que são diferentes, se dirijam à mesma pessoa, eles ainda assim são tomados pelo entendimento como absolutamente separados e sem nenhuma relação entre si. O entendimento peca por não levar em consideração o todo, admitindo como o todo, uma parte do que na verdade é fração constituinte do todo verdadeiro.

Assim, o entendimento admite o seu conhecimento das determinidades isoladas como o conhecimento do verdadeiro absoluto, do todo, ele confere ao —seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto por meio do entendimento é algo abstratamente universal, que como tal é sustentado em contraposição ao particular— (E. v3, §80). A forma de conhecimento do entendimento é finita e abstrata, porque suas determinações de pensamento se excluem umas das outras, não admitindo o outro como um outro de si mesmo. O entendimento não é capaz de apreender o movimento do infinito em suas determinações, ele abstrai-se de seu outro, não consegue pensar numa relação ou uma unidade dos contrários, pois reduz o todo a uma parte, e não considera o outro como constituinte do todo consigo. Nestes termos, a vontade ao se separar de todo conteúdo possível, restringe sua atuação somente ao

---

<sup>11</sup> Além da *Enciclopédia*, Hegel se ocupa em discorrer acerca do Entendimento em outras de suas obras, como por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito* e também na *Ciência da Lógica*, entretanto aqui nos ocuparemos somente dos parágrafos 79 e 80 da *Enciclopédia* em virtude da exposição clara e sucinta do pensar do entendimento, uma vez que não é nosso intuito por ora, aprofundar demasiado neste tema.

entendimento, opondo-se totalmente a tudo o que ela acredita ser (neste momento) diferente e alheio a ela, restando aí somente o pensamento puro, ou seja, o pensamento sobre a forma de pensamento.

A vontade livre pode então decidir-se por fazer uso ou não de sua faculdade de total indeterminação. Uma vez adotada a separação com quaisquer conteúdos, a vontade está fadada à uma situação que levará ao erro, ao engano, à uma liberdade vazia e parcial, à liberdade do entendimento. Todavia, tomada como faculdade da vontade, a total indeterminação (em virtude da qual a vontade se compreende com não vinculada a nada) é o que torna possível que a vontade livre seja capaz se determinar tendo como motivação somente o seu querer, ou melhor, o querer-se a si mesma.

A efetivação da vontade verdadeiramente livre no mundo depende em primeira instância dessa capacidade da vontade de se indeterminar. E essa indeterminação ainda que deva ser compreendida como uma potencialidade, nos remete à negatividade que subjaz à engrenagem do processo de concretização da liberdade. Isto porque a vontade inicialmente pode afastar-se de todas as determinações, em atitude de negação recusar e separar-se de qualquer conteúdo. No momento seguinte, essa negatividade se desdobra e é suprassumida na particularização da vontade livre. Ao se particularizar, a vontade nega a negação do primeiro momento, a escolha de uma determinidade é o vir a ser da negatividade inicial. Pode-se dizer então, neste sentido, que a negatividade é o pano de fundo onde a vontade realiza seu processo de autodeterminação. Sendo assim, tendo em vista a sistematicidade inerente à toda filosofia hegeliana, podemos recorrer à *Fenomenologia do Espírito* com o propósito de discorreremos acerca das atribuições e da atividade da negatividade, para assim tentarmos elucidar seu papel na autodeterminação da vontade livre.

A *Fenomenologia do Espírito* nos permite compreender a negatividade como um elemento essencial e constitutivo na apreensão do Saber Absoluto. Nesta obra, publicada em 1807, quatorze anos antes do lançamento da *Filosofia do Direito*, Hegel irá desenvolver sua concepção do saber através do qual pretende superar a cisão entre a certeza de si (consciência) e os objetos. Essa separação entre ser e pensar tem por força motora a negatividade, que ao mesmo tempo em que é a base dessa diferença, é também o trampolim para sua superação, ou seja, a perturbação e o estranhamento sofrido pela consciência frente ao outro, cuja resposta é a sua recusa e separação deste outro, só é superado na negação de si mesma. No §37 Hegel nos diz que:

[*Die Ungleichheit*] A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha*

dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito. (HEGEL, 1992, p.40).

A negatividade já se faz presente na separação que a autoconsciência estabelece entre si mesma e seu outro, e uma vez que ela “é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o Puro Eu” (HEGEL, 1992, p. 124) essa negação vai recair sobre ela mesma. A consciência-de-si é um *Puro Eu* no sentido que é objeto para si mesma, isto significa que ela é de fato somente certa de si e quanto a tudo o mais que lhe for alheio, ela toma como nulo, inessencial, ela —aniquila o objeto independentemente, e se outorga com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetivall (HEGEL, 1992, p. 140). Isto quer dizer que a consciência-de-si desponta sob o caráter da duplicidade, muito embora ela seja seu próprio objeto para si mesma, ela ainda permanece na forma negativa do ser-outro.

Essa negatividade subjaz ao movimento efetivado pela experiência, o qual traz à tona a ambiguidade da consciência em ser em-si (sujeito) e ser para-si (objeto). A consciência-de-si deverá se esforçar para superar essa duplicidade, num esforço sistemático que irá produzir outras cisões, até que ela alcance e supere seu limite, na pessoa de uma outra autoconsciência. No transcurso da autoconsciência, a negatividade segue marcando cada um dos seus momentos ao ser o fator determinante quando ela coloca em questão sua posição, procedendo negativamente a sua exteriorização de si, mostrando através da experiência da consciência, no seu retorno a si, o não verdadeiro, a nulidade e sua insuficiência. Desta feita, só resta a esta consciência no decorrer de sua formação como espírito o caminho da dúvida, já que procede negativamente frente a todas as suas verdades aparentes, colocando-se em um caminho que desembocará no ceticismo e culminará na consciência infeliz, antes de se configurar como Razão.

Este caráter negativo da autoconsciência na *Fenomenologia*, configurado como um momento necessário e formador do Saber Absoluto, momento este em razão do qual a consciência-de-si se encontra em um estado de pureza em relação a toda objetividade, pode ser correlacionado à negatividade presente no primeiro estágio da vontade livre na *Filosofia do Direito*. Uma vez que esta negatividade é o ponto de partida e o aspecto crucial para a vontade se auto-conceber como liberdade em si e para si, e da mesma forma é a dinâmica da negatividade que impulsiona a consciência em direção ao saber verdadeiro, através do contraste da consciência com seu outro e de seu negar momentâneo deste outro e até de si mesma, para

por fim, voltar a si e neste patamar se efetivar como Razão. O desdobramento que tanto a vontade livre quanto a auto-consciência devem realizar, (a primeira para efetivar-se como liberdade plenamente efetivada no mundo, a segunda como Saber Absoluto) implica que ambas devem preliminarmente entregarem-se a um processo que requer o distanciamento (ou pelo menos, ser ciente da possibilidade deste distanciamento), a abstração, a negação de todo conteúdo, da objetividade, de toda alteridade em geral.

Há que se admitir o papel cabal da negatividade na dinâmica da vontade e da consciência. É ela que implanta o germen do movimento e impulsiona tanto uma quanto a outra e as elevam a um nível superior de realização. No embate travado pela consciência para conhecer e na luta para se fazer livre realizada pela vontade, a negação é a responsável por perturbar a inércia e a calma de ambas, trazendo à tona dúvidas, diferenças e contradições, que as obrigam a reavaliarem suas posturas e pressupostos, até que por fim, uma seja livre de fato e a outra seja consciente de sua racionalidade.

Entretanto, a condição que a negação apresenta inicialmente não deve ser compreendida como a última e acabada em si mesma. Isto porque, uma vez realizada a capacidade da vontade de se indeterminar e de levar a cabo a possibilidade de se esvaziar de qualquer conteúdo, acreditando-se assim como independente e realmente livre (ainda que ela não saiba que de fato não é), sob tais termos, a vontade jamais se efetivará de modo concreto no mundo. As mesmas consequências podem ser aplicadas à consciência, se esta der vazão e estancar na sua oposição em relação a toda alteridade, ela não atingirá o pensar racional. A consciência pode acreditar que dissolvendo toda diferença e restringindo-se ao seu interior, alcançará o conhecimento verdadeiro, mas ao invés de conhecer a totalidade da verdade, permanecerá estagnada num conhecido parcial, abstrato e unilateral de si e do mundo.

Pode parecer fácil e por isso tentador se deter em tais posições, tendo em vista que se suprimindo o outro (que é a fonte da contradição, da diferença, da separação) o problema do conhecimento aparenta estar resolvido. O mesmo se dá se pensarmos em relação à liberdade. A total independência em relação a qualquer determinação, a ausência de vínculos com todo conteúdo, advindos da negação, podem levar a crer que são condições suficientes da liberdade. É por isso que o próximo movimento da negação será o encarregado de tornar evidente os erros que decorrem de se adotar tais posturas (seja da consciência ou da vontade) como completas e definitivas. O que depreendemos disso é que tal capacidade de se opor completamente a tudo (aspecto marcante dessa negatividade inicial) é o que permitirá que a vontade se determine a partir da indeterminação primária, e mais adiante que faça a si mesma o objeto do seu querer e

assim se autodetermine. Isso se deve ao fato de que a faculdade de se indeterminar, de abstrair completamente, deve ser compreendida como potencialidade, entretanto se esse momento for entendido em seu aspecto radical, será incapaz de concretizar a liberdade no mundo.

Sendo assim, o caráter negativo da vontade abstrata pode ser compreendido a partir de duas perspectivas distintas, uma delas é como aspecto constituinte e formador da dinâmica de concretização da liberdade, que mesmo como vontade livre inacabada, já é a liberdade mesma, visto que encontra-se em potência de efetivação. É a negatividade que move e impulsiona a vontade livre neste momento inicial, é somente em virtude da existência dessa possibilidade de negação absoluta que será possível que a vontade entre e se diferencie na objetividade. Pois, para poder dar a si mesma seu conteúdo, é necessário que a vontade se compreenda como não estando previamente ligada a nenhuma outra coisa, nisto reside a importância cabal da possibilidade de indeterminação. A vontade deve compreender-se como originalmente desligada de todas as determinações, para aí então, a partir de si mesma, se dar o seu próprio conteúdo e determinação. A negatividade é a força que movimenta a passagem necessária de um momento a outro, da total indeterminação à diferenciação, para depois, culminar na vontade livre singular, na efetivação concreta do conceito de liberdade. Todavia, se tomarmos este aspecto da vontade livre como a liberdade mesma, o resultado é a liberdade do entendimento, uma liberdade vazia, que nunca se realizará efetivamente. Outorgar à vontade livre universal a definição de liberdade última, corresponde a ficar retido somente em um aspecto parcial do movimento do conceito de liberdade. O desenvolvimento progressivo da vontade livre irá nos mostrar que a determinação que a vontade se dá neste primeiro momento (a saber, de se determinar como indeterminada), não é suficiente para pensar a liberdade em toda sua amplitude.

### **1.3 A universalidade da vontade como uma concepção de liberdade: liberdade do entendimento**

Inferimos a partir do que foi visto, que a faculdade da vontade de poder estabelecer uma relação negativa com qualquer conteúdo é uma característica fulcral do primeiro momento da vontade livre. A universalidade abstrata entendida como um aspecto da liberdade (não em sentido empírico, mas lógico) é parte constitutiva da concretização da vontade como verdadeira liberdade. Entretanto, se consideramos esse aspecto formal da vontade isoladamente, aceitando como o todo aquilo que na verdade é uma parte do todo, incorremos naquilo que Hegel



denomina, como mencionamos anteriormente, de liberdade do entendimento. A liberdade neste sentido consiste em uma tentativa de objetivar a separação e o afastamento de tudo aquilo que a vontade possa compreender como um delimitador de sua independência. Trata-se de uma tentativa porque é uma empreitada que de antemão já está fadada ao fracasso. A liberdade negativa é alicerçada em pressupostos que são ao mesmo tempo a razão de sua ruína, isto porque a total separação com qualquer conteúdo, ainda que sua possibilidade seja o pilar da realização da vontade plenamente livre, demonstrará ser um fenômeno insustentável se compreendido isoladamente.

Hegel nos acena de modo breve em nota do §5 da Introdução, com as falhas que podemos incorrer se tomarmos essa possibilidade da vontade de abstrair como a forma última e acabada da liberdade. Ele nos diz que uma vez que adotamos o conceito abstrato da ideia da vontade como liberdade efetivada, ela então:

(...) torna-se, no domínio religioso, o fanatismo da contemplação pura dos hindus, mas, volvendo-se para a efetividade, torna-se, no domínio político, assim como no religioso, o fanatismo do destroçamento de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como, o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente enquanto ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí; (...) (HEGEL, 1994, p. 125).

Considerar o aspecto abstrato da vontade livre (configurada pela negação e distanciamento de toda objetividade) como a liberdade plena da vontade é impedir a realização da verdadeira liberdade, pois esta, como veremos posteriormente, só se pode efetivar na eticidade. Se a determinação da vontade abstrata for tomada como sua determinação plena ou exprimindo a condição suficiente da realização da liberdade, conseqüentemente ela revelará sua falsidade, inconsistência, mostrando através da sua própria deficiência a necessidade de se pensar a liberdade concreta como o resultado necessário do processo da sua plena e total determinação. Ao radicalizar a capacidade de conferir universalidade, de separar-se de tudo (capacidade esta que só existe e é própria do homem, animal racional que é), de abstrair-se e a tudo poder renunciar (podendo inclusive, renunciar à própria vida, através do suicídio), a vontade gera uma liberdade vazia, unilateral, individualista.

Hegel se refere à questão do suicídio, no adendo ao §5, como uma possível realização dessa faculdade inerente à vontade humana de poder separar-se de tudo. De modo geral, o suicídio aparenta ser mesmo o ápice da negação na qual o indivíduo não somente nega o mundo como fenômeno, mas também sua própria existência. Mas se por outro lado, a liberdade negativa da vontade é caracterizada por Hegel como a abstração de qualquer conteúdo, pela ausência total de determinações no interior da vontade, então o suicídio não seria uma ilustração que atende às demandas para a realização deste tipo de liberdade, isto porque, mesmo o suicídio

é motivado por alguma razão específica. Alguém que desiste de viver o faz em função de algum motivo, podendo ser em razão de algum sofrimento, para fugir da dor, por desespero. Não cabe aqui enumerarmos todas as motivações que podem levar alguém a abdicar da própria vida, mas defender que se essa decisão é tomada, isso ocorre em virtude de algum motivo. Então neste sentido, o suicídio não parece adequado para figurar como algo totalmente destituído de motivação ou livre de determinações. Pois há de se convir que alguém que lança mão da própria vida, mesmo desejando sua total aniquilação, ainda assim, esse desejo de nada, de não existir, é motivado pelo desejo de algo, existe uma máxima por trás de sua execução.

Hegel também ilustra com o exemplo da pura contemplação dos hindus, uma realização da vontade que busca se fundar na negação do mundo fenomênico e dos conteúdos do querer. Para tanto, ilustraremos com uma passagem de *Sidarta*, obra do escritor alemão Hermann Hesse, publicada em 1922, que exprime com muita clareza o motivo da crítica que Hegel faz à liberdade concebida sob este aspecto:

Um único objetivo surgia diante de Sidarta; o objetivo de tornar-se vazio, vazio de sede, vazio de desejos, vazio de sonhos, vazio de alegria e de pesar. Exterminar-se, distanciando-se de si mesmo; cessar de ser um *eu*; encontrar sossego, após ter evacuado o coração; abrir-se ao milagre, com o pensamento desindividualizado — eis o que era o seu propósito. Quando todo e qualquer *eu* estivesse dominado e morto, quando, dentro do coração, se calassem todos os anseios e instintos inevitavelmente despertaria no seu ser a quinta-essência, o último elemento, aquilo que já não fosse o *eu*, o grande mistério. (HESSE, 1968, p.14)<sup>12</sup>

A vontade humana que acredita estar livre de fato através da abstração e independência de tudo o que for outro, só pode recair numa situação de negação do mundo fenomênico e inclusive de si mesma. O fato de a vontade poder abrir mão de qualquer conteúdo, de qualquer escolha possível, se não compreendida adequadamente, abre brechas para a interpretação de que de fato tudo o mais é inessencial, sendo assim, não restariam muitas alternativas a não ser se condenar à misantropia, e à uma constante peleja contra algo que, apesar de não reconhecer, é parte constitutiva de si mesma. Essa postura radical e insustentável do —fanatismo religioso— que nega a existência fenomênica e os impulsos naturais, faz lembrar a atitude da consciência cética frente às determinações da existência, porque mesmo negando o mundo, ainda vive nele, mesmo rejeitando as regras que são impostas de fora, segue obedecendo-as.

---

<sup>12</sup> Convém notar que Otto Maria Carpeaux caracteriza Hesse de modo tal que podemos vislumbrar o papel da negação e do afastamento do outro de um modo geral na vida e na obra do autor de *Sidarta*. Carpeaux escreve na orelha da primeira impressão de *Sidarta* no Brasil, datada de 1974, que: “A vida de Hesse foi um caminho de sucessivas autolibertações, através de revoltas do individualista contra a escola, contra a família, contra o cristianismo, contra o estilo burguês de vida, contra a guerra, contra a Europa e contra todos os tabus que o lar, a sociedade, a religião e o Estado querem impor”.

Essa consciência cética, uma das figuras que permeia a transição da consciência-de-si em direção ao Saber Absoluto, presente na *Fenomenologia do Espírito*, expressa de modo bastante elucidativo o conflito e a inconsistência de se tentar concretizar a liberdade do entendimento. Como foi dito anteriormente, Hegel introduz através da consciência-de-si uma estrutura de oposição entre sujeito e objeto. Essa oposição é profundamente marcada na consciência cética, que é tida como a experiência efetiva da liberdade do pensamento em virtude de afirmar a inessencialidade do outro, o aniquilamento do ser no mundo multideterminado. É no ceticismo que a negatividade da consciência-de-si torna-se negatividade real, para a consciência cética a “liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva” (HEGEL, 1992, p. 136). A posição adotada pelo cético é antes uma fuga, é a busca por uma solução frente às contradições oriundas da alteridade com as quais ele não consegue lidar, e por isso as nega e refugia-se do outro em seu pensamento.

O cético é o ponto alto da figuração negativa da consciência-de-si, que ao tornar-se pensante, atinge o ponto culminante da relação negativa com todo ser-aí. O negar, o distanciamento de toda objetividade, de todo conteúdo fenomênico e também subjetivo, de modo às vezes mais, às vezes menos evidente, é a característica central da autoconsciência, mas é na consciência cética que essa negatividade se torna explícita e radical. A tentativa da consciência cética em fundar sua verdade na negação total do outro não poderá resultar em nada mais que uma total inconsistência, descrita por Hegel sob os seguintes termos:

Assim, essa consciência é um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante. Não consegue rejuntar em si esses dois pensamentos de si mesma: ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e casualidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade e como azáfama em torno dela. (HEGEL, 1992, p.138-139)

A consciência cética pode ser considerada, sob alguns aspectos, como uma experiência efetiva da liberdade do entendimento, pois ela afirma a inessencialidade e independência do ser-outro acreditando-se assim independente e livre, entretanto, a ação do cético não corresponde ao que ele pensa, pois segue negando mentalmente o ser no mundo exterior, mas continua agindo em consonância com este mesmo mundo que ele nega. A consciência cética “declara a nulidade do ver, ouvir, etc., e ela mesma vê, ouve, etc.: declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências do seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre” (HEGEL, 1992, p.158). Esta figura da autoconsciência é marcada pela cisão que se estabelece entre sua infinitude, (enquanto consciência essencial se opondo à inessencialidade das determinações fenomênicas), e sua finitude, (enquanto consciência imiscuída no ser-aí, e por isso, também inessencial). A experiência que a autoconsciência realiza em seu interior, irá

lançar o ceticismo em outro patamar, pois Hegel nos mostra que este oscilar do cético não poderá atingir o conhecimento verdadeiro, muito embora seja um marco no itinerário rumo ao saber absoluto.

O desdobramento da autoconsciência para se realizar como razão “se funda numa teoria geral do saber que compreende o ceticismo como uma atividade negativa constitutiva do conhecimento verdadeiro e pretende refutá-lo enquanto ele reifica essa negatividade numa pretensão de verdade” (BONACCINI, 2005, p.57), e neste sentido é possível relacionar a postura do cético com uma tentativa de realização da faculdade de indeterminação da vontade abstrata, se esta for tomada como o conceito de liberdade final. Mas que de qualquer maneira fica patente pelo modo confuso e perdido de operar da consciência cética, que tal tentativa não atingirá êxito. Assim, a negatividade inerente à faculdade de total indeterminação da vontade precisa ser compreendida como um momento constituinte e necessário, que deve ser percorrido e superado para que a vontade livre possa enfim, se autodeterminar.

A vontade livre universal abstrata é pura possibilidade (isto porque não deve ser de fato, nem atual, sob o risco de se cair na liberdade do entendimento), absoluta potência (é livre para fazer qualquer escolha, pode optar entre qualquer coisa ou nenhuma), que se compreendida como a liberdade final da vontade, transforma por meio da negação, todo conteúdo em pensamento, configurando-se assim, numa liberdade abstrata e vazia. A liberdade do entendimento é abstrata porque uma vez mediada pelo intelecto, ela pode ser apenas pensada. Devido às debilidades referentes ao modo de operar da liberdade do entendimento, que separa as diferentes determinações umas das outras e estagna-se em uma delas de modo fixo, parcial, não compreendendo o outro negado como parte do todo ao qual pertence, qualquer tentativa de concretizar esse tipo de liberdade estará condenada a ruir. Pois os fundamentos nos quais busca se sustentar são deficientes, vazios, inacabados, e assim sendo incapazes de serem os alicerces do que Hegel compreende por verdadeira liberdade.

Ainda com o propósito de tentarmos entender as consequências de se admitir a liberdade do entendimento como verdadeira liberdade, podemos recorrer à obra de Axel Honneth, “*Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*”<sup>13</sup> na qual

---

<sup>13</sup> O objetivo central de Honneth em —*Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*” é fundamentar uma teoria de justiça alicerçada no “reconhecimento, entendendo este como uma estrutura intersubjetiva através da qual se poderá analisar as condições da interação social e da lógica dos conflitos e mudanças sociais, além de prover padrões de normatividade próprios da interação social, isto é, ele adota o reconhecimento como uma importante ferramenta para a compreensão da realidade social” (SOARES, 2012, p.14), norteando essa reatualização através de uma reconstrução normativa de característica hegeliana. O autor não pretende seguir de modo rígido a filosofia de Hegel, mas antes, se valer dela, através de um escopo delimitado, para fundamentar as implicações do reconhecimento como baluarte da sua própria teoria política. Abordaremos

ele defende que uma vez tomada como liberdade última, a negatividade da vontade (assim também como a vontade do arbítrio, que veremos mais adiante) resulta numa patologia social, que por sua vez se torna manifesta pelo “sofrimento de indeterminação” que dela decorre.

Por “sofrimento de indeterminação” Honneth entende “a patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da vontade livre em âmbitos institucionais da sociedade moderna não estruturados conforme a eticidade” (WERLE e MELO, 2007, p.44), em outras palavras, a falta de uma determinação universalmente válida é o que dá origem ao sofrimento de indeterminação. Honneth interpreta a estrutura do desenvolvimento da vontade livre na Introdução à *Filosofia do Direito*, relacionando cada um dos três momentos da vontade com os três grandes capítulos do texto, nos quais Hegel trata em primeiro lugar do “direito abstrato”, seguida da “moralidade” e por fim, a “eticidade”. Seguindo esta linha interpretativa, Ravagnani assevera que para Honneth, “as partes que se referem ao ‘direito abstrato’ e à ‘moralidade’, são apenas indicações parciais da liberdade, mas trazem consigo os pressupostos para as esferas comunicativas da ‘eticidade’” (RAVAGNANI, 2009, p. 12), mais adiante ele acrescenta que Honneth é bastante claro ao nos dizer que entende “a proposta de conceber ambos os conceitos de ‘direito abstrato’ e de ‘moralidade’ como duas determinações insuficientes da liberdade individual que no mundo da vida se exprimem em um “sofrimento de indeterminação” (HONNETH, 2007, p. 53).

Entretanto, mesmo sem perder de vista os valores que os direitos subjetivos e a autonomia moral possuem no processo de efetivação da liberdade ética, Honneth irá tratar, na segunda parte de seu texto, dos efeitos “patológicos” de se autonomizar um dos conceitos insuficientes de liberdade. Pois para ele, Hegel não concebe os conceitos incompletos de liberdade apenas como ideias abstratas, mas como formas práticas que se expressam por meios das instituições. Sendo assim, na constituição racional da sociedade, encontramos formas conceituais inacabadas, parciais, insuficientes, formas estas que devem ser superadas, que devem ser levadas a cabo, no intuito de que a totalidade de conceitos, tais como o de vontade verdadeiramente livre, ganhem realidade e concretude no meio social.

Pela ótica de Honneth, ao admitirmos o direito abstrato isoladamente, (buscando entendê-lo a partir do primeiro momento da vontade livre), “a liberdade manifestada neste escopo é definida negativamente, pois ela consiste nos limites dados por tudo aquilo que não é

---

posteriormente a interpretação honnethiana para a concepção de vontade verdadeiramente livre em Hegel, entretanto, por ora, vamos nos ater na abordagem que Honneth faz dos momentos constituintes da vontade livre, uma vez tomados como a liberdade acabada.

proibido juridicamente” (RAVAGNANI, 2009, p. 13). Ele admite que Hegel não se detém de modo pormenorizado nas consequências oriundas de se adotar a liberdade como totalmente efetivada somente tendo em vista o princípio do direito abstrato, mas que no adendo ao §37, por exemplo, Hegel se faz claro em condenar a adoção da liberdade presente no direito abstrato como a totalidade da liberdade da vontade:

Se alguém não tem interesse senão pelo seu direito formal, então isso pode ser pura teimosia, tal como ocorre aos corações e espíritos limitados; pois o homem ignorante teima na maioria das vezes em seu direito, enquanto aquele com sentido aguçado vê ainda outros aspectos da coisa em questão. O direito abstrato é então primeiramente apenas mera possibilidade e, neste sentido, apenas algo formal em face de toda a extensão da relação. Por isso, a determinação correta permite, ainda que isso não seja absolutamente necessário, que eu persiga meu direito, porque este é apenas um aspecto de toda a relação. (HEGEL, 2010, §37, adendo).

Desta feita, restringir a efetivação da liberdade ao âmbito do direito formal é algo típico de alguém teimoso e intransigente, em contrapartida, um sujeito atento às oscilações dos contextos não se prende de modo dogmático aos próprios direitos subjetivos. Ou seja, estancar na esfera do direito abstrato e admitir a liberdade deste âmbito como a liberdade última, é relegar a liberdade do outro a um mero meio para a satisfação do interesse particular e tendo em vista que Honneth constrói toda sua teoria de justiça inspirada pelo conceito reconhecimento, adotar o direito abstrato como uma instância última da liberdade realizada não só é inviável (quando se tem como intuito atingir a liberdade ética), como profundamente danoso para a sociedade. Pois para o filósofo de Essen, o indivíduo que —articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar da vida social e por isso sofreria de ‘indeterminação’. (HONNETH, 2007, p. 89).

É necessário notar que neste contexto, aquilo que Honneth denomina de “indeterminação”, difere da indeterminação da qual Hegel se ocupa no primeiro momento da vontade livre. O fato de não haver uma determinação universalmente válida é a causa do sofrimento de indeterminação. Em virtude de não existir (pelo menos não neste momento da vontade) uma determinação necessária e essencial da vontade, é que existe a brecha de se incorrer em concepções equivocadas daquilo que de fato é determinante para a verdadeira liberdade. Para Honneth, a indeterminação e o sofrimento que dela decorre, são resultados de se admitir como formas completas e acabadas da liberdade, os momentos que são constituintes da mesma, todavia, não devem ser tomados como liberdade eles mesmos, sob o risco de se ter uma sociedade doente, composta por indivíduos, que como vimos, são incapazes de se integrarem na vida coletiva da sociedade.

Retomando então à vontade livre conforme Hegel nos mostra, vimos que a vontade neste primeiro momento, a vontade abstrata universal, que também é definida como um —puro

pensar de si mesma, já se mostra reflexiva, pois aqui ela não é determinada porque simplesmente se apresenta assim desde o princípio, mas porque a vontade se põe assim, se reflete (a partir de uma ação tomada) sobre si mesma. Trata-se de uma indeterminação mediada, porque está ligada à negação da determinação. A capacidade de se tornar indeterminada envolve uma ação por parte da vontade em sua primeira fase, ela pode, a partir de uma decisão tomada, tanto se determinar, como abster de qualquer escolha. Todavia, enquanto faculdade, esse alheamento total da naturalidade é um momento necessário da vontade livre, que buscará, para superar esse vazio que a caracteriza, adotar um conteúdo determinado. Pois se permanecer na universalidade abstrata, ela não se concretizará na efetividade, para ser vontade livre em si e para si, a vontade deve superar esse momento de absoluta negatividade, não negando ou excluindo o outro, mas incorporando-o a si, ela deve ser, em seu momento último, a forma e o conteúdo de si mesma.

Esta identidade consigo mesma remete a um caráter fundamental em todo o desenvolvimento da vontade livre, que é a sua reflexividade. Veremos posteriormente que Hegel defende que a liberdade plena da vontade envolve de modo necessário um tipo de reflexividade, pois é essa reflexividade da vontade que dá origem ao sistema do espírito objetivo, ou seja, a toda estrutura da filosofia do direito. A ideia decisiva que concerne à vontade plenamente livre, envolve o critério de que a vontade deve ser em si e para si (reflexividade), sendo capaz de se autoproduzir referindo-se a si, ou seja, referir apenas a sua capacidade reflexiva de ter para si o que ela é em si, sem ser determinada por nada exterior.

A atividade que a vontade realiza ao se colocar como absoluta abstração, como já vimos anteriormente, nas palavras de Hegel é “a liberdade negativa ou liberdade do entendimento. – É a liberdade do vazio” (HEGEL, 1994, p. 125), a partir da qual, no momento seguinte, para superar esse vazio que a caracteriza, ela deverá adotar um conteúdo determinado, saindo por sua vez da universalidade abstrata pondo para si um outro, adotando uma opção a partir do distanciamento inicial. A vontade seguindo seu desenvolvimento lógico conceitual, desemboca no momento da particularização que é por sua vez o contrário, ou melhor, o suprasumir da indeterminação. A particularização da vontade universal abstrata tem seu movimento no sujeito livre que quer algo e por meio deste querer se determina, negando assim a indeterminidade do primeiro momento. Neste segundo momento, a vontade não apenas quer, mas quer algo. Assim, a particularidade se caracteriza por esta ação da vontade que quer algo, algo que lhe é exterior, configurando-se assim como vontade finita, limitada.

O §6 nos mostra a transição da vontade livre universal à vontade livre particular, isto é, a passagem à objetivação concreta da vontade. Este segundo momento da vontade é a negação da universalidade e do vazio que a caracterizava até então por meio de uma negação determinada. A vontade afasta-se da indefinição, da indeterminação, para então se diferenciar, determinando-se a partir de um conteúdo particular. Através do determinar-se, da afirmação de algo como objeto da vontade (ou seja, da escolha), o Eu entra então na esfera da realidade empírica.

#### **1.4 A particularização da vontade livre**

O movimento de auto-constituição da vontade que busca ser livre, imprime em cada um de seus níveis constituintes, o caráter dual de suma importância para o sucesso de sua empreitada, a saber, por um lado, a perspectiva de se estancar no patamar alcançado (no caso do primeiro momento da vontade é o que se dá se adotarmos a vontade que abdica das determinidades como liberdade última), e por outro, a opção de superar as insuficiências de cada momento, alçando-se acima daquilo que a limita (a vontade sabendo-se desvinculada e não atrelada a nada de modo prévio, ciente de sua autonomia, exerce a liberdade de se dar um conteúdo).

Partindo do subitem precedente, no qual nos ocupamos em discorrer acerca das consequências de se adotar a liberdade do entendimento como a liberdade verdadeira (na qual a vontade identifica a liberdade como ausência de determinação), segue-se que a bifurcação presente no caminho que a vontade percorre não deixa muitas dúvidas entre os rumos que se apresentam de qual vertente seguir, tendo em vista que a posição de negação generalizada diante dos conteúdos é inadequada frente ao imperativo intrínseco da vontade que busca sua concretude, uma vez que —a história da liberdade é o trabalho de supressão de sua imediação primeira para culminar em uma nova apreensão do que é o caminho de sua própria liberação (ROSENFELD, 1995, p.51). E partindo desta orientação, a vontade se abre para um novo processo de determinação de si, no qual, de acordo com Hegel:

O eu é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, ao determinar e ao pôr uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. (...) Por esse pôr-se a si mesmo enquanto algo determinado, o eu entra, em princípio, no ser-aí; -[é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu. (HEGEL, 1994, p.126)

É imprescindível que a vontade se determine para ganhar objetividade, ela não pode se circunscrever meramente em sua forma negativa, apenas resistindo, afastando e negando suas inclinações e desejos, abstraindo-se de todo e qualquer dado, cultivando assim uma pretensa



ilusão de liberdade. Estar descomprometida em primeira instância com qualquer dado é um fator constituinte da concepção da liberdade em sua totalidade, entretanto a vontade deve decidir-se (*sich entschließen*) para conquistar realidade. Todavia, não podemos deixar de fazer justiça ao papel da possibilidade de indeterminação na construção da liberdade sem darmos as honras devidas à universalidade abstrata, pois a capacidade de se indeterminar é a condição fundamental e necessária para que a vontade livre se particularize, uma vez que a indefinição do primeiro momento da vontade não somente se configura como uma condição para a determinação de um conteúdo da vontade, assim como também permanece presente na vontade depois de determinada, ou seja, ela não se esvai.

Hegel nos mostra que a liberdade busca sua realização e revelação através do processo dialético de suspensão desenvolvido pela vontade livre que assume diferentes formas (ou níveis, momentos) numa dinâmica que obviamente inclui movimento, mudança, transição, superação, mas é um processo que mantém algo em meio à essa mudança, da transição da vontade universal abstrata à particularidade, sobressai algo que permanece em meio a esse trajeto, existe ainda qualquer coisa no movimento da vontade livre que não se perde com a transformação. Ou seja, mesmo assumindo um conteúdo ao se particularizar, a universalidade abstrata não é abandonada, visto que ao adotar um conteúdo específico tendo como pressuposto para essa ação a negação anterior de qualquer determinação, a vontade livre particularizada ainda assim pode abdicar a qualquer momento da escolha feita, a vontade uma vez delimitada pode voltar atrás, retroceder à sua condição vazia precedente, pois:

A vontade finita, enquanto eu infinito refletindo-se dentro de si pelo lado da forma somente e estando junto de si (§5), está acima do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como acima das ulteriores espécies singulares da sua efetivação e satisfação; do mesmo modo, enquanto só formalmente infinito, ele está ligado, ao mesmo tempo, a este conteúdo como às determinações da sua natureza e da sua efetividade externa, todavia, enquanto indeterminado, ligado não a este ou àquele conteúdo (§6,11). Nesta medida, para a reflexão do eu dentro de si, o mesmo conteúdo é somente um conteúdo possível, que pode, ou também não, ser [considerado] como meu, e o eu é a possibilidade de determinar-se a este ou a um outro conteúdo, - de escolher entre essas determinações que, por este lado, são externas para o mesmo eu. (HEGEL, 1994, p. 139)

Inicialmente a vontade encontra-se acima do conteúdo, ela ‘paira’ por sobre ele, sem contudo, lhe tocar, sem tomar posse dele como seu, sem ser atingida por ele, mas ainda assim, o conteúdo, os dados que podem preencher o arcabouço vazio do querer não desaparecem, eles continuam lá, mesmo negados e intocados pela vontade. Disto depreendemos que a particularização se faz presente na universalidade abstrata, em potência. E será justamente do caráter da vontade livre de abarcar em seu cerne tanto a indeterminação quanto a particularização que deverá emergir a verdadeira vontade livre em sua completude. A insuficiência de cada um dos dois primeiros momentos é superada na síntese entre ambos, uma

vez que alcançamos a compreensão de que eles não devem ser compreendidos e tomados separadamente, pois assim como o segundo momento está contido no primeiro, o terceiro e mais elevado nível da vontade emerge do segundo. Sobre a intrínseca relação entre os dois primeiros níveis da vontade, Hegel nos diz que:

Habitualmente a reflexão toma o primeiro momento, a saber, o indeterminado, pelo absoluto e mais alto, em contrapartida, toma o que é restringido por uma mera negação dessa indeterminidade. Mas essa indeterminidade é ela própria apenas uma negação em face do determinado, em face da finitude: o eu é esta solidão e esta negação absoluta. A vontade indeterminada é, nessa medida, tão unilateral quanto a que permanece meramente na determinidade. (HEGEL, 1994, p. 129, adendo).

Cada um dos dois primeiros momentos da vontade livre só pode ser concebido em relação ao outro. Eles conjugam-se de forma tal, que um só pode ser em relação a negação do outro. O segundo momento da vontade emerge por meio do ato de poder abandonar a indiferenciação inicial, só assim a vontade será capaz de realizar-se de modo concreto no ser-á em geral, isto é, através da escolha de um conteúdo qualquer ela se redime do vazio que a caracterizava anteriormente e desta feita se torna finita. A liberdade enquanto pura abstração e total oposição aos fenômenos é preterida pelo movimento da particularização da vontade livre. Essa particularização da vontade pode ser entendida como o contrário, ou antes, o suprassumir do primeiro momento, entretanto, ela só é possível em função do mesmo, pois como foi dito anteriormente, a particularidade está inserida na universalidade como possibilidade.

A negação da indiferenciação própria do segundo momento trata assim da possibilidade de concreção, da realização objetiva da vontade que se quer livre. A indefinição, ponto de partida da exposição da configuração da vontade que gradativamente supera suas limitações, engloba em seu interior a determinação como possibilidade, e vice-versa, de tal maneira que traz junto a si uma ideia de continuidade (até porque não se trata de diversos tipos de liberdade, mas instâncias distintas que compõe uma única liberdade em sua totalidade) que engloba uma hierarquia de níveis de realização da liberdade, é uma continuidade enriquecida pela negação, e que através desta negação, se eleva acima da indeterminação primeira. Aquele vazio inicial, o nada, o não querer da vontade livre enquanto universalidade abstrata, só pode ser considerado a partir de uma perspectiva relacional a algo, a alguma coisa que é negada. Se de um lado nós temos uma vontade vazia, só podemos pensar nesse vazio como abstinência, privação de algo, e esse algo, a adoção de um conteúdo que permite a vontade se materializar, é do domínio da particularização da vontade.

Tamanha é a interdependência entre os dois níveis da vontade apresentados até agora, que é quase inevitável recorrermos a um sem tratarmos do outro. A vontade pode se indeterminar porque existe uma condição prévia que permite tal afastamento, condição esta

conferida pelo fato de que ela não é ligada de modo necessário e indissolúvel a nada, o que permite que ela possa negar qualquer conteúdo dado. Mas ainda na negação de um dado qualquer, ela é (a vontade abstrata) em relação a esse dado, ainda (e inclusive) que de modo negativo. E sendo assim, do mesmo modo, parece não ser possível falar de particularização da vontade sem levar em conta que previamente ela encontrava-se desembaraçada, para depois poder então eleger para si um conteúdo específico.

A particularização da vontade é a responsável por dar existência objetiva ao que até então estava apenas subentendido, é a atualidade e realização do que existia somente como potência no interior da primeira negação, pela decisão da vontade o conteúdo deixa sua condição de obliterado e emerge como fenômeno no mundo. É através da tomada de decisão sobre um conteúdo particular que a vontade se materializa, e assim constitui um momento necessário no desenvolvimento da vontade livre, que superou (e ao mesmo tempo, conservou) a negação da determinação através da negação da indeterminidade. O fato de que o segundo momento da vontade não se encontra dissociado da liberdade universal abstrata é de suma importância para compreendermos o caráter das condições necessárias da realização da liberdade de modo suficiente e concreto. Reconhecendo então que o universal abstrato contém em si a particularidade enquanto possibilidade, conseqüentemente podemos dizer que esta vontade livre particular só pode se realizar em função do caráter negativo da vontade que a antecede, isto porque, é a partir da faculdade de total abstração que a escolha por uma determinidade pode se efetuar. Sobre esse aspecto, Luiz Bicca dilucida que:

(...) tanto o universal abstrato, a pura indeterminação – que é de imediato compreendido como tautológica positividade -, é compreendido como negação de toda e qualquer particularidade ou determinação, como o negativo imediato, a imediata negação daquela universalidade, é concebida como (auto-) posição desta – com o que ambos são mediatizados ou pensados como momento de um todo (BICCA, 1992, pp. 34, 35).

Destarte, a vontade livre universal abstrata e o momento da particularização da vontade podem ser entendidos, por assim dizer, como os dois lados distintos da mesma moeda, e que são postos em movimento por uma relação intrínseca de interdependência, onde uma só existe em função da outra, apesar de que cada uma destas duas figuras só pode ser pensada a partir da negação recíproca da outra, “isto é, por ser ele (o primeiro momento) a abstração de toda determinidade, não é ele próprio sem uma determinidade” (HEGEL, 1994, p. 128, nota).

Yeomans reconhece que essa conjugação entre universalidade abstrata e particularização, é o ponto fundamental da filosofia prática de Hegel. Pois segundo ele:

A compreensão fundamental da filosofia da ação de Hegel é a consideração de que a autodeterminação deve ser compatível e mesmo articulada com determinadas formas de influências externas. Para colocar de modo abstrato, a determinação interna deve ser compatível e articulada com a determinação externa. Este tipo de compatibilismo é a força motriz

fundamental por trás de ambas, sua filosofia prática e sua discussão mais abstrata na *Ciência da Lógica*. O problema para este ponto de vista é o de articular claramente as relações entre as duas formas de determinação de tal forma a fazer plausível tanto sua relação simbiótica quanto fornecer critérios para distinguir as formas de apoio da determinação externa, daquelas que prejudicam a autodeterminação. (YEOMANS, 2011, p.4, tradução nossa)<sup>14</sup>.

A explicitação da compatibilidade entre esses dois momentos, que vistos separadamente podem levar a crer numa contradição irreconciliável entre eles, irá se revelar gradativamente como o motor que põe em movimento a superação dos limites dos níveis díssimis (porém interdependentes) da vontade livre. A determinação que faz com que a vontade não queira se comprometer, denominada por Yeomans de ‘determinação interna’ (visto que a vontade se dá internamente, sem recorrer a nada além de sua decisão) deve poder articular-se com a determinação externa (aquela na qual a vontade por meio da particularização deixa sua marca no mundo). E por meio da junção entre a indeterminação e a determinação que a vontade realiza-se como liberdade.

O fundamento da liberdade racional não pode ser outra coisa senão a simbiose, a associação recíproca entre os dois primeiros momentos da vontade. A liberdade em sua forma mais elevada deve poder agregar e combinar tanto a ausência de determinação quanto a possibilidade de se particularizar. É nesta conjugação que está o ponto fulcral da filosofia prática de Hegel, e é dela que deverá emergir uma vontade livre que não deixa nada de fora, nem as determinações externas, nem internas, mas consegue articular ambas na realização da vontade livre no mundo. Neste cenário a particularização da vontade é uma etapa na progressão do desenvolvimento imanente da liberdade. Trata-se de uma determinação progressiva (*Fortbestimmung*), um avançar na busca da sua realização, até que ela atinja sua plenitude, ou seja, até fazer-se e tornar-se para si, aquilo que ela é em si, a singularidade.

---

<sup>14</sup> The fundamental insight of Hegel’s philosophy of agency is the thought that self-determination must be compatible with, and even articulated by, certain forms of external influence. To put it abstractly, internal determination must be compatible with and articulated by external determination. This kind of compatibilism is the fundamental driving force behind both Hegel’s practical philosophy and his more abstract discussions in the *Science of Logic*. The problem for such a view is to articulated clearly the relations between the two forms of determination in such a way as both to make their symbiotic relationship plausible and to provide criteria to distinguish supportive forms of external determination from those forms that undermine self-determination. YEOMANS, Christopher. *Freedom and Reflection Hegel and the Logic of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 4.

## CAPÍTULO 2: A SINGULARIDADE DA VONTADE LIVRE

*“Clara e doce é minha alma e claro e doce é tudo aquilo que não é minha alma.*

*Faltando um falta o outro, e o invisível é provado pelo visível*

*Até que este se torne invisível e receba a prova por sua vez”.*

*Walt Whitman – Canção de Mim Mesmo*

Nos acercando agora do ponto que levará à culminação da vontade em seu nível mais elevado, convém recapitular o sentido impresso na mediação empreendida pela vontade livre ao percorrer a universalidade abstrata e desembocar na particularização do querer. Hegel advoga que a liberdade, em seu sentido mais abrangente e completo, só é alcançada quando há a concretização do querer autodeterminado da vontade livre. Caso contrário, se permanece no indeterminado, no pairar indeciso e inefetivo de uma vontade fadada a nunca ter realidade concreta no mundo, ou então, na parcialidade de uma vontade heterônoma, que depende de conteúdos alheios para se realizar.

Sobre o terceiro nível da vontade livre, Hegel escreve que:

A vontade é a unidade desses dois momentos, - a particularidade refletida dentro de si e, por meio desta reflexão, reconduzida à universalidade, - singularidade; [ela é] a autodeterminação do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, isto é, como determinação, restringido, e permanecer junto a si, isto é, em sua identidade consigo e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo. – O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma; [entendido] como esta relação a si, ele é igualmente indiferente em face dessa determinidade, ele a sabe como sendo sua e como ideal, como mera possibilidade, pela qual não está ligado, mas na qual ele só está porque foi ele quem nela se pôs. – Isso é a liberdade, que constitui o conceito ou a substancialidade da vontade, o seu ser-pesado, assim como o ser-pesado constitui a substancialidade do corpo. (HEGEL, 1994, p.129-130).

A vontade em seu terceiro momento não somente é aquilo que limita, mas também aquilo que por ela mesma é limitado. Nisso consiste sua auto-determinação. O único limite para a vontade em sua completude é aquele que ela mesma se dá de modo autônomo e consciente. A vontade livre singular deve permitir que a universalidade e a particularidade coabitem, pois deste modo ela configura-se como agente consciente de seu próprio processo de determinação de si. A trajetória rumo à realização da liberdade adquire maturidade e consistência na medida em que se desenvolve, é um processo em que o momento precedente é superado pelo momento seguinte, um nível é superado pelo outro, e ao mesmo tempo, mantendo-se unidos.

Rosenfield explica este patamar da vontade através dos seguintes termos:

(...) a singularidade condensa em si o movimento graças ao qual a particularidade volta a uma universalidade que é, na verdade, produzida por este movimento. Logo, o conceito de singularidade exprime como os dois momentos passaram na interioridade de um terceiro momento produzido por seu próprio movimento de concretização (ROSENFELD, 1995, p.45).

Na singularidade ocorre a síntese entre universalidade vazia e vontade particularizada. Nela, cada figura anterior emerge da contradição e limitação da figura precedente. A particularização é a saída, a ‘solução’ para uma vontade vazia e carente de conteúdos e realidade. Assim como a singularidade irá dar conta das arestas da liberdade do arbítrio, da qual trataremos mais adiante.

Chegando ao ponto em que Hegel se ocupa de dissertar acerca da singularidade, definindo-a como a unidade dos dois momentos precedentes, cabe perguntarmos como de fato estes dois momentos, até então aparentemente contrários e auto-excludentes, podem existir concomitantemente. Se, no que concerne ao primeiro momento, a vontade que não se decide cai na abstração vazia, no momento seguinte, ao adotar um conteúdo, uma escolha, podemos acreditar que a liberdade está perdida. Todavia, sabemos que é só mediante a particularização que o Eu entra no ser-aí em geral, que é só se expressando objetivamente que ele ganha existência concreta. Essa determinidade escolhida a partir da possibilidade de se particularizar deve ser compreendida como um ato do sujeito, do Eu, de pôr-se como algo determinado, de se determinar. Essa determinação escolhida é uma atividade do Eu, que é determinado somente na medida em que se auto-determina, uma vez que temos claro que inicialmente ele se vê desvinculado e desatrelado de qualquer determinidade. A determinação não é meramente a perda da possibilidade da indiferenciação, mas uma expressão do eu que se determina.

Uma vez explicitada a dinâmica da organização lógica da vontade rumo à realização de sua liberdade, podemos questionar como se dá a concretização da conjunção intrínseca entre vontade abstrata e vontade particular. O que é fundamental para a constituição da liberdade, tendo em vista que a vontade verdadeiramente livre deve ser o resultado da síntese entre dois momentos que aparentemente são auto-excludentes?

Konzen<sup>15</sup> chama a atenção para o fato de que a *Filosofia do Direito* de Hegel, obra publicada ainda em vida pelo filósofo, é alvo de controversas disputas acerca da interpretação da concepção hegeliana do conceito de liberdade. De fato, não são poucos os autores que dirigem a Hegel a acusação de renunciar a liberdade e a consciência moral em favor de um Estado totalitário, para divinizar as leis promulgadas, independente de quão injustas sejam.

---

<sup>15</sup> “Porém, o texto da *Filosofia do Direito* tem sido, até hoje, campo de perenes disputas. Há, por exemplo, os intérpretes que constatarem na concepção hegeliana do direito, aí exposta, a correspondência especulativa que se estabelece entre os momentos do direito e da realização efetiva da liberdade, e na sua doutrina política, a primeira e mais densa estruturação do Estado Moderno como obra da razão, visando a efetivação da liberdade. Contudo ao mesmo tempo, existem os que visualizam, na *Filosofia do Direito*, a figura do Hegel ‘conservador’, defensor do status quo, que faz apologia à monarquia absolutista e, além disso, inclusive, o mentor da teoria da ‘divindade’ do Estado, o qual absorve as liberdades individuais” (KONZEN, 2007, p.78).

Interpretam que para Hegel, apenas a universalidade confere liberdade, mas que, todavia, o universal racional só seria atingido às custas da subjetividade particular, das emoções, de toda individualidade<sup>16</sup>. 16 Muito ao contrário de justificar e defender um Estado opressor e supressor da liberdade individual, o pensamento de Hegel antes, nas palavras de Bicca, “apresenta uma tentativa brilhante de unir dimensões tão espontaneamente postas em confronto, através da qual é operada uma reconciliação entre necessidade e liberdade” (BICCA, 1992, p. 25). Aqui se funda o cerne da nossa questão, na busca pela compreensão daquilo que subjaz a união destas dimensões, aparentemente contraditórias, da vontade livre universal e da vontade livre particularizada.

A exposição dialético-especulativa da vontade livre, presente nos parágrafos iniciais da *Introdução à Filosofia do Direito* nos permite afirmar que não há proeminência ou detrimento de um aspecto da vontade em relação ao outro. Há uma ordem de exposição que por sua vez não traduz uma hierarquia. Podemos mesmo dizer que se trata de momentos interdependentes, um só existe com a pressuposição do outro. A vontade só pode se particularizar se não estiver previamente ligada a nada, ou seja, deve dispor de sua possibilidade de indeterminação. Assim como uma vez indeterminada, faz-se necessário que se particularize para adquirir existência concreta. Os dois momentos tomados concomitantemente traduzem-se na vontade sendo em si e para si que é a vontade “verdadeiramente infinita porque o seu objeto é ela mesma, por conseguinte, ele não é para ela um outro, nem barreira, senão que, e muito mais, ela nele somente retornou a si” (HEGEL, 1994, p.146).

Se dirigirmos nossa atenção para investigarmos qual o caráter dessa vontade livre singular, identificamos um ponto recorrente na explanação apresentada por Hegel, um ponto responsável por suspender os momentos precedentes:

(...) a vontade sendo em si e para si tem por seu objeto a vontade mesma enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura – universalidade que consiste em que nela estão sobressumidas a imediação da naturalidade e a particularidade, da qual a naturalidade está igualmente afetada enquanto a particularidade é produzida pela reflexão. Este sobressumir e este erguer ao universal é o que se chama atividade do pensar. A autoconsciência que purifica e ergue o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim até essa universalidade fá-lo enquanto pensamento que atua e se impõe na vontade. Esse é o ponto em que se torna claro que a vontade somente enquanto inteligência pensante é verdadeira, é vontade livre. (HEGEL, 1994, p.145).

---

<sup>16</sup> Konzen enumera diversos autores que dirigem contra Hegel a acusação de que sua concepção de direito era antes, a defesa a um Estado totalitário e um meio cerceador da liberdade individual (KONZEN, 2007, p. 80-89). Não iremos nos ater aqui aos detalhes de cada uma dessas críticas, nem buscar respondê-las. Nosso intuito ao chamar a atenção para tais abordagens da filosofia prática de Hegel, se deve ao fato de que o viés adotado no presente trabalho segue direção diametralmente oposta a tais interpretações e buscaremos justificar e fundamentar nosso posicionamento na medida em que se desenvolve nossa análise dos alicerces erigidos por Hegel na construção do seu conceito de liberdade.

O pensamento é a atividade produtora da vontade livre em si e para si, é ele quem dá origem à racionalidade da vontade, pois a vontade livre pode ao final do seu movimento de superação, pensar-se como o resultado do próprio movimento engendrado por ela, isto é, na realização de si como liberdade a vontade se conhece, sabe de si como ativa na mediação que estabelece entre seus dois momentos constituintes. Ela é ao mesmo tempo, o resultado da síntese de seus dois momentos precedentes e o termo médio entre eles. A singularidade, último momento da vontade, é assim resultante de uma negação da negação, é a vontade que dirige contra si mesma sua negatividade, estabelecendo uma relação consigo mesma, mediada por esta negação, esta é a configuração do movimento reflexivo da vontade livre consigo mesma. Se no âmbito dialético-especulativo conseguimos depreender que a vontade livre racional, entendida como singularidade, deve conciliar simultaneamente o particular e o universal, restamos perguntar quais as circunstâncias que permitem que a liberdade, resultado da síntese dos dois aspectos iniciais da vontade, se efetive no mundo, levando-se em conta, que ainda como singularidade, a vontade traz em seu bojo um elemento essencial para a realização da liberdade, mas que, todavia, deve ser tomado como uma etapa constituinte da liberdade racional, isto é, o livre arbítrio, a liberdade enquanto contradição.

## 2.1. A vontade natural

O conjunto de nossa exposição até aqui teve o intuito de circunscrever a partir dos §§5 ao 7 da Introdução, o desenvolvimento conceitual abstrato<sup>17</sup> próprio da vontade livre, que parte da sua universalidade vazia (§5), perpassa o nível da particularidade com a posição de um conteúdo (§6) e atinge sua singularidade (§7). Esse itinerário, conforme vimos, traz inicialmente a marca da unilateralidade, por um lado, e por outro é marcado por uma contradição. O querer é unilateral sob a condição de uma vontade que nega os conteúdos para se fazer independente, livre dos mesmos, e contraditória porque enquanto vontade que escolhe, ela é livre, mas em virtude de seus conteúdos serem alheios, dados, é heterônoma, o que contradiz seu fundamento autoreferencial. O que não podemos perder de vista nesta trajetória é

---

<sup>17</sup> “Abstrato não no sentido de uma representação abstrata do entendimento, mas no sentido de que o conceito especulativo é apresentado em sua estrutura interna, antes e independentemente do seu desenvolvimento em direção à sua determinação plena. Este conceito abstrato de vontade, que se desenvolve em seus três momentos internos, universalidade, particularidade e singularidade, é concebido isomorficamente a partir da estrutura lógica do conceito especulativo de conceito, que Hegel já desenvolvera longamente na *Ciência da Lógica* [...]” (Müller, 2005, p. 85, nota 21 *apud* RAMOS, 1989, p.17, nota 6).



a compreensão de que tais níveis da vontade não devem ser tomados isoladamente em sua incompletude, mas ao invés disso, devem ser tomados como componentes fundamentais, embora por si só insuficientes, que devem ser sublevados de modo a reconciliarem-se na singularidade.

Nosso intuito por ora será dirigir a presente investigação, uma vez que tratamos do desenvolvimento conceitual dos três momentos constituintes da vontade livre, para um exame das determinações da vontade livre que pleiteia ganhar realidade no mundo através da vontade natural (§§11 a 13) e da liberdade do arbítrio (§§14 a 20), mas que só angaria êxito na liberdade em si e para si (§§21 a 28). Entrementes, intentaremos mostrar que apesar de marcadas pela finitude, as figuras que precedem a realização racional e plena da vontade livre já dão mostras da presença indelével da reflexividade, ou seja, defenderemos que a reflexividade como ação da vontade refletir-se sobre si mesma e como caráter distintivo e primordial da liberdade racional, está sempre presente no desenrolar da vontade livre, mesmo em suas figuras mais elementares.

Segundo Ramos (1989, p.62), a singularidade como culminância do movimento do conceito de vontade livre em suas determinidades, encerra um fundamento lógico-conceitual de modo abstrato, mas que já mostra a exigência da individualização da liberdade. A vontade livre singular tende a se concretizar empiricamente, em princípio de modo imediato, sob o signo da naturalidade e da liberdade do arbítrio, e posteriormente conquistando o estatuto de vontade livre em si e para si. Ainda de acordo com Ramos, a partir do §11 Hegel deixa de se ocupar das determinações abstratas do conceito de vontade livre e passa então a compor o quadro da figuração real das determinações do querer. A primeira figuração real da vontade livre nos é apresentada por Hegel sob os seguintes termos:

A vontade somente e primeiro livre em si é a vontade imediata ou natural. As determinações da diferença, que o conceito que se determina por si mesmo põe na vontade, aparecem na vontade imediata como um conteúdo imediatamente presente - são impulsos, desejos, inclinações, pelos quais a vontade se acha determinada pela natureza. (HEGEL, 1994, p.135)

A vontade natural, que corresponde ao segundo momento da vontade livre - a vontade particularizada - traz à tona o caráter imediato de uma vontade que se determina segundo seus impulsos, desejos e inclinações. Neste âmbito, a vontade só pode se manifestar de modo finito, porque aqui ela incorpora uma diferença entre aquilo que é em si (em sua forma é livre para escolher) e aquilo que é para si (o conteúdo do seu querer é preenchido por dados naturais). Enquanto vontade natural e imediata, ela ainda não atingiu sua plena racionalidade, pois, as escolhas que ela realiza pela decisão, movidas pelos anseios naturais, não são ainda a verdadeira expressão da liberdade efetivada, ao invés disso, envolvem a vontade em um caráter

contraditório. O desassossego que embala a vontade livre finita só pode alcançar satisfação logo que se sacia, para em seguida buscar outra coisa que desempenhará o mesmo papel da anterior, ser um mero veículo da sua satisfação imediata. A autodeterminação que deve ser o princípio máximo sob a qual a vontade deve se orientar implica que a vontade livre não pode ser conduzida por nada alheio a ela, a sensibilidade não deve ser o terreno sob o qual a liberdade fincará suas raízes.

Façamos, contudo, justiça ao lugar da naturalidade no cenário que reconstrói a ideia da liberdade, visto que segundo Hegel, as motivações e conteúdos impressos na vontade natural “provém, na realidade, da racionalidade da vontade e, assim, ele é em si racional, mas, deixado em tal forma da imediação, ele não está ainda na forma da racionalidade” (HEGEL, 1994, p.135). Muito embora sejam conteúdos naturais, não são, entretanto, determinados completamente pela natureza, pois seu caráter racional evidencia-se uma vez comparados o modo de se relacionar dos animais com estes mesmos impulsos com os quais também são dotados (HEGEL, 1994, p.136, adendo). Estes obedecem cegamente ao chamado natural de suas inclinações, dado que não são portadores de uma vontade que pode se afastar e deliberar acerca de seus impulsos e instintos. A vontade livre natural, ao contrário, pode subjugar os conteúdos naturais do seu querer, ponderando sobre eles. De todo modo, ainda assim a vontade natural não reconhece a razão inerente aos seus conteúdos imediatos, ou seja, mesmo que o fundamento racional da liberdade já se faça presente (e como fundamento, é imperativo que sempre esteja), revestindo a vontade natural de um caráter racional implícito, não é claro para a vontade que se quer livre que tais conteúdos tenham a marca de sua autodeterminação, isto porque esta modalidade da vontade livre encontra-se “esquecida”, inconsciente de si, na “forma da imediatidade”, onde não basta que a vontade seja em certa medida racional, mas é necessário que ela tome posse dessa racionalidade, que se saiba como detentora de seu caráter autoreferencial mesmo quando estão envolvidas questões de ordem da naturalidade.

A vontade imediata ou natural encontra-se assim sob o signo de uma dualidade, isto porque a forma (poder deliberar sob os motivos e objetos do querer) e o conteúdo (determinado pela natureza) aparecem a ela sob o caráter da incongruência, e neste sentido a vontade livre natural se mostra formal e finita (HEGEL, 1994, p.138). A formalidade reside no fato de que a vontade pode abstrair da imediatidade dos dados oriundos da natureza, analisando-os, examinando-os, ao invés de segui-los sem hesitação, visto que a vontade não se deixa afetar passivamente pela naturalidade imediata dos impulsos e das tendências, uma vez que, pela atividade do pensar, está acima deles e, em princípio, pode abstrair de todos eles (HEGEL,

1994, p.124). A finitude, por sua vez, consiste “em que algo que é *em si* ou segundo seu conceito é uma existência diversa ou um fenômeno diverso do que ele é *para si*” (Id., Ibid., p.134, nota), ou seja, a vontade finita é apenas livre em si (ou para nós) porque se manifesta no mundo de um modo distinto do que ela é para si mesma - ela se entende como livre, afinal pode escolher um conteúdo qualquer para si, como também se abster da escolha, todavia os dados naturais do seu querer parecem não se deixarem subjugar pela forma que a vontade assume, uma vez que a vontade se depara com eles como que prontos e alheios à sua compleição.

Na natureza finita de suas determinações, a vontade tem diante de si uma vasta multiplicidade de impulsos, dentre as quais deverá se decidir para conseguir realizar-se de modo objetivo. Assim, a universalidade é particularizada pelo conteúdo natural da vontade que age, que decide, é deste modo que a vontade abandona sua universalidade, ao optar por um determinado dado do querer. De relance isso pode denotar um obstáculo na construção da liberdade, posto que temos claro que a vontade só pode ser de fato livre se ela mesma for o fundamento de seu próprio pressuposto, ou seja, ser autorreferente. Contudo, o elemento natural presente nesta figura da vontade, não se submete por completo aos ditames cegos da natureza e no mais, uma vontade que não se realiza no mundo fenomênico não passa de uma vontade vazia.

A atividade de construção da liberdade que a vontade assim opera, abarca um movimento de transposição no qual comprovamos a presença constante e determinante do seu pensamento voltado para si mesma, pensamento este, presente já muito antes, na gênese da liberdade que se dá pela convergência do espírito prático com o espírito teórico (Cf. E. v3, 50 p.274). Nesta odisséia da liberdade, seu ponto de partida é destacado pelo “puro pensar de si mesmo” (HEGEL, 1994, p.124) com o qual Hegel frisa a importância vital do pensamento na conjuntura da vontade livre, acrescentando que aqueles que insistem em separar a vontade do pensamento, mostram com isso que nada entendem do caráter da vontade (HEGEL, 1994, p.124, nota). E se de fato é assim logo no momento mais elementar da vontade livre, no qual, por meio do pensar, a vontade pode realizar a abstração do ser-aí na configuração empírica de suas determinidades, essa marca inexpugnável do espírito, a saber, o pensamento, não deve abandonar a vontade quando esta “mediante esse pôr de seu si mesmo enquanto um determinado, o eu entra no ser-aí em geral” inaugurando deste modo, seu status de vontade livre natural, formal e imediata que “[é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu” (Id., Ibid., p.126). Todavia, mesmo imbuída do signo da reflexividade, a vontade formal

revela uma insuficiência que relega à vontade natural finita um mero *decidir abstrato*, conforme nos reitera Patten:

O defeito nesta concepção, na visão de Hegel, é que ela se estanca em algo dado de fora: ela estanca nos impulsos, nos desejos e assim por diante, cujo conteúdo é determinado não pelo agente, mas pela natureza (interpretado de forma ampla para incluir o ambiente social do agente (PR § 195, A)). Neste sentido mais profundo, ela não é absolutamente um modelo de auto-determinação, mas de determinação por algo estranho, alheio. Com a vontade natural, Hegel diz: "Eu ainda não sou livre. Pelo conteúdo, ainda não é posto como meu, mas é algo dado, como uma determinação da natureza" (VPR 18 216). (PATTEN, 1999, p.50, tradução nossa).<sup>18</sup>

Não temos intenção de problematizar aqui a interpretação de Patten, segundo a qual a vontade que agrega um conteúdo natural não pode em absoluto ser expressão do sentido substancial da verdadeira liberdade, tendo em vista que nossa leitura vai de encontro a essa interpretação, uma vez que buscamos defender o caráter autoreferencial da vontade livre em todos seus momentos constituintes. Contudo, não podemos negar que na esfera do querer imediato, os dados oriundos da sensibilidade que preenchem o interior da vontade que se busca livre, parecem atuar como um 'defeito', já que o fato de que a vontade queira algo implica em uma barreira, na negação, na particularização e conseqüentemente na finitude da vontade. Porém, é sabido que a determinação verdadeira do conceito de liberdade não se restringe à sua universalidade formal, ao contrário, a formalidade da vontade indefinida é superada pela decisão da vontade livre que se objetiva, é desta combinação que emerge o amálgama da liberdade verdadeira. A liberdade será efetiva quando abarcar tanto seu conceito quanto sua efetivação. Desta forma não podemos entender as determinações naturais como um defeito a ser descartado, mas níveis incompletos da ideia de liberdade cuja construção envolve a superação dessas incompletudes.

Reconhecido o lugar devido aos dados naturais do querer, levando em consideração à contradição que eles encerram, urge assim, pensar na resolução para a incongruência deste instante da vontade, que muito embora registre o caráter volitivo do modo conceitual de ser da liberdade sob a forma da determinação a partir de dados naturais, não se reconhece consigo mesma nesta relação com a alteridade. O recurso para este impasse da vontade, de acordo com Hegel, está na "exigência da *purificação dos impulsos*" (HEGEL, 1994, p.143), que por sua vez consiste em suspender os desejos e inclinações para elevá-los ao universal.

---

<sup>18</sup> "The defect in this conception, in Hegel's view, is that it stops at something given from outside: it stops at drives, desires, and so forth, whose content is determined not by the agent but by nature (construed broadly to include the agent's social environment (PR §195, A)). In this deeper sense, it is not a model of self-determination at all but of determination by something alien. With the natural will, Hegel says, 'I am still not free. For the content is still not posited as mine, but is something given, as a determination of nature' (VPR 18 216)".

## 2.2 A liberdade do arbítrio

O caráter evolutivo da vontade segue avançando através de suas manifestações de modo cada vez mais abrangente. Com base nisso, iremos nos focar no desdobramento da vontade figurada pelo arbítrio, sem nos restringir ao seu aspecto que deve ser superado, mas além disso, procuraremos mostrar, que muito embora a liberdade do arbítrio não atenda a principal demanda da liberdade racional, ela, assim, como a vontade natural, abrigam em seu cerne, a reflexão como força distintiva e indelével de um querer verdadeiramente autônomo e livre.

Vimos na figura precedente a tendência da vontade em compreender os objetos naturais como aquilo que inevitavelmente preencheria seu interior, por serem tais conteúdos aquilo que de primeiro se apresentam à ela, na sua forma mais rudimentar e simples, isto é, mais imediata. Neste sentido, a resolução da vontade em buscar tais conteúdos só poderia se dar de modo conforme a eles, ou seja, de maneira imediata e abrupta. Em um querer guiado unicamente pelas volições e instintos não pode haver lugar para aquilo que é o mais caro à vontade da liberdade, que é o querer-se a si mesma. Desta forma, buscando realizar-se conforme a si mesma, a vontade livre atualiza seu modo de ser, adotando um processo reflexivo frente aos dados naturais, aos seus impulsos e inclinações naturais. É neste processo de reflexivização que emerge a figura do livre arbítrio (*Willkür*).

O movimento da vontade não deve se estancar na figura elementar da vontade natural, ao invés disso, esta cede lugar ao arbítrio, que irá através de um processo de auto-reflexão inerente à própria dinâmica do querer, expressar-se quanto à sua forma, de modo infinito. No arbítrio, o querer se concebe como vontade que opera para além dos dados volitivos oriundos da natureza, ou seja, a vontade se afasta de tais conteúdos naturais. Nesta configuração da vontade livre, encontramos a liberdade do arbítrio encarnando um marco fundamental do progresso da vontade em direção à sua concretização. Essa modalidade da vontade assume o termo médio entre a vontade natural e a vontade livre em si e para si. Ela é o resultado da reflexão operada pela vontade sobre seus conteúdos imediatos e naturais, a partir da eleição de um conteúdo como seu. Destarte, se por um lado a vontade livre como arbítrio se concebe como forma infinita de determinação, por outro lado ela se apresenta como finita em relação à sua realização empírica. Com foco nestas questões, intentaremos esmiuçar a dupla faceta da liberdade do arbítrio no sentido de elucidarmos seu aspecto finito e contraditório assim como focarmo-nos no papel da reflexividade, que nesta figura assume contornos decisivos para elucidar o mais alto nível da vontade livre.

Sobre a caracterização geral da liberdade do arbítrio, Hegel escreve que:

A vontade finita, enquanto eu infinito refletindo-se dentro de si pelo lado da forma somente e estando junto de si (§5), está acima do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como acima das ulteriores espécies singulares da sua efetivação e satisfação; do mesmo modo, enquanto só formalmente infinito, ele está ligado, ao mesmo tempo, a este conteúdo como às determinações da sua natureza e da sua efetividade externa, todavia, enquanto indeterminado, ligado não a este ou àquele conteúdo (§6,11). Nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si, o mesmo conteúdo é somente um conteúdo possível, que pode, ou também não, ser [considerado] como meu, e o eu é a possibilidade de determinar-se a este ou a um outro conteúdo, - de escolher entre essas determinações que, por este lado, são externas para o meu eu. (HEGEL, 1994, p.139)

Sob tais termos, Hegel nos apresenta uma complexa e profícua definição do que vem a ser a liberdade da vontade como arbítrio. A liberdade do arbítrio conjuga concomitantemente a dinâmica processual da vontade como indeterminação (eu infinito) e como particularidade (determinação de sua natureza e efetividade externa). Neste nível do querer, como forma infinita, a vontade encontra-se desligada das determinações (ou no mínimo, nela está resguardado essa possibilidade), entretentes, ela também comporta a figura da vontade livre particularizada, figura tal, que segundo Hegel, deve inevitavelmente se determinar para ser vontade (HEGEL, 1994, p.126). Sendo assim, a despeito da infinitude de sua forma, a liberdade do arbítrio recebe de fora os objetos preenchem seu interior, como que adicionados, dados alheios inseridos em seu núcleo, e não como originários dela mesma.

Essas são as bases sob as quais se sustenta a liberdade arbitrária. Sob uma forma infinita e conteúdos particulares. O que leva Hegel a afirmar que devido a isso, a liberdade do arbítrio é contingente, contraditória e ilusória (Id., Ibid., p.126) É importante salientarmos tudo aquilo que o arbítrio apresenta como aparente deficiência, falta e incoerência, porque há de ser justamente esses fatores que deverão atuar como catalizadores da força propulsora que elevará a vontade à sua condição de verdadeiramente livre.

A partir da perspectiva das incongruências do querer arbitrário, Hegel chama a atenção para o fato de que comumente o arbítrio é designado como a última expressão da ideia de liberdade. Sobre isso ele afirma que aqueles que são partidários dessa visão, de “que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*”, não só revelam uma imensa falta de cultura de pensamento, como também atestam que de nada sabem acerca do verdadeiro imo da liberdade. Pois, sob o viés do arbítrio, a vontade encerra-se simplesmente na realização de suas possibilidades, ao invés de atentar-se para os conteúdos ligados de fato a si, isto é, os dados que ocupam o núcleo da vontade não são, com efeito, ligados a ela, mas mostram-se apenas como meros possíveis, e não determinações necessárias, desta maneira a vontade aparece assim, vazia, como que desprovida da determinação substancial. Disto se segue que, dentro de certos

limites, o indivíduo pode fazer o que quiser, pode optar a partir de diferentes possibilidades, tanto uma, quanto outra, cada determinação escolhida é uma determinação do Eu, entretanto, o conteúdo dessa escolha é contingente, o que revela o caráter inessencial das determinidades da vontade livre enquanto liberdade do arbítrio.

Faz-se assim patente a rejeição de Hegel à assertiva que defende que o fundamento da vontade livre reside na racionalidade de um indivíduo particular que dispõe em si da capacidade de escolha. Todavia, a partir da definição que Hegel nos dá do arbítrio, muito embora ele atente severamente para o equívoco de querer alçar esta forma da vontade finita ao patamar de vontade livre em sua completude, ele reconhece a importância do papel do arbítrio na constituição da liberdade racional. Assim, faz-se necessário termos claro a importância de diferenciar entre as acepções do livre arbítrio e da liberdade, sendo que neste sentido Weber escreve:

Há que se insistir numa distinção fundamental entre arbítrio e liberdade. Livre arbítrio é vontade livre imediata, portanto, sem mediação. É um momento da liberdade. Liberdade é vontade livre mediada e reconhecida. Liberdade não é fazer o que se quer. Isso seria desconhecer as instâncias mediadoras pelas quais passa a vontade livre: o direito, a moralidade e a eticidade. O arbítrio não é a vontade em sua verdade, isto é, como conceito realizado, mas “vontade como contradição”. O mais imediato é o mais contingente. Portanto, entre vontade imediata (arbítrio) e liberdade há uma “contradição” a ser superada. Ter arbítrio significa poder determinar-se, isto é, poder escolher. Mas o conteúdo deste arbítrio é determinado como contingente. Mas é uma contingência necessária. Por ser vontade imediata, o arbítrio precisa de reconhecimento. Por isso, como arbítrio ela não é liberdade, mas momento dela. No ético (terceira figura da ideia da liberdade) o arbítrio precisa ser superado (aufgehoben). Por isso, no racional (mediado) desaparece a particularidade contingente (...), não há realização da liberdade (vontade livre) sem arbítrio. O arbítrio é a vontade como contradição porque é o ponto de partida da vontade livre realizada, isto é, enquanto conceito. É essa contradição que movimenta o processo dialético. (WEBER, 2010, pp.59, 60).

Nesta abordagem, Weber dilucida que o tratamento que devemos dar à liberdade do arbítrio é aquele que trata este nível da vontade como um elemento constitutivo da liberdade, que traz em seu cerne o germen da contradição arraigado na faculdade de escolha contingente, e que uma vez desconsiderada tal assertiva na compreensão da liberdade do arbítrio, desconsiderar-se ia igualmente as instâncias objetivadoras por meio das quais a liberdade ganha realidade do mundo. E como é sabido, uma vontade que não se realiza no mundo não é uma vontade livre real, a vontade livre em sua forma mais elevada abarca a contradição (superada), a falta (já completa) e a limitação (ultrapassada) entre o algo e seu outro. Neste viés, a liberdade do arbítrio se configura como o eixo que conecta as liberdades particulares em relação umas às outras<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Muito embora não seja o intuito do presente trabalho imiscuir-se nas três grandes seções do corpo da *Filosofia do Direito*, com a insurgência do caráter intersubjetivo da vontade livre (que se dá inicialmente no §13 da Introdução onde Hegel escreve, ainda referindo-se à vontade natural, que: “pelo decidir, a vontade põe-se como vontade de um indivíduo determinado e enquanto se diferenciando para fora frente a outro”) convém atentarmos, ainda que muito brevemente, para o papel e o lugar das instituições presentes no âmbito da *Filosofia do Direito*,

O arbítrio enquanto vontade finita tem essa caracterização justamente porque sua finitude diz respeito ao fato de que a vontade nesta figuração não tem totalmente em si mesma a realidade daquilo que ela de fato é (e nisto reside o ponto visceral da contradição, o desacordo entre a subjetividade da vontade, aquilo que ela é em si, e sua objetividade, ou seja, o modo como ela ganha realidade e se apresenta no mundo, o seu ser para si).

A limitação insurgente da contradição do arbítrio, que em vistas de ganhar objetividade opta por uma determinação e com isso se finitiza, é constituinte legítima da realidade da vontade. A vontade deve poder relacionar-se com seu outro, sem enxergar nele somente sua limitação, mas como essencialmente um componente de si mesma, pois como sentencia Hegel, “algo é o que é um seu limite e por seu limite. Não se deve considerar o limite como puramente exterior ao ser-aí, senão antes, como o envolvendo inteiro” (E, v. 1, §92, adendo). Mas se por um lado, a vontade não pode abster de determinar-se, como poderia de fato uma vontade formalmente indeterminada entender alguma determinação como sua? Ou em outras palavras, como pode uma determinação ser entendida como determinação da vontade mesma, já que originalmente o querer não é ligado a nenhuma? Com tais questões em foco, nossa proposta segue na direção de, uma vez fundamentado o caminho da vontade livre, evidenciarmos o papel da atividade reflexiva na formação da liberdade racional para a partir daí, nos valermos da abordagem honnethiana acerca da liberdade em Hegel, no intuito de ilustrarmos a efetivação do princípio orientador da verdadeira liberdade.

Em consideração ao que foi exposto até aqui, vimos que a contradição do arbítrio está no fato de que apenas o elemento da sua autodeterminação formal lhe é imanente, enquanto seu

---

como instâncias objetivadoras da liberdade no mundo. Faz-se necessário essa menção aqui, tendo em vista que até ter chegado o momento em que Hegel introduz a questão da vontade livre natural e com ela a noção de intersubjetividade, a discussão que se restringe à Introdução se pautou quase que exclusivamente por uma abordagem teórico especulativa da estrutura interna da vontade, anterior e independente do seu desenvolvimento em direção à sua determinação plena, contudo com a insurgência da vontade singular, em especial a partir da vontade natural, Hegel vai introduzindo, paulatinamente os primeiros indícios da relação que a vontade livre deve estabelecer com o mundo fenomenal, e por conseguinte com outras vontades. No último parágrafo da Introdução, Hegel esboça a divisão de sua *Filosofia do Direito* a partir da correlação entre os momentos da vontade livre e as três grandes seções do corpo de sua supracitada obra. Onde cabe à vontade natural encontrar seu correlato na seção do ‘Direito Abstrato’, o arbítrio como figura fundante da ‘Moralidade’ e por fim, a vontade livre em si e para si como o correspondente da ‘Eticidade’. O Direito Abstrato, a Moralidade e a Eticidade formam assim o corpo da Filosofia do Direito, sendo que o Direito Abstrato assim como a Moralidade referem-se ao nível da vontade livre enquanto vontade finita. Na primeira seção é considerado o aspecto formal e abstrato da vontade, na segunda o caráter contraditório daquilo que a vontade livre é em si e que difere daquilo que é para si (o que traduz-se pela divergência de seu aspecto subjetivo perante a objetividade) e por último, na Eticidade, encontra-se a reconciliação dos dois momentos precedentes, articulados conforme a suspensão das contradições e limitações da vontade, para que esta realize para si, aquilo que desde o início já é em si, ou seja, infinitamente livre. A vontade quer efetuar sua liberdade e para esse fim, ela cria as instituições. Todavia, não será nosso objetivo nos ocuparmos propriamente com as seções discutidas no corpo da obra, mas com o papel da reflexividade no desenvolvimento da vontade livre e sua materialização tendo como a concepção defendida por Honneth de encontrar na amizade o fator de mediação entre a vontade livre em si e para si e o mundo fenomênico.



conteúdo lhe é dado pela natureza, configurando-se assim numa vontade livre finita. É justamente esta incongruência da liberdade do arbítrio, que revela que a vontade neste nível não é algo imanente à sua própria atividade reflexiva autodeterminante. Assim, este nível da vontade “segundo esta determinação, é arbítrio – no qual estão contidas essas duas coisas: a livre reflexão que abstrai de tudo e a dependência do conteúdo ou da matéria, dados interior ou exteriormente” (HEGEL, 1994, p.139), na qual a vontade permanece apenas formal. A separação entre forma e conteúdo da vontade será também o foco da crítica que Hegel dirige a Kant e a Fichte no que se refere à elaboração da filosofia prática de ambos. A crítica hegeliana se pauta na compreensão de que nem Kant, nem Fichte, teriam seguido adiante na síntese necessária entre a forma e o conteúdo da vontade livre, que envolve a junção da total indeterminação com a particularidade da vontade. Para Hegel, eles estancaram-se na separação entre particular e universal e fincaram a base de suas filosofias morais nesta cisão<sup>20</sup> (HEGEL, 1994, p.128).

Nos ocuparemos dessa crítica, ainda que de modo breve em relação a Kant e de maneira um pouco mais detida no que concerne à crítica a Fichte, com o objetivo salientar o caráter contraditório e insuficiente da vontade livre, que abriga por um lado a reflexividade formal da vontade que se quer livre e por outro, seu embate com os dados do querer.

A partir da análise do imperativo categórico kantiano (cujas formulações podem ser encontradas na *Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*), Hegel irá pautar sua crítica naquilo que ele denomina de *formalismo vazio* na elaboração kantiana da noção de liberdade. Para Hegel, a vacuidade formal da moral kantiana é importante, enquanto conquista da autonomia da razão, mas insuficiente para assegurar a moralidade do agir particular.

Em sua *Crítica da Razão Prática*, sob a forma da lei moral que prega: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela que é lei, se torne lei universal”, Kant faz a defesa de que a ação moralmente livre deve ser totalmente desvinculada das afecções, do desejo de felicidade, da busca pelo prazer. A propósito do objetivo da filosofia prática kantiana, Charles Taylor escreve que Kant visava:

(...) derivar o conteúdo da obrigação exclusivamente da vontade. Ele se propôs a fazê-lo aplicando um critério puramente formal às ações possíveis, que se apóia na vontade como racional. A racionalidade envolve pensar em termos universais e pensar de modo consistente. Por conseguinte, a máxima subjacente a toda ação proposta tem que ser tal que possa ser

---

<sup>20</sup> No §6, Hegel faz uma breve menção daquilo que considera como o caráter insuficiente da filosofia moral em Fichte e em Kant. No §135, na seção da ‘Moralidade’, Hegel desenvolve o argumento de que a fundação do conceito de liberdade em Kant não pode ir além daquilo que ele chama de formalismo vazio, e no que se segue, intentaremos mostrar em que se pauta essa crítica. Todavia nosso enfoque maior será numa análise da concepção fichteana de liberdade, por acreditarmos que a construção de Fichte antecipa em alguns aspectos basilares o conceito hegeliano de liberdade.

universalizada sem contradição. Se não for possível fazer isso, então, como vontades racionais, não podemos conscientemente empreender tal ação. Uma vontade que opere segundo esse princípio estaria isenta de qualquer determinação (*Bestimmungsgrund*) da natureza, e, portanto, seria verdadeiramente livre. (TAYLOR, 2005, p.99)

Uma vez que os objetos da nossa felicidade, dos nossos impulsos e inclinações são todos contingentes, não podemos nos pautar em nenhum deles para orientar nosso agir. Ao invés disso, nossas ações devem ser motivadas pela obrigação incondicional imposta por nossa vontade racional, expressa pelo imperativo categórico. Kant escreve na seção 5, do livro I de sua segunda *Crítica* que:

Não se pode servir de lei à vontade, outro princípio de determinação que não seja aquela vontade legisladora universal, então uma vontade idêntica deve ser concebida como inteiramente independente da lei natural dos fenômenos, isto é, no sentido transcendental. Mas esta independência se denomina liberdade no sentido mais estrito, ou seja, no sentido transcendental. Desse modo uma vontade para a qual a mera forma legisladora das máximas pode servir de lei é uma vontade livre. (KANT, 1959, p.61).

Kant expressa nestes termos a noção central de sua ética. Sua lei moral é pautada na obrigatoriedade e na total independência da natureza particular dos objetos, é uma lei moral formal e necessária, na qual não basta a ação ser motivada pelas razões corretas, mas sim em virtude de obediência à própria lei moral mesma, sem nenhum outro intuito além de agir de acordo com a vontade racional.

É evidente que a concepção kantiana de liberdade é definida em contraste com a natureza, com todas as inclinações, toda objetividade. E é dentro desta mesma perspectiva que se encaixa a concepção da liberdade em Fichte, que tem seu fundamento numa concepção subjetivista da vontade livre. Todavia, tendo em vista que o sistema hegeliano apresenta congruências significativas com o pensamento prático filosófico de Fichte, nos deteremos um pouco mais na concepção de liberdade do filósofo de Rammenau, na tentativa de elucidarmos, ainda que brevemente, a abordagem de Hegel acerca da liberdade do arbítrio.

No adendo ao §6, Hegel se refere às filosofias de Kant e Fichte, entendendo-as como inconclusivas, no sentido de que para ele, ambas as filosofias não seguiram adiante até atingir a explicitação de uma liberdade verdadeiramente ética. No que concerne a Fichte, Hegel se refere à *Doutrina da Ciência* para realizar sua crítica da incompletude da filosofia fichteana. Entretanto, buscaremos mostrar que a concepção de liberdade em Hegel comporta aspectos estruturais que encontramos antecipados na filosofia prática de Fichte, e para tanto, analisaremos o §10 do —*The system of ethics : according to the Principles of the Wissenschaftslehre*”<sup>21</sup>, onde Fichte discorre sobre o conceito de liberdade, defendendo que esta

---

<sup>21</sup> Título original: *Das system der Sittenlehre*.

deve ser entendida a partir de dois aspectos, liberdade formal e liberdade material, sendo que ele considera que a liberdade em seu sentido formal é a base de toda a liberdade.

Podemos identificar, a partir da explicitação do conceito de liberdade em Fichte, três aspectos que fundamentam sua concepção de liberdade e que do mesmo modo, está presente na elaboração hegeliana do conceito de vontade racional livre. A liberdade em Fichte perpassa o momento de indeterminação, seguindo-se a este, a determinação (arbítrio) e por fim, a autodeterminação. Sendo que no processo de autodeterminação, a vontade passa da indeterminação para a determinação, que se dá através da escolha entre as opções possíveis. Aqui já é possível identificarmos de forma clara as aproximações da concepção hegeliana da liberdade com o pensamento de Fichte. Todavia, cabe ressaltar que a indeterminação fichteana consiste num oscilar indeciso frente às alternativas possíveis. Não se trata de uma possibilidade de indeterminação absoluta, como em Hegel, entretanto em ambos, a indeterminação é o ponto inicial a partir da qual a vontade irá seguir até a etapa seguinte. É somente por intermédio da indeterminação que a vontade poderá se determinar.

Através da eleição de uma entre as possibilidades existentes, a vontade adota um conteúdo e se determina, ela escolhe entre as alternativas dadas e assim, por meio da decisão de escolher entre todas as opções que lhe são oferecidas, se determina. A liberdade caracterizada deste modo, é o que Fichte denomina de *liberdade do arbítrio* ou *liberdade formal*. Neste tipo de liberdade, encontramos por um lado, um conteúdo natural, dado, que não é gerado pela minha vontade, e por isso, independente dela, e por outro, a capacidade que tenho de fazer uma escolha frente estes dados que me são apresentados. Este impulso que gera uma ordem de preferência entre as alternativas existentes já não é algo simplesmente dado e natural, não existe uma lei, mecânica ou biológica que preveja a ordem de preferência que deverei estabelecer como critério da minha escolha. Essa escolha a partir das várias possibilidades não pode ser determinada de antemão. Segundo Fichte:

Não há nenhuma lei, de acordo com a qual os atos livres da autodeterminação poderiam ocorrer e serem previstos, pois tais atos dependem da determinação de um intelecto, e um intelecto, como tal, não é nada além de livre, simples, pura atividade (...) Numa série natural, cada membro pode ser explicado; em uma série de determinações da liberdade nenhum pode ser explicado, para cada um deles é um primeiro e absoluta membro [iv, 135]. Em uma série natural, temos a lei da causalidade, mas a lei que pertence em uma série determinada pela liberdade é a lei da substancialidade, ou seja, a cada decisão livre é em si algo de substancial, é absolutamente por si mesmo. (Fichte, 2005, p. 128, tradução nossa)<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> There is no law in accordance with which free acts of self-determination would occur and could be predicted, for such acts depend on the determination of an intellect, and an intellect, as such, is nothing but free, sheer, pure activity. (...) In a natural series each member can be explained; in a series of determinations of freedom none can be explained, for each one is a first and absolute member [iv, 135]. In a natural series the law of causality obtains,

Ao optar por uma entre várias possibilidades, minha vontade está de certo modo, se afastando do caráter natural e determinado de seu próprio conteúdo e desta forma, agindo sobre si mesma. Fichte nos diz que mesmo alguém que siga de forma irrestrita a todos os seus impulsos naturais, de forma consciente e não mecânica, ainda assim, estaria agindo livremente, no sentido formal da liberdade. Isto porque o fundamento último do seu agir, não seria tais impulsos, mas a consciência destes impulsos naturais. Entretanto, a vontade pode atingir um patamar mais elevado do que a liberdade no sentido formal, e para isso, não deve apenas atuar sobre a forma de seu agir (ou seja, através da capacidade de escolher), mas deve ser capaz de gerar seu próprio conteúdo.

O ponto de partida para que um sujeito se coloque como livre, segundo Fichte, é quando este se coloca consciente da sua transição de indeterminação para a determinidade. A percepção da liberdade começa ao se refletir sobre este estado de indeterminação, na medida em que a partir dele, se tem o poder para agir. Ao me determinar, através da reflexão que tenho sobre minha indeterminação, e a partir desta, do poder que tenho para escolher, determino da mesma forma a reflexão sobre mim mesmo. Ao tornar-me consciente da hesitação que me encontro no estado de indeterminação, através do poder de agir, abandono este oscilar indeciso e postulo para mim a conduta a seguir, minha forma de agir, minha decisão frente às possibilidades existentes. Fichte nos diz que “a consciência da minha indeterminação é portanto, uma condição para a minha consciência de autodeterminação através da atividade livre” (FICHTE, 2005, p. 131, tradução nossa). Entendendo com isto, que indeterminação aqui não se trata de uma “não-determinação”, mas um “pairar indeciso sobre determinações possíveis”. Percebemos aqui um distanciamento de Hegel em relação à concepção de Fichte, no que concerne à sua indeterminação da vontade. Como vimos anteriormente, a indeterminação de vontade livre na *Filosofia do Direito* corresponde à faculdade de negação total e absoluta de toda alteridade, em Fichte, no escopo da liberdade, essa alteridade é considerada desde o início<sup>23</sup>.

A condição para a consciência da liberdade, conforme defende Fichte, só pode ser a indeterminação. Tendo em vista que a consciência da liberdade é a própria condição da egoidade, ou seja, o “Eu” só é um “Eu” na medida em que é consciente de si mesmo como um “Eu” livre e auto-suficiente. Neste caso a condição que irá determinar o conceito de liberdade

---

but the law that pertains in a series determined by freedom is the law of substantiality: i.e., every free decision is itself something substantial; is absolutely through itself. (FICHTE, 2005, p. 128)

<sup>23</sup> Todavia, trata-se de uma alteridade que é originada pela egoidade. Na *Doutrina da Ciência*, Fichte deixa a cargo do “Eu” tudo o que existe, inclusive o “não-Eu”. Contudo, não vamos nos deter nesta questão.

não pode ser de modo algum contingente ou acrescida de fora. Sendo assim, Fichte nos diz que o impulso que deve dar origem a essa consciência da liberdade não pode ser um impulso natural, o impulso do qual origina a consciência da liberdade deve partir de si mesmo. Este tipo de liberdade, na qual ela é a forma e o conteúdo de si mesma, Fichte denomina de “liberdade material”.

O conceito de liberdade, enquanto liberdade material, é estritamente vinculado aos termos de autodeterminação e reflexividade. Se a liberdade em seu sentido formal, tal qual nos apresenta Fichte, já traz consigo o sentido de autonomia da vontade, na liberdade material autonomia é a forma e a matéria de sua existência. A liberdade formal gera, a partir do ato de voltar-se sobre si mesma, de modo reflexivo, seu próprio conteúdo e assim se autodetermina. Por meio da reflexão, voltando-se para sua essência, cria seu conteúdo a partir de si mesma. Enquanto que a liberdade no sentido formal adota os dados naturais como sua matéria e fim de sua deliberação, a liberdade material não busca, senão nela mesma, a razão de seu agir, ela é dirigida somente para si mesma, sendo assim, autoreferencial. Também neste ponto podemos depreender que a explicitação fichteana do conceito de liberdade antecipa em grande medida, a compreensão de Hegel acerca da liberdade em si e para si.

Do mesmo modo que a liberdade formal em Fichte cede lugar à liberdade material através da reflexividade da vontade, a liberdade do arbítrio em Hegel deverá também ser superada. A dependência de um outro, de algo exterior que a limita, faz com que seja necessário a superação da vontade particular, visto que esta então se mostra insuficiente. E será através da superação das limitações, da finitude da vontade particular, que a vontade alçará o patamar de vontade plenamente livre, que se realiza no direito (vontade infinita). Este momento formador da singularidade corresponde ao resultado da particularidade refletida sobre si mesma, mediada, reconduzida ao universal. Assim, a ideia decisiva que concerne à vontade plenamente livre, envolve a necessidade de que a vontade deve ser em si e para si (reflexividade), sendo capaz de autoproduzir referindo-se a si, isto é, referir apenas à sua capacidade reflexiva de ter para si o que ela é em si, sem ser determinada por nada exterior.

A partir da elucidação da concepção hegeliana a luz de Fichte, tendo claro suas importantes aproximações e o ponto onde se distanciam, podemos extrair duas acepções que mostram-se cabais para a compreensão do arbítrio na perspectiva de Hegel. De um lado a asserção da ineficiência de se adotar a liberdade do arbítrio como a verdadeira manifestação do querer livre substancial, por outro, o papel fulcral da liberdade de escolha para a realização da liberdade, uma vez esta deve poder incorporar aquela para sua realização, manifestando de tal

modo a necessidade de uma confluência nos aspectos autodeterminante e finito da vontade livre arbitrária.

Não é em vão que Hegel chama a atenção para o fato de que corriqueiramente entende-se por liberdade a possibilidade de determinar-se de um modo ou de outro, isso ocorre quando a abertura de poder escolher entre várias instâncias, que é atributo do arbítrio, é tomada como liberdade no mais alto grau. Se a ausência total de determinações não consegue dar conta do conceito de liberdade, não há de ser o fato de *poder fazer o que se quer* que alçará a vontade à sua plena liberdade. Para Hegel, os partidários dessa visão só podem revelar a total falta de cultura de pensamento (HEGEL, 1994, p.140, nota). O arbítrio consegue ultrapassar a figuração natural, mas é um nível da vontade livre que ainda se mostra carente da determinação fundamental da liberdade racional, esta deve comportar a si mesma como conteúdo e fim e se manifestar concretamente no domínio que engloba tudo o que se relaciona com o agir humano no mundo objetivo. No adendo ao §15, Hegel evidencia as razões pelas quais o livre arbítrio não pode se arrogar o status de liberdade:

O homem comum crê ser livre se lhe é permitido agir arbitrariamente, mas reside precisamente no arbítrio que ele não seja livre. Se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos da Eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a coisa. Ao fazer algo errado, porém, é que o homem mais salienta a sua particularidade. O racional é a estrada principal, em que cada um anda, ninguém se distingue. (HEGEL, 1994, p.141, adendo).

A liberdade não pode se restringir à vontade particular de um indivíduo, mas antes, deverá ser um querer que não somente tem a forma da universalidade como também seu conteúdo, ela deve querer o universal. A vontade em sua verdade deve equacionar a forma e o conteúdo da liberdade, tendo se em conta que é em virtude da determinação que a vontade livre adota que ela ganha existência, mas ao mesmo tempo, é a adoção de um dado no interior da vontade que a torna finita. De fato, se por um lado a realização da vontade não pode prescindir da decisão, esta que se põe como a decisão de um sujeito que quer, reflete e age (visto que uma vontade que não se decide por algo não é uma vontade real, mas sim vazia e abstrata), observado por outro ângulo, o desenrolar dessa ação deliberativa por uma vontade que escolhe vai envolver além da realização, também uma limitação. A faculdade de poder determinar-se ainda não exprime de fato a vontade em sua realidade, mas a partir do momento em que a vontade assume uma determinação, o que se dá no arbítrio, ela conquista realidade e concretude. A tensão interna que move o arbítrio age a partir da determinação que abriga um conteúdo finito envolvido por sua forma reflexionante, de tal modo que a vontade livre atende ao chamado da existência ao adotar uma determinação, mas ao determinar-se ela se põe como incongruente

com o critério da liberdade mesma. E por causa desta incongruência que marca a liberdade do arbítrio, Hegel nos diz que essa expressão da liberdade é contingente e ilusória.

Notamos a partir disso, que o processo contraditório presente na vontade finita encontra seu clímax na liberdade do arbítrio. Esta, manifesta-se em relação à sua forma de modo reflexivo, em virtude do qual pode pensar e ponderar acerca das decisões empreendidas a partir da vontade natural, uma vez que esta figura, frente aos impulsos apenas se decidia por seguir ou não suas inclinações, resguardando assim um nível de reflexividade que deverá expandir-se no pensamento acerca das decisões tomadas. Ainda que reservando para si um alcance maior de reflexão do que a figura precedente, a liberdade do arbítrio tem sua noção basilar fundada sob o sujeito desejante, que se determina, que adota uma escolha, pois o objeto dessa escolha poderia ter sido outro, de tal modo que o conteúdo eleito é contingente, visto que o querer poderia ter optado por alguma outra coisa. Desta feita, o sentido de arbítrio condiz com a designação de que o homem livre é quem pode fazer o que se quer, sem limites, querer tudo e qualquer coisa. Todavia, se é possível ao homem querer qualquer coisa, não é verdade que ele possa realizar todas elas.

Deste modo, a liberdade do arbítrio opera sobre os dados imediatos da vontade natural reflexivamente, ponderando e deliberando através do pensamento que estes conteúdos podem tanto ser eleitos como também podem não ser. Ou serem eleitos e posteriormente abandonados. O arbítrio se posiciona frente aos conteúdos naturais como estes sendo meras possibilidades, e diante delas ele pode escolher ou não. Destarte, se ao concretizar-se por meio da escolha ponderada de um conteúdo, a vontade livre parece render-se à finitude, concomitantemente ela começa assim a imediação de seu ser. A dinâmica processual das figuras da vontade livre que envolve a aparição dos percalços e limitações concernentes à sua finitude, afirma ao mesmo tempo o próprio desdobramento intrínseco da liberdade substancial.

Na elevação da vontade natural ao livre arbítrio transparece um aspecto de suma importância na elaboração hegeliana do conceito de liberdade, e que se torna cada vez mais evidente ao firmar-se como caráter auto-constituente da vontade livre que supera suas limitações. Trata-se do fato de que Hegel não se restringe apenas a criticar as concepções de liberdade que julga insuficientes, mas faz uso delas na elaboração da sua compreensão de liberdade substancial. Pois, como observa Yeomans:

Ou seja, esses argumentos não são meramente de caráter negativo, mas desenvolvem a própria visão mais positiva de Hegel sobre as formas de determinação que obtêm no mundo da nossa experiência, quais formas de determinação são elas mesmas recursos para fora daquilo que

construímos em cada forma particular de autodeterminação que chamamos liberdade. (YEOMANS, 2012, p.6, tradução nossa)<sup>24</sup>

A finitude oriunda da contradição da liberdade do arbítrio não deve (e nem pode) ser descartada ou negada, antes, deve ser elevada à condição infinita que a própria forma da vontade assume. É por meio de se alçar à universalidade do pensamento, que a vontade faz da liberdade seu objeto e o seu fim, ao suspender a contradição da qual emerge a vontade natural, a liberdade do arbítrio firma-se como a mediação entre uma vontade que é livre em si, constituindo-se deste modo como liberdade resultante de um querer atuante, para posteriormente, no derradeiro movimento de auto-formação, consagrar-se como uma vontade que tem em si mesma, conscientemente, o fundamento de sua existência. Muito embora o desdobramento da vontade seja apresentado por Hegel na Introdução à *Filosofia do Direito* numa explicitação de ordem conceitual teórica, ele não abre mão de uma indicação ao cunho pessoal e individualizado da vontade empírica humana<sup>25</sup>. A liberdade em seu sentido mais elevado só será conquistada quando houver determinação e concretização dessa vontade. Todo seu movimento demonstrou perseguir essa meta, se assim não fosse, a vontade livre permaneceria indefinidamente na indeterminação, no vazio formal de uma vontade abstrata incerta.

Convém destacar que muito embora Hegel aponte para o equívoco (Cf. HEGEL, 1994, p.141, nota) de se adotar como o nível mais elevado de liberdade uma vontade livre circunscrita unicamente sob a visada do arbítrio, ele não descarta sua contribuição enquanto vontade livre subjetiva de indivíduos particulares, na elaboração de um conceito de liberdade mais amplo, completo e abrangente. De fato, o passo seguinte na elevação do conceito de vontade livre irá ultrapassar as limitações inerentes à vontade arbitrária, sem, contudo, diluí-las totalmente em sua nova configuração. A vontade livre em si e para si, emerge da demanda intrínseca da liberdade em conciliar seus momentos constituintes, abarcando vontade natural e livre arbítrio, não somente na formulação teórica de seu próprio processo auto-referencial, mas também na realidade do mundo em sua concretude material.

---

<sup>24</sup> “That is, those arguments are not merely negative in character but develop Hegel's own more positive views about the forms of determination that obtain in the world of our experience, which forms of determination are themselves the resources out of which we construct that particular form of self-determination we call free will”.

<sup>25</sup> Mediante esse pôr de seu si mesmo enquanto um determinado, o eu entra no ser-aí em geral; [é] o momento da finitude ou da particularização do eul (FD, §6). No §13 a menção é ainda mais clara: “Pelo decidir, a vontade põe-se como vontade de um indivíduo determinado e enquanto se diferenciando para fora frente a outro”. No adendo ao §7, que citaremos adiante, encontra-se uma referência bastante elucidativa à realização dos momentos da vontade no mundo concreto.



### **CAPÍTULO 3: A vontade livre em si e para si: A liberdade racional**

*Aconteceu de o primeiro encontro desistir de des-existir,  
porque o vazio da situação era tamanho,  
que cansado de se esvaziar o tempo todo, resolveu simplesmente aparecer.*

*Renato Costa*

A vontade livre figurada através do arbítrio levanta a questão, a partir de seu caráter contingente, acerca de qual tipo de determinidade seria ideal como determinação de si mesma. Como uma vontade livre infinita em sua forma, originalmente não determinada, pode entender alguma determinação como sua? Se, enquanto vontade contingente, o arbítrio pode escolher tanto por um dado quanto por outro, logo o livre arbítrio pode considerar qualquer determinação como inessencial ou mesmo descartável. A liberdade entendida como uma instância que decide entre opções dadas previamente, sem o concurso da vontade mesma, certamente não pode dar conta de tais questões, uma vez que sua própria condição de ser é que suscita tais inquietações no seio da vontade.

Contudo, a liberdade como arbítrio seguramente já se encontra em alguma medida revestida de um caráter racional que se manifesta sobre a forma da reflexão acerca de si mesma, presente desde a figuração da vontade em sua forma natural. O caráter reflexivo da liberdade do arbítrio revela sua atuação no interior da vontade, uma vez que a consciência da sua indeterminação é uma condição para a autodeterminação de modo livre. Ao saber de si como

vontade não determinada previamente por nada, a vontade do arbítrio deveria poder autodeterminar-se a partir de si mesma, mas conforme vimos no tópico precedente, o conteúdo desta figura da vontade é marcado pelo caráter finito de seus conteúdos que a vontade interpreta como alheios a si mesma, distintos de sua forma infinita de ser. A relação que o querer formal estabelece com seus conteúdos contingentes, através da representação, do cálculo e da comparação entre eles (HEGEL, 1994, p.144), obedece por sua vez à íntima orientação da vontade em purificar os impulsos, pois é desta maneira que a vontade busca se libertar da dependência natural e imediata que marca o caráter contingente da vontade livre neste nível.

Através da análise do livre arbítrio constata-se que ele não é totalmente afim com a liberdade efetiva e racional e por isso configura-se como uma ilusão (Id., Ibid., p.140, nota). A relação conflituosa entre a dialética de uma escolha livre formal e as diversas possibilidades, tem suas bases na contradição entre a universalidade e a particularidade no interior do conceito de vontade. Como desdobramento da vontade natural, o arbítrio pauta sua normatividade, isto é, o fim de seu conteúdo, no sujeito decidente e não no objeto eleito por sua escolha e decisão. Como o objeto não é o fundamento nem o fim último do querer arbitrário, uma vez que poderia ter sido escolhido qualquer outro objeto, a noção do arbítrio se faz assim relegada à mera condição de poder fazer tudo aquilo que se deseja. Todavia, para Hegel, tudo aquilo que pode ser escolhido arbitrariamente também pode ser abandonado da mesma forma, o que desencadeia um processo infinito de escolhas arbitrárias.

No livre arbítrio, a reflexão dos dados do seu querer, que pondera quais deles melhor lhe trará satisfação e felicidade (Id., Ibid., p.144) encontra-se sempre numa perspectiva particular e subjetiva, pois como já salientamos, o sujeito desejante e decidente tem em si mesmo, enquanto forma infinita, o fim último de seu querer, mas o seu conteúdo não acompanha essa forma infinita, os dados com os quais a vontade busca preencher seu conteúdo são apenas meios inessenciais, permutáveis, arbitrários com os quais ela busca preencher seu vazio. Deste modo, sob essa configuração, o arbítrio jamais poderá angariar uma satisfação completa e universal. Por isso que a satisfação dos desejos não consegue servir de fundamento para a liberdade, precisamente porque a verdadeira e legítima liberdade deve ir além de escolhas particulares e contingentes, e porque urge que o abismo existente entre o ‘eu’ livre e seu conteúdo deve ser superado.

Ao intentar suprimir de modo infinito seu conteúdo já dado, a vontade incorre por seu turno em um estado que nada tem a ver com a vontade infinita, vontade esta que deve consistir por sua vez em chegar a si mesma de modo mediado (saindo de si, e voltando a si pela mediação

com um outro). A contingência da vontade, que ora opta por um objeto, ora opta por outro, nada mais é que uma alternância superficial, que encerra a vontade numa permanente condição de finitude, visto que, não encontra em si mesma a razão de ser de sua realização e satisfação.

Se a vontade livre como liberdade do arbítrio não se vincula a nenhum dado, ela pode se abster e voltar atrás, nada lhe é substancial, nada há sem o qual a vontade não passe. Sendo assim, como então a vontade pode se identificar com algo essencial, superando a contingência do arbítrio? Hegel irá nos dizer qual a configuração que a vontade livre deve assumir para conseguir superar as discrepâncias que o livre arbítrio encerra:

A autoconsciência da vontade enquanto desejo, impulso, é sensível, assim, como o sensível designa em geral a exterioridade e, com isso, o estar-fora-de-si da autoconsciência. A vontade reflexionante tem dois elementos, esse elemento sensível e a universalidade pensante; a vontade em si e para si tem por seu objeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura – universalidade que consiste em que nela estão sobressumidas a imediação da naturalidade e a particularidade, da qual a naturalidade está igualmente afetada enquanto a particularidade, da qual a naturalidade está igualmente afetada enquanto a particularidade é produzida pela reflexão. Esse sobressumir e este erguer ao universal é o que se chama atividade do pensar. A autoconsciência que purifica e ergue seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim até essa universalidade fá-lo enquanto pensamento que atua e se impõe na vontade. Este é o ponto em que se torna claro que a vontade somente enquanto inteligência pensante é verdadeira, é vontade livre. (...) Esta autoconsciência que, pelo pensamento, se apreende enquanto essência, e, assim, se desfaz do contingente e do não-verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda Eiticidade. (HEGEL, 1994, p. 144-145)

Mediante a suspensão da finitude oriunda dos dados do querer, a vontade livre estabelece a reconciliação entre os intentos subjetivos e objetivos. A objetividade da vontade, que no livre arbítrio apresentava-se como a negação de sua forma infinita, na vontade livre em si e para si é entendida como a si própria, como sua reafirmação. A visada da vontade em relação aos dados que preenchem o núcleo do seu querer é atualizada, revisada, suspendida, e desta feita, não se apresenta mais sob a concepção de um limite (*Grenze*). E neste novo modo de ser da vontade, ela tem consciência de que o algo outro com o qual era preenchido o âmago do sua ambição, do seu anelo, é agora afeito à sua própria compleição e não mais como um mero indicativo de falta ou carência. Ao relacionar-se consigo mesma, entendendo seus conteúdos como produtos do seu querer livre, a vontade pode, enfim, olhar para a objetividade como seu reflexo, como a materialização exterior daquilo que ela é em sua interioridade.

O avanço decisivo neste patamar consiste no fato de que enquanto em si e para si, a vontade se torna capaz de reconhecer a si mesma como aquilo que ela efetiva e essencialmente é, o que apenas foi possível com o completo desenvolvimento de suas propriedades constitutivas. E conforme lembra Elizabete Guerra, como este reconhecimento só se dá através do processo autoreflexivo da vontade, “deduz-se que somente o homem, cuja natureza pode ser

expressa pelas noções de liberdade e razão, pode ser considerado um ser em si e para si” (GUERRA, 2011, p.38).

A vontade alcança a condição de verdadeiramente infinita, isto é, de ser unicamente em relação a si mesma, quando através de sua reflexão, faz de si mesma seu objeto. No livre arbítrio a vontade sai de si, se objetiva pela eleição de um conteúdo que lhe é estranho e alheio, dado previamente, que é pinçado dentre a multiplicidade de possibilidades com os quais ela se depara, sem, contudo, ter participação ativa na constituição do mesmo. Diante do impasse estabelecido por essa configuração arbitrária, obedecendo à sua demanda intrínseca de se fazer livre, a vontade retorna a si, suspendendo tais conteúdos, e nesta volta, neste retorno a si, ela conserva sua condição de determinada, porém elevando o conteúdo desta determinação a algo seu, assim, o desdobramento da vontade revela que ao decidir-se por algum conteúdo “a vontade não só entrega-se à finitude, mas também começa a mediar a imediação de seu ser. Perdida na multiplicidade e na diversidade das coisas no mundo, anuncia o processo graças ao qual ela se reconhecerá agora como seu próprio objeto” (ROSENFELD, 1995, p. 48). E uma vez que é através da saída de si, motivada pelo desejo de dar realidade e concretude à sua existência, que a vontade pode voltar a si, ela constitui neste processo, como produto de sua atividade mesma. Ao transformar o objeto de seu querer no meio através do qual a vontade empreende sua volta a si, ela transfigura o dado do seu querer em um produto de sua própria vontade livre autônoma e independente.

A vontade livre em si e para si é, pois, o resultado, a culminação da ação reflexiva sobre suas diferentes figuras constitutivas, que articulam entre si de modo ao mesmo tempo autônomo e simultâneo, pois cada uma delas, livre arbítrio e vontade natural, foram concebidas em momentos distintos obedecendo a um processo de negação e superação de seus próprios fundamentos. A verdade da liberdade é, então, a realidade que ela mesma se dá conscientemente. Do que se segue que investigação do conceito de liberdade traz à tona uma sucessão de acontecimentos próprios da dinâmica da vontade dos quais erige um conteúdo fundamental, que vem a ser o processo reflexivo, por meio do qual a vontade se torna ativa na imediação do si mesma.

Como a limitação reflexiva à meta determinada na ação deve ser representada diferentemente da escolha ou de um ato do arbítrio?

### **3.1 Breve consideração acerca da manifestação da vontade livre no mundo: Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade.**

*“Liberdade não é fazer o que se quer, mas querer o que se faz.”*

*Sartre*

Até configurar-se como vontade livre em si e para si, a autodeterminação da vontade se dá de modo incompleto, podendo esta incompletude estar associada ao afastamento das carências que poderiam limitar ou influenciar nas decisões ou à uma escolha refletida de conteúdos dados de antemão. Este terceiro aspecto da vontade livre não se configura, a exemplo dos dois momentos anteriores, como um nível da vontade livre, mas neste ponto de elevação, a liberdade alçou a designação integral do conceito em sua completude (KERVÉGAN, 2006, p.86). Se na primeira figuração da vontade a ‘falha’ está na possível ausência de conteúdo e na segunda, a deficiência se deve ao fato de que a vontade pode escolher qualquer conteúdo dado sem nenhuma ligação legítima com ele, conseqüentemente devemos pensar que tipo de conteúdo está apto a ocupar o núcleo de uma vontade plenamente autoreferencial? A resposta parece estar dada desde o início da investigação, e se refere ao critério de que para ser livre em si e para si, o conteúdo tem que ser a vontade mesma. Uma vontade só é de fato infinita, se não precisar ser em relação a coisa alguma, somente a si mesma. Mas qual seria de fato um conteúdo que atenda a esta premissa na realidade fenomenal?

Buscaremos mostrar através de uma breve menção às três grandes seções da *Filosofia do Direito*, direito abstrato, moralidade e eticidade, que o conteúdo da vontade autodeterminante enfrenta revisões ao longo de seu percurso, os dados da vontade são atualizados em cada uma dessas instâncias, todavia, essa atualização não implica no aniquilamento das determinações que fizeram de cada momento ser aquilo em função do que ele é (universal abstrato, particularidade e singularidade), revelando assim que o caráter reflexivo da vontade tem um alcance cada vez maior sobre os dados do seu querer. Ao lançar-se na empreitada pela conquista de si mesma, a vontade trava uma batalha com determinados entraves que, num primeiro momento podemos encará-los meramente como obstáculos na realização da sua liberdade<sup>26</sup>, mas tais obstáculos constituem mesmo, mais do que um aparente

---

<sup>26</sup> Outra possível falha de se incorrer, (conforme já buscamos elucidar no tópico sobre a liberdade do entendimento), trata-se de, a despeito do caráter limitado dos momentos constituintes de vontade, adotar algum deles como a liberdade em sua completude. Não se trata, por um lado, de simplesmente rechaçar as determinações da vontade em seus momentos de incompletude, nem muito menos de se estancar em um destes momentos admitindo-o como a máxima representação da liberdade. A complexa relação dialética estabelecida na vontade

estorvo aos intentos do querer autônomo e concreto, a condição de constituição da vontade que põe a si mesma como livremente autodeterminante.

Na nota ao §30, Hegel nos diz que cada um dos diferentes graus através dos quais a vontade construiu sua realização de si mesma, tem por sua vez um correlato no ser-aí da liberdade, segundo suas próprias determinações. Ou seja, no âmbito da movimentação lógica da vontade livre a liberdade emerge da contradição de sua figura predecessora, do mesmo modo sua objetivação fenomenológica envolve uma manifestação do direito<sup>27</sup> característico para cada determinação da liberdade no ser-aí. Vimos durante o percurso do desenlace da ação da vontade sobre si mesma, que a liberdade não é um fato dado, pronto de antemão, mas sim o resultado conquistado por meio do seu processo reflexivo que abarca diferentes níveis da vontade, isto é, a liberdade racional que “se produz graças ao trabalho de formação da vontade natural em vontade do entendimento (...), a vontade, na sua realização de si, abre-se novamente à exposição de sua essência, conhecendo-se como ativa na mediação que contribuiu para criar” (ROSENFELD, 1995, p.54). No parágrafo seguinte, encontramos a correlação dos momentos constituintes da vontade livre com a objetividade social e política, por meio das quais a vontade busca “sua realização institucional que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade subjetiva” (RAMOS, 2010, p.33). A vontade livre na sua imediatez abstrata transpõe-se na figura do direito abstrato ou formal. O direito aqui compreendido à luz da universalidade da vontade (HEGEL, 1994, p.124) configura-se como abstrato porque trata das determinações primárias da ideia da liberdade em seu estado embrionário, a abstração neste sentido refere-se ao “ponto de partida a partir do qual se empreende o movimento de determinação lógica do conceito de direito enquanto ideia ética” (CIOTTA, 2007, p.3). Sua insuficiência<sup>28</sup> e consequente superação de dão em virtude de que, como explica Bobbio:

---

livre com os dados do seu querer, terá seus impasses suspensos na figura da eticidade, que obedece à autodeterminação da vontade livre em si e para si.

<sup>27</sup> “O fato de que um ser-aí em geral seja ser-aí da vontade livre, isso é o Direito. –“Ele é, portanto, em princípio, a liberdade enquanto ideia”. (HEGEL, 1994, p.151)

<sup>28</sup> Sobre os aspectos que concorrem em fazer do direito abstrato uma determinação insuficiente da vontade livre racional, Müller escreve: “O direito de que trata Hegel na Iª Parte da *Filosofia do Direito, O Direito Abstrato*, é ‘abstrato’ em vários sentidos: 1) porque Hegel enuncia e desenvolve aí, nos termos da sua teoria especulativa do conceito de liberdade, apresentada sucintamente na *Introdução* à obra, somente os princípios e conceitos fundamentais do moderno direito privado e, também, do direito penal, os quais fundamentam filosoficamente o direito no sentido jurídico, mas considerado independentemente da sua respectiva positivação no Estado e da sua aplicação jurisdicional; o direito no sentido jurídico estrito é, assim, uma esfera parcial, ‘abstrata’, do direito no sentido amplo, que é, este, co-extensivo à esfera do espírito objetivo e ao conjunto das formas de objetivação da liberdade; 2) porque, embora tenha uma ‘efetividade imediata’, por ser objetivação primeira e mais elementar da liberdade, e embora não seja, também, apenas o ordenamento jurídico na sua validade normativa abstrata, ele é, todavia, ‘de início, porém, somente como um *dever-ser (Sollen)*’ (§ 86), pois enquanto expressão da vontade racional e universal que é ainda só em si, ele é ‘*somente algo exigido*’, ‘direito *em si*’ (§ 87), portanto, ‘abstrato’ no sentido de que nele a liberdade é efetiva de maneira somente ‘imediata’; 3) precipuamente, porque o seu

Aquilo que concatena uma totalidade ética, que faz de um conjunto de indivíduos um povo, não é o sistema jurídico, mas uma conexão mais profunda que deita suas raízes no —espírito do povo, do qual o sistema jurídico é tão somente uma das manifestações. As categorias de que se vale o direito, com seu caráter abstrato, com sua tendência ao formalismo, ao nivelamento da diversidade, não são adequadas para dar conta da plenitude e da complexidade da vida de um povo que compreende também sua religião, sua arte, suas técnicas, seus costumes. Um povo é algo mais que uma sociedade juridicamente regulada e organizada: é um organismo vivo. (BOBBIO, 1995, p.71-72)

A moralidade (*Moralität*) emerge para dar conta da insuficiência do direito abstrato, e é, por sua vez, a objetivação do segundo nível da vontade livre tratado no §6 da Introdução, cuja marca distintiva é “a ideia em sua cisão ou existência particular, o direito da vontade subjetiva na relação ao direito do mundo e ao direito da ideia, mas da ideia somente sendo em si” (HEGEL, 1994, p. 156-157). Na esfera do direito abstrato, a vontade se ocupa em buscar um modo para sua concretização, ela se restringe assim a uma objetivação do seu querer no ser-aí e ao reconhecimento desta vontade pelos outros, de maneira tal que só resta ao indivíduo objetivador dessa vontade, também reconhecer as outras vontades postas no ser-aí. Deste modo, as relações instauradas entre as vontades a partir do direito abstrato, não são colocadas por elas mesmas, mas tem seu fundamento no objeto desiderato das vontades, que são regidas por uma regra abstrata. Sendo assim, muito embora a moralidade esteja designada a ultrapassar estes entraves manifestados no direito abstrato, ela também exhibe em sua compleição a marca indicativa de uma vontade ainda insuficiente.

Sucintamente, podemos descrever a insuficiência do direito abstrato a partir da propriedade privada (HEGEL, 2010, p.83) (forma pela qual o direito abstrato se manifesta) que exige o contrato (Ib., Ibid., p.106), que uma vez lavrado, tem como fundamento o arbítrio das duas (ou mais) vontades envolvidas. O modo de aparição do direito, na forma do contrato, é por isso contingente e relativo. A injustiça, isto é, o descumprimento do contrato (Ib., Ibid., p.106), é consequência do contrato (do dever-ser) firmado. Nesse caso, a observância do contrato está entregue ao arbítrio das vontades individuais envolvidas na questão (Ib., Ibid., p.107). O direito em si não o é por si mesmo, ele não carrega nenhuma orientação, é basicamente proibitivo (não é permitido roubar, nem cometer fraude), e neste sentido não é substancial. Destarte, evidencia-se a insuficiência do direito abstrato pela ausência de garantia da liberdade ser realizada. Sendo o direito abstrato (externo) é impossível assim garantir o contrato (prevenir-se seguramente contra a injustiça com base unicamente no arbítrio das vontades

---

princípio fundamental é a ‘personalidade [enquanto] contém a capacidade de direito e constitui o conceito e a base, ela própria abstrata, do direito abstrato’ (§ 36): a personalidade é a vontade livre em si e para si objetivada ‘na determinidade da *immediatez*’ ela é uma ‘efetividade que só se relaciona abstratamente a si’ (§ 34) e que só tem consciência da sua liberdade enquanto ‘universalidade formal’, que está numa ‘relação simples a si, na sua singularidade’ (§ 35)”. (MÜLLER, 2005, p.163-164).

envolvidas). Entretanto, a vontade livre atuante na moralidade, ao se determinar em relação à sua própria interioridade (ao expor a responsabilidade do sujeito em relação à sua ação) torna possível superar a injustiça sem negar a liberdade da vontade (Cf. ROSENFELD, 1995, p.99).

É na moralidade que o indivíduo alcança as condições necessárias que o torna consciente de seu processo de autodeterminação de si. É a partir desse saber de si que erige a liberdade subjetiva<sup>29</sup> e nessa liberdade como agente consciente, o sujeito se produz a si mesmo. Faz-se importante notar, que do ponto de vista da liberdade em sua totalidade, a vontade livre subjetiva é marca essencial da modernidade, uma vez que “o direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*” (HEGEL, 2010, p.139, nota), de onde apreendemos a liberdade subjetiva como uma conquista retratada pelo mundo moderno. Compreender e assegurar esse status da liberdade corresponde ao reconhecimento da legitimidade do momento da vontade livre do indivíduo capaz de guiar sua consciência de modo a doar seu consentimento unicamente àquilo que foi legitimado por sua própria convicção.

Ainda no que concerne à caracterização da moralidade, no perímetro da moralidade, a vontade não se restringe à conformação de algo simplesmente existente e reconhecido pelos outros. No âmbito da moralidade vigora “o ponto de vista da vontade em que ela não é *meramente em si*, mas para si *infinita*” (Ib., Ibid., p.129), porque ela não somente reconhece a vontade nos outros, como também se torna reconhecedora do seu próprio querer, de modo que assim, a vontade passa se constituir como uma vontade livre consciente de si mesma. Deste modo, será do interior da moralidade, que comporta uma atividade reflexiva que envolve a consciência de si mesma, que erigirá o impulso ao contínuo ato de apropriação do conceito de liberdade pela vontade mesma.

Para nos situarmos acerca de presente exposição, convém registrar que não é nosso intuito entrar em todos os pormenores que compõe o âmbito da moralidade, mas focar em seu caráter geral (assim como nos ocupamos do direito abstrato) e na insurgência em sua configuração daquilo que impulsionará a vontade livre ao patamar da Eticidade (*Sittlichkeit*),

---

<sup>29</sup> “Dado que a subjetividade constitui, daqui em diante, a determinidade do conceito e como é diferente dele enquanto tal, da vontade sendo em si, e, no caso, dado que a vontade do sujeito é ao mesmo tempo enquanto singular sendo para si (tem nela ainda também a imediatidade), a subjetividade constitui o *ser-aí* do conceito. – Com isso se determinou para a liberdade um *terreno* mais elevado; na ideia, o aspecto da *existência* ou seu momento real é agora a subjetividade da vontade. Apenas na vontade, enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo *em si* pode ser efetiva”. (HEGEL, 2010, p.129, §106)



onde a particularidade e possíveis manifestações da subjetividade são absorvidas no sistema da eticidade.

Deste modo, focaremos por ora nos principais aspectos da moralidade que deverão desencadear no interior da vontade livre a condição da autoconstrução da liberdade substancial. Considerando o movimento dialético do conceito de vontade, sabemos que a fundamentação de um determinado momento da vontade se encontra em sua figura posterior, sendo assim, a moralidade não deve ser compreendida como uma determinação à parte<sup>30</sup>, como incondicionada, mas sim como um momento constituinte da formação do todo. Ao manifestar-se como momento (e não como liberdade em sua totalidade), a moralidade alcança existência frente à unidade mais substancial, a própria exposição do todo.

Ao reconhecer-se na sua própria vontade, o sujeito transfigura uma vontade antes compreendida como em-si (diz respeito ao direito abstrato, no qual a vontade ainda é abstrata, pois se refere, em última instância, às vontades alheias), para uma vontade para-si, vontade esta resultante da tomada de consciência acerca do querer como fruto de sua vontade mesma, isto é, “o dever-ser moral (*Sollen*) (Hegel, 1967<sup>a</sup>, §108), determina-se a partir da exigência própria de uma consciência finita que, na sua existência imediata, aspira a se ‘pôr’ como produto de seu processo de determinação de si” (ROSENFELD, 1995, p.109).

A moralidade é o abrigo da subjetividade, da qual emerge uma vontade que toma consciência de si, de sua condição de poder se autodeterminar. No momento pregresso a ela, o direito encontrava-se exteriorizado (HEGEL, 2010, p.83), todavia, no circuito da moralidade, a vontade empreende seu caminho de volta, refletindo assim na interioridade de seu querer, isso porque conforme assevera Hegel, “apenas na vontade, enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo em si pode ser efetiva” (Id., Ibid., p.129). A moralidade é assim, a fundamentação subjetiva da vontade livre, que tem na autodeterminação da vontade, nos propósitos e nas intenções do sujeito agente, seus objetos de investigação.

Com a suspensão das limitações inerentes ao direito abstrato, podemos dizer que temos claro que a moralidade é o âmbito que comporta a reflexão da vontade em seu cerne, o que significa que o sujeito no escopo da liberdade subjetiva, logra imiscuir-se no mais profundo âmago de si mesmo, esse movimento reflexivo, por sua vez, segundo Reich, desperta a percepção de que esta “profundeza é vazia, contraditória e insatisfeita”, tal constatação leva o indivíduo entregar-se à ação e através deste agir ele sai de sua subjetividade e constrói a

---

<sup>30</sup> Trazendo com isso, mais uma vez à baila, a questão norteadora da necessidade de se introduzir uma objetividade na subjetividade, no sentido de ultrapassar o âmbito da pura valoração moral para os fatos da realidade fenomênica.

realidade social. A moralidade envolveria, portanto, o sentido de que ela é “a consciência do homem de que sua liberdade não consiste em dominar as coisas, mas antes em dominar-se a si mesmo”. Tal apropriação do saber de si, conquistado pela reflexividade da vontade e expresso na liberdade subjetiva, seria então o passo fulcral para a elevação do caráter subjetivo da vontade à instância da eticidade (REICH, 2011, p.20).

Nossa breve exposição de duas das três grandes seções da *Filosofia do Direito* – direito abstrato e moralidade - deve-se ao propósito de pavimentarmos, ainda que de modo sucinto, o caminho que a vontade livre perpassa na concreção de sua realidade no mundo, evidenciando com a análise desse percurso a íntima concatenação entre os distintos momentos que a liberdade abarca. Partamos então para o ponto culminante da realização da liberdade, instaurada a partir da eticidade (*Sittlichkeit*), a fim de tematizar o modo como Hegel manifesta a concretização real do querer que se autodetermina completamente.

O ponto máximo do desenvolvimento da ideia da vontade na *Filosofia do Direito*, dá-se na eticidade. Ela envolve o desdobramento objetivo da liberdade, uma vez que é sob o horizonte da eticidade que se desenvolve o processo de mediação das vontades particulares, regidas não pelos caprichos de uma vontade arbitrária, mas pela ordem do necessário, na vertente do substancial. Reich afirma que:

Essa terceira etapa apresenta a reconciliação social e histórica do indivíduo que inicialmente é reconhecido como uma pessoa jurídica, abstrata e formal, para posteriormente ser reconhecida como subjetividade plenamente consciente da infinidade de sua liberdade, comprometido com a busca do —Bem Universall e com o mundo no qual ele vive. A reunião da particularidade e da universalidade é o que Hegel denomina Ideia, ou seja, a ideia da liberdade (HEGEL, 2003, §142) que é a atualização, a efetivação, o devir efetivo do conceito de liberdade (*Ibid.*, p.36). (REICH, 2011, p.23).

Salientamos com isso, que o conceito de liberdade não é alguma coisa que aparece ou que está dado e assegurado, mas é a própria atividade da efetivação das coisas, (o que também não pode ser confundido com o sentido de causa) pois, o conceito não é uma causa que produz uma outra coisa, mas é algo que produz a si mesmo, sendo portanto, autodeterminante. Neste sentido, a vontade como autodeterminação do conceito de liberdade distingue seus conteúdos dos dados que ocuparam outrora o cerne do direito abstrato e da moralidade, imprimindo em tais conteúdos a forma do pensamento e da necessidade racional, instaurando-se assim como uma vontade livre agente no interior de uma comunidade ética. De onde se segue que compreender os modos através dos quais a liberdade busca realizar-se infinitamente, corresponde ao mesmo tempo entender a sua atuação no mundo.

A liberdade instaurada no âmbito da eticidade obedece à formulação lógica da vontade livre em si e para si, apresentada por Hegel nos parágrafos 22 e 23 da Introdução. A isomorfia entre a

liberdade ética e a vontade livre em si e para si, ou vontade verdadeiramente infinita, pauta-se pelo fato de que nestas instâncias a vontade configura-se como objeto para si mesma, “além do mais, ela não é mera possibilidade, disposição ou faculdade (potentia), mas o efetivamente-infinito (infinitem actu), (...)” (HEGEL, 1994, p.146). Reiterando essa afirmação, Hegel adiante escreve que:

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente junto de si, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de dependência de alguma outra coisa. – Ela é verdadeira, ou melhor, a própria verdade, porque o seu determinar consiste em que ela seja no seu ser-aí, isto é, enquanto se defrontando a si mesma, aquilo que o seu conceito é, ou, noutros termos, porque o puro conceito tem a intuição de si mesmo por seu fim e realidade. (HEGEL, 1994, p. 146-147).

De onde depreendemos que a orientação substancial da vida não poderia assim, ser pautada pela moralidade que se baseia somente nas convicções internas dos indivíduos. A compreensão basilar da filosofia objetiva de Hegel funda-se no pensamento de que a autodeterminação deve ser compatível e articulada com determinadas formas de influência exterior. Compatibilidade essa que resulta na superação da eticidade em relação à moralidade, que reafirma sua condição de autodeterminada no fato de que, uma vez empreendido o caminho de volta a si, não há mais nada alheio à vontade livre em si e para si. A compatibilidade entre as determinações exteriores e o poder de autorreflexão é mesmo o fundamento que move que move e dá sentido à ciência filosófica do direito.

Sob a ótica da eticidade, as instituições apresentadas na *Filosofia do Direito*, são produtos da criação da vontade do espírito que busca construir sua liberdade. As instituições éticas seriam assim, a expressão racional das vontades, que agora, configuradas pelas determinações do ético, e não da moralidade, são capazes de refletirem acerca de suas atitudes, movendo-se de acordo com o conceito em si e para si da vontade.

Apesar da fecundidade que povoa todas as abrangentes determinações da eticidade, sendo por isso a ‘Família’, a ‘Sociedade Civil’ e o ‘Estado’, um terreno vastíssimo para abordagens e considerações, importa-nos aqui considerar apenas o fato de que neste elemento da liberdade, ou seja, no ético, a vontade supera o modo de oposição que a vontade

particularizada mantem com o dever, com a obrigação<sup>31</sup>, sedimentando-se como a forma última e plena da vontade livre racional<sup>32</sup>.

Para se pensar as relações éticas, o fundamento da vontade não pode estar amparado pela mera subjetividade do sujeito, pelo contrário, o terreno do ético requer uma concepção de indivíduo diferente do sujeito moral. No entanto isso não significa que Hegel subtraia o indivíduo enquanto tal. Na filosofia política hegeliana, o indivíduo é conservado, o que é superado nele é sua compreensão de si como essencialmente individualista, e para isso é preciso elevar-se a uma perspectiva que contemple a formação da sua identidade individual se perfazendo através das comunidades das quais eles participa. É disto que o tema principal da teoria da eticidade é composto, de uma instância onde os indivíduos se constituem como tais a partir de suas relações familiares, econômicas e políticas, ou seja, enquanto partícipes constituintes dessas comunidades. E buscando pensar acerca do fundamento das relações éticas que busca concretização no mundo fenomênico, iremos voltar nossa atenção para a proposta interpretativa de Axel Honneth, que remete para a esfera do amor e da amizade o fundamento substancial da vontade livre em si e para si. Com a análise da ótica honnethiana, buscaremos expor os pontos principais que parecem legitimar o papel da amizade como condição suficiente da realização da vontade livre autodeterminante, e inquirirmos se de fato a amizade é conforme à liberdade racional reflexiva.

### **3.2 Sentimento e reflexão: abordagem sobre o fundamento da vontade livre.**

*“Nada sabemos da alma, senão da nossa.  
As dos outros são olhares, são gestos, são palavras,  
com a suposição de qualquer semelhança no fundo”.*  
Fernando Pessoa

Todo o movimento executado pela vontade livre em busca de realizar sua liberdade no mundo teve como ponto de convergência a reflexão. E justamente a reflexão que alça a vontade

---

<sup>31</sup> A obrigação que nos liga, apenas pode aparecer enquanto *delimitação* contra a subjetividade indeterminada ou contra a liberdade abstrata e contra os impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir de seu arbítrio seu Bem indeterminado. Mas, na obrigação, o indivíduo tem antes sua *libertação*, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece *dentro de si*, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substanciall. (HEGEL, 2010, p. 169-170)

<sup>32</sup> É oportuno frisar, que não nos ocuparemos das discussões próprias da seção da Eticidade, erigidas nas figuras da Família, Sociedade Civil e Estado. O recurso aos parágrafos introdutórios da Eticidade tem como propósito, a partir da análise da constituição da liberdade em seu sentido ético, buscar entender o sentido da materialização da liberdade verdadeira, ou seja, sua condição racional de manifestação no mundo, sob à luz da qual, nos orientaremos na análise da proposta honnethiana, que sugere a amizade como fundamento da vontade livre do direito.

de sua condição mais instintiva, imediata, à compreensão da noção de dever. A apreensão do dever como resultante da superação dos níveis constituintes do querer livre confirma a assertiva hegeliana de que liberdade significa autodeterminação, quer dizer, uma determinação tomada pela vontade, que independe de qualquer outro que não seja aquele dado pela vontade mesma. No adendo ao §7, Hegel ilustra com a amizade um exemplo da liberdade que consegue superar a tendência ao vazio abstrato de uma liberdade carente de conteúdo agregando a perspectiva heteroreferente de uma vontade que se determina.

Esta liberdade já a temos na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe, de bom grado, em relação ao outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao se considerar o outro enquanto outro, tem só nisso, então, o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. A vontade que se restringe apenas a um isto é própria do teimoso, que presume não ser livre se ele não tem esta vontade. A vontade, contudo, não está vinculada a um conteúdo restrito, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é esta unilateralidade e esta vinculação, ao contrário, a liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal (HEGEL, 1994, p.132, adendo).

Aqui podemos resgatar Axel Honneth como um expoente de defesa da interpretação de que a amizade seria o elemento capaz de sintetizar os momentos parciais da vontade livre em liberdade como efetuação do estar junto de si ou consigo mesmo no seu outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*). Na sua já anteriormente referida obra, *Sofrimento de Indeterminação: Uma releitura da Filosofia do direito de Hegel*, Honneth nos diz que a amizade é a resposta para:

[a] questão de saber como, diferentemente das duas determinações insuficientes da ‘vontade livre’, pode ser interpretada de forma adequada, sem riscos, a seguinte ideia: para que possa querer a si mesma como livre, a vontade deve limitar àquelas suas ‘carências, desejos e impulsos’, ou seja, às suas ‘first-order volitions’, cuja realização pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria liberdade, mas isso só é possível se o próprio objeto de carência ou da inclinação possuir a qualidade de ser livre, pois apenas um tal outro da ‘vontade’ pode, de fato, fazer a experiência da liberdade. (HONNETH, 2007, p. 61- 62).

De acordo com Honneth, a amizade pode ser interpretada como a resposta de Hegel para a exigência da *purificação dos impulsos* (HEGEL, 1994, p.143-144) demandada pela vontade natural, purificação esta que deverá revisar os conteúdos adotados pela vontade, apreendendo-os então seus conteúdos racionais<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Convém frisar que a reatualização da *Filosofia do Direito*, proposta por Honneth, parte do que ele chama de um ‘caminho indireto’, no qual está suprimido tanto o conceito de Estado, como a fundamentação sistemática da *Lógica*. Mesmo reconhecendo que essa abordagem pode acarretar em um sacrifício da “própria substância da obra com o objetivo de uma arrumação entusiasmada do texto” (Honneth, 2007, p. 50), Honneth adota esta via como um modo de buscar estabelecer uma teoria do direito que abarque justiça e normatividade simultaneamente sem, com isso, perder de vista o âmbito no qual se institucionaliza o conjunto de leis que ordenam as esferas de interação dos indivíduos. Ainda que a releitura de Honneth deixa de fora o conceito de Estado e o desdobramento da *Lógica*, Honneth busca se orientar pelos conceitos de espírito objetivo, por meio do qual é possível compreender a realidade

Uma vez que o cânone para a superação das limitações das modalidades da vontade que Hegel analisa (autodeterminação abstrata como a exclusão de todas as metas e conteúdos particulares e autodeterminação individual como capacidade de escolha ou de decisão referida a conteúdos dados) deve obedecer ao princípio fundamental de ser somente em relação a si, sem que com isso dependa de nada nem ninguém, neste sentido, cabe à amizade o papel de ser o modelo sintético de vontade livre que incorpora a determinação como expressão de sua liberdade, isto “porque nas relações amorosas e de amizade, limitamo-nos de bom grado em relação ao outro, materializando a ideia de ser-consigo mesmo no outro, sustentando uma esfera ética ampla, constituindo a base moral para futuros entendimentos” (SILVA, 2008, p. 233-236).

A reconstrução que Honneth empreende da argumentação de Hegel na *Filosofia do Direito*, circunscreve a distinção de três dimensões de reconhecimento<sup>34</sup>, a saber, o amor e amizade, os direitos, e a solidariedade civil, sendo que cada um contém em si o próprio germen da motivação de conflitos, se prestando assim, ao propósito de encontrar “uma mediação necessária baseada na ação e nos conflitos sociais”. Do mesmo modo como ele elege o amor e a amizade as primeiras na ordem de exposição das dimensões de reconhecimento, ele também afirma uma concepção basilar da amizade no processo de concreção da vontade livre, ao dizer que “somente as relações comunicativas, retiradas do padrão de amizade, permitem aos sujeitos realizarem de fato sua liberdade” (HONNETH, 2007, p. 69).

Honneth enxerga que a amizade reúne em si aspectos fundamentais dos momentos precedentes da vontade livre. Da vontade como modelo optativo ou liberdade do arbítrio, a amizade absorve a “ideia de que autodeterminação individual tem que residir na limitação reflexiva posta por uma meta determinada da ação”, já do modelo da vontade indeterminada, “retém-se a ideia de que a autonomia precisa possuir sempre a forma da experiência ilimitada de si”, configurando-se assim como a vontade livre que atende à exigência conceitual de “ser-consigo-mesmo-no-outro” (HONNETH, 2007, p. 62).

---

social como constructo racional, e eticidade, que circunscreve a esfera da ação onde os interesses e valores particulares se acham fincados sobre uma base moral coletiva.

<sup>34</sup> “Honneth encontra em Hegel três dimensões do reconhecimento distintas, mas interligadas. A primeira dimensão consiste nas relações primárias baseadas no ‘amor’ e na ‘amizade’ e diz respeito à esfera emotiva, em que é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de auto-realização pessoal. A segunda dimensão consiste nas relações jurídicas baseadas em ‘direitos’. Trata-se da esfera jurídico-moral, em que a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável e desenvolve sentimentos de auto-respeito. A terceira e última dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseadas na ‘solidariedade social’. Honneth está pensando, neste caso, na esfera da estima social, onde os projetos de auto-realização pessoal podem ser objeto de respeito solidário numa comunidade de valores” (WERLE e MELO, 2007, p.15).

As relações de amizade, sob o signo da alteridade, permite elevar a liberdade a uma perspectiva superior que inclui o *seu* outro. A exposição que traz à tona a mudança de posição da liberdade, que sai de si na busca seu outro, encontra-se neste outro como em si mesma, revela com suficiente clareza um aspecto fundamental da construção hegeliana do conceito de vontade livre, a objetivação da liberdade. Na medida em que a amizade vale-se de termo médio entre as vontades particulares, ela torna-se efetiva e nela os indivíduos estão no seu próprio elemento, manifestando assim as vontades humanas na forma de uma vida social e política.

Honneth advoga que para Hegel, a morada convicta da liberdade está nas “relações comunicativas, retiradas do padrão de amizade” (HONNETH, 2007, p. 69). A amizade seria assim a chave para a implementação de uma teoria de justiça capaz de reconstruir as esferas de ação intersubjetivas, sendo essas por sua vez, indispensáveis à realização da vontade livre. Ainda sob a ótica de Honneth, ao propósito e a articulação da *Filosofia do Direito* subjaz a concepção de que “toda teoria normativa da justiça de sociedades modernas deve estar ancorada no princípio da liberdade individual igual de todos os sujeitos” (HONNETH, 2007, p. 77), sendo que esta autonomia, por sua vez, deve ser assimilada de tal modo que seu conteúdo, a matéria prima sobre qual a liberdade atua, seja “concebida como um elemento da liberdade, ou, melhor dizendo, como meio de expressão-de-si-mesmo” (HONNETH, 2007, p. 77). Sob o prisma da amizade, a conjuntura dessa diligência realiza a prática de se restringir ao dirigir sua propensão a uma inclinação específica, ainda assim, preservando sua têmpera autoreferencial, de modo autônomo e livre. Ou seja,

(...) somos efetivamente livres apenas quando sabemos formar nossas inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais e cuja realização, por sua vez, possa ser experienciada como expressão da subjetividade irrestrita (...). (...) a liberdade efetiva existe numa autolimitação em face do outro, que por sua vez pode ser experienciada como a expressão mais forte da subjetividade não-coagida, do “ser-consigo-mesmo”. (HONNETH, 2007, p. 78)

O que Honneth quer nos mostrar com isso é a ampliação da ideia de amizade como princípio fundante da esfera da eticidade. Pelo viés de sua interpretação, a relação de amizade, pautada pela consciente e autônoma aquiescência frente ao seu outro, está em consonância com o princípio de autodeterminação da vontade frente a outro que é um outro de si mesmo, e seria por isso, condição necessária e suficiente da exigência primordial da liberdade como vontade autorreferente.

Há que reconhecermos que em alguma medida a proposta honnethiana parece dar conta das condições da vontade livre em si e para si. Numa relação pautada pelo sentimento de amizade, nos limitamos de bom grado frente a outro, tudo o que o sentimento de amizade, de amor, incita, parece ter a medida em si mesmo, e trata-se de uma limitação auto-imposta pela vontade

mesma, pois não se coage a ninguém devotar amizade sincera a outrem. Caetano Veloso, reconhecido cantor popular e graduado em filosofia, parece ilustrar isso muito bem ao escrever em sua canção “O querer”: “Eu queria querer-te amar o amor, construir-nos dulcíssima prisão, encontrar a mais justa adequação”. As relações de afeto envolvem essa entrega, esse sair de si, encontrar-se no outro e voltar-se a si enriquecido por este outro. É o colocar-se no outro voluntariamente, sob o prisma da entrega voluntária a prisão soa-lhe doce, agradabilíssima, e, portanto, é o lugar onde a vontade quer estar, isto é, em si mesma.

Façamos menção à uma citação de Wood, na qual ele ilustra com muita pertinência a questão das obrigações que envolvem as relações intersubjetivas, nas quais nos damos e cedemos de bom grado ao outro, sem vê-lo como limite, ou obstáculo, mas antes, como agente ativo na produção da liberdade, defendendo que tais relações carregam o traço distintivo da liberdade ética substancial:

Deveres éticos, por outro lado, não são constrangimentos para a minha vida; ao contrário, eles são a melhor parte destas, “a substância própria da minha vida” (FD, §148). Deveres éticos tomam a forma de desejos ou “impulsos, cujos conteúdos provêm da minha vontade imediata” (FD, §150). Deveres éticos incluem meu amor pela minha esposa, meus parentes, meus filhos e a auto-satisfação que eu obtenho quando me engajo em minha profissão, minha vocação (FD, §§207, 255). O desenvolvimento dos deveres éticos envolve possuir certos sentimentos e desejos, tais como o amor por certa pessoa, ou a ambição para atingir certo objetivo. Deveres éticos não são somente coisas que eu ‘devo’ fazer, mas eles são frequentemente coisas que eu quero espontaneamente fazer. (WOOD, 1995, p. 210).

Aqui, podemos identificar uma certa consonância de Wood com Honneth, quando aquele admite que nas relações intersubjetivas pautadas pelo amor e pela amizade, encontramos um ingrediente fundamental da formulação do conceito de liberdade, que é tendência intrínseca da vontade livre que buscar sua liberdade, estar consigo mesma em seu outro. O argumento em prol de uma concepção de liberdade que abraça o seu outro, (através da afirmação da autonomia constitutiva que não se reduz ao sujeito autoreferente, e nem a se afirmar na restrição da liberdade alheia), consiste em alçar o conceito de liberdade ao seu potencial comunitário, este por sua vez é representado por um:

(...) tipo de interação social na qual os sujeitos consideram reciprocamente as normas, mas sem senti-las como um dever; e mais, a execução de uma tal ação parece significar relacionar-se de tal modo com outro que a consideração de determinados mandamentos morais torna-se evidente. (...) podemos falar assim de uma forma de ação social cuja característica não pode ser descrita sem a nomeação de certas normas morais; ou, formulado diferentemente, a execução de tais ações só é possível sob a condição de que determinadas normas sejam experienciadas como obrigatórias. (HONNETH, 2007, p.111)

A interação entre as vontades constitui um ponto fulcral a partir do qual Honneth irá ampliar o alcance do dever autônomo e racional engendrado nas relações de amizade. Segundo ele, a concretização da liberdade individual está ligada à sua condição de interação, levando em consideração que os sujeitos só sabem de sua liberdade, mediante a liberdade dos outros. A



partir daí, segue-se defesa de que a condição de interação “deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva” (HONNETH, 2007, p.107).

Há que se convir que aparentemente, a configuração da vontade livre que incorpora o pressuposto autorreferente e racional da liberdade ética, tem nas relações pautadas pelo amor e amizade, forjadas dentro das condições de interação e intersubjetividade, um correspondente à altura de suas exigências. Para que o querer não incorra no vácuo de uma vontade que se reflete a si mesma sem qualquer mediação, faz-se necessário uma referência externa, que apesar dessa exterioridade, ainda assim não lhe é estranha. Esse aspecto da liberdade caracteriza-se pela esfera da alteridade, na qual o sujeito realiza-se no seu outro, sem deixar, contudo, de estar consigo mesmo. Neste sentido, a amizade atende, em alguns aspectos<sup>35</sup> às demandas da liberdade, mas ainda assim lembremos que Hegel condena fundamentar a estratificação conceitual da liberdade no solo dos sentimentos e emoções:

Este é o sentido supremo da superficialidade [:] colocar a ciência não no desenvolvimento do pensamento e do conceito, mas antes na percepção imediata e na imaginação contingente e igualmente a rica articulação do ético dentro de si, que é o Estado, a arquitetônica de sua racionalidade, a qual pela diferenciação determinada das esferas da vida pública e de suas legitimações e pelo rigor da medida, na qual se mantêm cada pilar, arco e viga, faz nascer a força do todo na harmonia de seus elos, - [a superficialidade consiste em] deixar esse edifício formado fundir-se no caldo do —coração, da amizade e do entusiasmo (HEGEL, 2010, p. 36).

Ainda que a amizade atenda às condições da liberdade no que se refere à autoreferencialidade, à determinação de sua vontade no mundo, ao movimento de volta a si incorporando o outro como a si mesmo, ela não pode ser o fundamento essencial do conceito de liberdade. A interpretação de Honneth acerca do fundamento da liberdade se encontrar nos padrões de amizade e amor, incorre exatamente na crítica que Hegel dirige àqueles que situam as origens do direito seja na natureza, seja num sentido exaltado de amor ou entusiasmo. De acordo com o filósofo de Stuttgart, aqueles que recorrem a tais expedientes para explicar e analisar a origem do direito valem-se desse modo de um método desprovido de dignidade, cômodo e pouco filosófico, e acrescenta que sequer o direito positivo e as leis se fundam no sentimento, na inclinação e no arbítrio, sendo assim, não há de ser a filosofia que irá reconhecer neles autoridade. (HEGEL, 1994, p.113).

As ações inspiradas pelos padrões do amor e da amizade, no qual a vontade de um sujeito limita-se voluntária e conscientemente frente ao outro, não consegue dar conta de modo pleno das condições da liberdade visto que, por mais nobres e genuínas sejam tais ações

---

<sup>35</sup> Como por exemplo: limitar-se de bom grado em relação ao outro, e neste sentido, não fazer isso por coação ou qualquer outro motivo que não sua vontade autônoma.

resultantes deste tipo de relação, elas são orientadas pelo sentimento, e quanto a este, já alertara Drummond ao escrever o poema “Não se mate”: “Carlos, sossegue, o amor é isso que você está vendo: hoje beija, amanhã não beija, depois de amanhã é domingo e segunda-feira ninguém sabe o que será” (DRUMMOND, 1978, p. 137-138). Discorrendo também sobre o amor, Padre Antônio Vieira não se mostra muito mais otimista que Drummond, pelo contrário, em seu “*Sermão do Mandato*”<sup>36</sup>, ele versa sobre a fragilidade, a inconstância e o término do amor:

Tudo cura o tempo, tudo faz esquecer, tudo gasta, tudo digere, tudo acaba. Atreve-se o tempo a colunas de mármore, quanto mais a corações de cera! São as afeições como as vidas, que não há mais certo sinal de haverem de durar pouco, que terem durado muito. São como as linhas, que partem do centro para a circunferência, que quanto mais continuadas, tanto menos unidas. Por isso os antigos sabiamente pintaram o amor menino; porque não há amor tão robusto que chegue a ser velho. De todos os instrumentos com que o armou a natureza, o desarma o tempo. Afrouxalhe o arco, com que já não atira; embota-lhe as setas, com que já não fere; abre-lhe os olhos, com que vê o que não via; e faz-lhe crescer as asas, com que voa e foge. A razão natural de toda esta diferença é porque o tempo tira a novidade às coisas, descobre-lhe os defeitos, enfastia-lhe o gosto, e basta que sejam usadas para não serem as mesmas. Gasta-se o ferro com o uso, quanto mais o amor?! O mesmo amar é causa de não amar e o ter amado muito, de amar menos.

Não se trata de intentar contra o possivelmente mais nobre dos sentimentos, ilustro com o recurso a estes autores (que com toda certeza não se encontram sozinhos em seus lamentos, mas para a ocasião, apenas eles já servem a contento) o propósito de ressaltar a fragilidade e a inconstância que cerceiam aquilo que na concepção honnethiana deve ser a base sobre a qual se assentaria a responsabilidade de levar a cabo o propósito de auto-realização da liberdade. Defendemos com isso, que ao contrário do que Honneth propõe, a liberdade não pode e não deve ser fundamentada na inconstância e subjetividade dos sentimentos. O diferencial da vontade livre em si e para si é o modo como a liberdade é pensada por ela, e não sentida, o que equivale a dizer que “a raiz da verdadeira liberdade funda-se no pensamento, pois a ideia da liberdade é fundamentalmente pensamento, ou seja, a revelação de seu processo *auto-reflexivo*” (WEBER, 1993, p.49, grifo nosso).

A vontade não assegura a totalidade da determinação através da adoção de conteúdos contingentes, próprios da liberdade subjetiva, ao contrário, na eticidade, o conteúdo da vontade é estável, necessário, e se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer (HEGEL, 2010, p. 168). Sendo assim, o dever inspirado no seio das relações de amizade fica à mercê da contingência e da oscilação que são próprios do sentimento, e sua realização pode se subtrair às exigências da obrigação (HEGEL, 2010, p. 169-170) que orienta o caráter ético da verdadeira liberdade.

---

<sup>36</sup> Cf. <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28741>

A interpretação honnethiana que advoga para a amizade o papel do fundamento da liberdade, arraigada no princípio de estar junto de si em seu outro, contrasta em alguma medida, com a consideração hegeliana sobre o processo reflexivo de atualização da vontade livre, na qual “o homem torna-se, então, livre à condição de pensar-se como tal(...)” (ROSENFELD, 1995, p.54). A repercussão das relações intersubjetivas fomentadas pelo amor e amizade, evidentemente se encontram asseguradas na contextualização do mundo ético, mas não pode se dele seu fundamento.

Com base em tais considerações, intentamos ao longo da exposição, discorrer em defesa da perspectiva que a vontade livre entendida em sua acepção mais elevada, a liberdade livre em si e para si, baseia-se fundamentalmente no pensamento reflexivo. E tendo em vista que a vontade livre em sua totalidade é resultado da conquista do espírito no desenrolar de seu conceito, é o pensamento que concede à vontade, ainda em seu nível mais elementar, a força propulsora do movimento dialético que culmina na liberdade infinita. A reflexão, enquanto atividade do pensamento de voltar-se para si mesmo, é a responsável pela incorporação do sujeito volitivo com seu mundo. Portanto, toda a dinâmica desenvolvida pela vontade livre na Introdução, que engloba os momentos da vontade reflexiva que busca superar suas limitações e insuficiências, atinge seu sentido último na liberdade infinita (HEGEL, 1994, p. 146). A liberdade em si e para si, sustentada pela atividade reflexiva de uma vontade que é e sabe que é livre, é aquela que age e cria o universo objetivo da liberdade, ou seja, o mundo ético.

## CONCLUSÃO

A *Filosofia do Direito* de Hegel é um campo muito profícuo para se pensar acerca das questões que envolvam vontade, liberdade, direito. Sendo esta obra uma parte constitutiva da “Filosofia do Espírito Objetivo”, que tem suas pressuposições amparadas pelo desenvolvimento do conceito, exposto na primeira parte da divisão da *Enciclopédia*, na “Lógica”, amplia-se ainda mais a possibilidades de abordagens. Trata-se de possibilidades de pesquisas e conexões que não se esgotam facilmente. Mas, precisamente em virtude dessa pujança fecunda que a obra

inspira, traçar um percurso delimitado e eleger uma dentre tantas abordagens e viés possíveis, é tarefa crucial na elaboração de um estudo sobre essa obra de Hegel.

Neste sentido, procuramos circunscrever nossa pesquisa aos parágrafos 5, 6 e 7 da Introdução, tendo como objetivo investigar o percurso desenvolvido pela vontade livre, com foco na sua atividade reflexiva. Não se trata aqui da reflexão do entendimento, compreendida como a base da escolha livre do arbítrio (E. v.3, §451; §478). A reflexão a que nos referimos diz respeito àquela atividade da vontade que está sempre presente em todas as suas determinações e atinge seu cume na liberdade livre em si e para si.

No ponto de partida da exposição do conceito de vontade livre, sob a figura da universalidade abstrata, encontramos o elemento da “pura reflexão do eu em si mesmo” (HEGEL, 1994, p.124), que retrata a determinação da autogênese conceitual, ou seja, a demonstração da capacidade que tem o conceito de vontade livre de se autoproduzir referindo-se a si, sem o concurso de nada alheio no processo de sua constituição. É o momento de reflexão da vontade sobre si mesma, mas de forma imediata e vazia, e ela só está junto de si porque não se relaciona a mais nada que não seja ela mesma. Em virtude do vazio que a caracteriza, a vontade deve abrir mão dessa reflexão autoreferencial, para poder incorporar a si um conteúdo determinado e ganhar realidade e objetividade. É aí que entra em cena o segundo momento constituinte da vontade, que vem a ser, por conseguinte, a resposta para as insuficiências do momento precedente. O segundo momento da vontade afirma o caráter volitivo do querer livre sob a forma da determinação de uma vontade particular (HEGEL, 1994, p. 126).

A particularidade da vontade, considerada parte integrante da estrutura conceitual da liberdade, deve poder cumprir a exigência especulativa da subjetividade de ser por si mesma, sem depender de nada para isso. Todavia, ela requer uma forma de objetivação que será o oposto do momento da universalidade abstrata. Para superar o vazio e a abstração do momento anterior, ela demanda a presença de uma particularidade individual. Na alteração entre esses momentos, visto que um se configura como o contrário do outro, percebemos a ação de uma vontade reflexiva que conquista um saber de suas limitações e busca superá-las.

O princípio que rege a vontade livre particularizada é a marca da objetivação, o intento de ganhar realidade no mundo, a partir da escolha de um conteúdo para a vontade, que até então era vazia. Para escapar da vacuidade engendrada pela vontade negativa (universal abstrata), o querer particularizado necessita assim de uma referência, de um conteúdo. A vontade livre determinada se explicita em um ser-aí que se consubstancia na realidade de uma vontade particular, cujo traço distintivo é fornecido pela atividade de um querer subjetivo autônomo que

não depende de nada, apenas dele próprio como motivo de suas ações e desejos. É este o ponto de inflexão da liberdade subjetiva. Assimilar a si um conteúdo é um ponto vital da construção da liberdade, isto porque, a vontade humana só pode ser verdadeiramente livre se, além de se autodeterminar, também refletir sobre seu conteúdo, isto é, ser livre com o conteúdo e objeto que ela mesma se dá.

O movimento dialético do conceito da liberdade desenrola-se por etapas, por níveis, cuja lógica geral e significado parecem apontar para esse poder que a vontade tem de saber de si, atuar sobre si mesma, de dar a si seus próprios conteúdos, e assim, configurar-se como plenamente livre. Dentro do percurso lógico traçado pela vontade livre, nota-se que o primeiro momento, a singularidade abstrata, está contido no segundo, na particularização, e vice-versa. A vontade como total abstração preserva a possibilidade de se determinar, caso contrário, jamais incorreríamos na particularidade da vontade livre determinada. E por seu turno, a vontade uma vez particularizada, pode voltar atrás na sua decisão, revelando que sua universalidade inicial, não foi de todo perdida.

O patamar mais elevado da vontade é alcançado quando não há mais uma auto-exclusão entre seus dois momentos constituintes. Na figura da singularidade emerge a reconciliação entre a vontade livre abstrata e a particularização do querer volitivo. Sendo assim, a vontade livre eleva-se a condição de produtora de si mesma. Ela não somente é aquilo que limita, mas também aquilo que por ela é limitado. Ela se autodetermina. É na singularidade que a os momentos anteriores da vontade (unilaterais, se entendidos fora do contexto do todo, ao qual pertencem) podem coabitar. O caminho percorrido rumo à realização da vontade livre segue angariando consistência e maturidade na medida em que se desenvolve, num processo que incita a superação do momento anterior pelo precedente.

Essa reviravolta na conjuntura da vontade, que inicialmente é pura abstração, e no momento seguinte é particularidade individual, e por fim é vontade infinita, refere-se basicamente à mudança de visada da liberdade sobre os conteúdos do seu querer. No que diz respeito ao primeiro momento, a vontade que não se decide cai no vazio da abstração indeterminada, já no momento seguinte, ao adotar um conteúdo por meio de uma escolha, parece com isso que a vontade livre abre mão de sua condição de livre, limitando-se através da determinação a um conteúdo que lhe é estranho. Entretanto, é somente através da particularização que o Eu entra no ser-aí em geral, ele depende disso para ganhar existência. Sem se envolver na objetividade do mundo, a vontade livre estaria relegada à mera abstração vazia. Desta forma, para resolver o impasse no qual se encontra, a vontade livre deve entender

aquela determinidade eleita como um ato do sujeito, um ato do Eu que se põe como algo determinado. Neste sentido, a determinação passa a ser, não mais a simples perda da possibilidade de indiferenciação, mas a própria e mais legítima expressão do Eu que se determina por si mesmo. E nisso, reconhecemos o papel do pensamento reflexivo, é por isso, que ele, e não o sentimento, seria o legítimo fundamento sob o qual a vontade livre pode se desenvolver.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BICCA, L. O Conceito de Liberdade em Hegel. *Síntese Nova Fase*, Rio de Janeiro, vol. 9, nº56, p. 25-47, 1992.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel – Direito, Sociedade Civil e Estado*. Tradução de Luiz Sergio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição, São Paulo. Editora Brasiliense, 1995.

BONACCINI, J. A. “Hegel e o problema do ceticismo”. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 2, nº3, Dezembro de 2005.

CIOTTA, T. *O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva*. – Campinas, SP: [s. n.], 2007.

GUERRA, E. O. “A vontade pensante em Hegel”. In: *A racionalidade do real: estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Organização de Amaro Fleck e Diogo Ramos. Florianópolis, 2011, p.29-43.

FICHTE, F. G. *The system of ethics: according to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Trad.: Daniel Breazeale and Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEGEL, G. W. F. “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820)”. Tradução e Notas: Marcos L. Müller. In: *Revista Analytica*, volume 1, número 2, 1994.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad.de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Fenomenologia do Espírito*, Trad. Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen, 2ª edição, Ed. Vozes, Petrópolis, 1992.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, (1830) vol. I, II e III, A Filosofia do Espírito*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.

HESSE, H. *Sidarta*. Ed. Civilização Brasileira, 16ª edição, Rio de Janeiro, 1968.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Rúrion Soares de Melo. São Paulo: Ed. Ésfere Pública. 2007.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1997.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli, Ed. e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959.

KERVÉGAN, J.F. “Haveria uma vida ética?”. Tradução: Marcelo Koch. In: *DoisPontos*, Curitiba, volume 3, nº1, pp. 83-107, abril/2006.

KLOTZ, H.C. “O fundamento lógico da passagem do arbítrio para a liberdade ética em Hegel”. In: *Véritas*, vol. 55, nº3, Porto Alegre, 2010, pp. 106-115.

KONZEN, P. R. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2007. 200f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

MÜLLER, M. L. “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”. In: *Revista Analytica*, vol. 1, nº1, Rio de Janeiro: CFCH – UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. “O Direito Abstrato de Hegel: Um estudo introdutório”. In: *Revista Analytica*, vol. 9, nº1, Rio de Janeiro: CFCH – UFRJ, 2005.

PATTEN, A. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford University Press, 1999.

PERTILLE, J.P., “*Faculdade do Espírito e Riqueza Material: Face e Verso do Conceito Vermögen na Filosofia de Hegel*”, 2005, 275 f, Tese (Doutorado em filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.



RAMOS, C.A. *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia do Direito de Hegel*. 1989. 336f. Tese (Doutorado em Filosofia). Inst. de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

RAVAGNANI, H. B. Uma introdução à teoria crítica de Axel Honneth. In: *Intuitio*, Porto Alegre, volume 2, nº3, 2009, pp. 51-67.

REICH, E. A odisseia da liberdade segundo Hegel. In: *A racionalidade do real: estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Organização de Amaro Fleck e Diogo Ramos. Florianópolis, 2011.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983. \_\_\_\_\_ . *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito do mal*. Trad. de Marco A. Zingano, São Paulo: L&PM, 1988.

SOARES, T. S. *Habermas e Honneth sobre o reconhecimento*. (2012) In: <http://bdm.bce.unb.br/bitstream/10483/3999/1/ThiagodaSilvaSoares.pdf>

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi, Ed. Loyola, São Paulo, 2005.

VAZ, C. H. de L. *Por que Ler Hegel Hoje?* In. Boletim SEAF, Belo Horizonte: n.1, 1982, pp.61-76. (Artigo).

WERLE, D. L. e MELO, R. S. “Teoria Crítica, teorias da justiça e a ‘reatualização’ de Hegel”. In: HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

WOOD. A. *Hegel's ethical thought*. New York. Cambridge University Press, 1995.

YEOMANS, C. *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*. Oxford University Press, USA, 2011.