

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

JÚLIA SEBBA RAMALHO

**LIBERDADE E NATUREZA: O PROBLEMA DA FINITUDE
E INFINITUDE DA VONTADE NA INTRODUÇÃO DA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL**

GOIÂNIA
2010



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 através 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): Júlia Sebba Ramalho			
CPF:		E-mail: juliasebba@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: Liberdade e Natureza: o problema da finitude e infinitude da vontade na Introdução da <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel			
Palavras-chave: vontade, liberdade, espírito, natureza, finitude, infinitude			
Título em outra língua: Freedom and Nature: the problem of finiteness and infiniteness of Will in the Introduction of the <i>Philosophy of Right</i> of Hegel			
Palavras-chave em outra língua: will, freedom, spirit, nature, finiteness, infiniteness.			
Área de concentração: Filosofia			
Data defesa: 30/ 08/ 2010			
Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Filosofia			
Orientador(a): Prof. Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva			
CPF:		E-mail:	
Co-orientador(a):			
CPF:		E-mail:	

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?¹ total parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique: _____

Outras restrições: _____

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.

Assinatura do(a) autor(a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

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

JÚLIA SEBBA RAMALHO

**LIBERDADE E NATUREZA: O PROBLEMA DA FINITUDE
E INFINITUDE DA VONTADE NA INTRODUÇÃO DA
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

Orientadora: Profa. Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva

GOIÂNIA
2010

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

Ramalho, Júlia Sebba.

Liberdade e Natureza : o problema da finitude e
infinitude da vontade na Introdução da *Filosofia do Direito*
de Hegel [manuscrito] / Júlia Sebba Ramalho. - 2010.

226 f. : il., figs, tabs.

Orientador (a): Prof^a. Dr^a. Márcia Zebina Araújo da Silva
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia, 2010.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras, abreviaturas, siglas e tabelas.

Apêndices.

1. Idealismo Alemão 2. Holismo Especulativo 3.
Liberdade e Necessidade 4. Hegel. – I. Título.

JÚLIA SEBBA RAMALHO

**LIBERDADE E NATUREZA: O PROBLEMA DA FINITUDE
E INFINITUDE DA VONTADE NA INTRODUÇÃO DA
*FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, defendida e aprovada em ____ de _____ de 2010 pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Profa. Dra. MÁRCIA ZEBINA ARAÚJO DA SILVA
Universidade Federal de Goiás (UFG), Presidente

Prof. Dr. CHRISTIAN KLOTZ
Universidade Federal de Goiás (UFG), Membro

Profa. Dra. MÁRCIA CRISTINA FERREIRA GONÇALVES
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Membro

Dedico este trabalho para a minha avó Diana.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Márcia Zebina Araújo da Silva, pelas indicações, conselhos, pela abertura, e por ter me ensinado o gosto pela filosofia de Hegel.

Agradeço ao CNPq e a Capes pelas bolsas de estudos, absolutamente indispensáveis para a execução deste trabalho.

Aos professores e amigos Adriano Correia e Martina Korelc, pelo importante auxílio e companhia nesta trajetória.

À secretária da Pós-Graduação em Filosofia, Marlene Pereira, por todas as ajudas importantes. Aos meus professores da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e aos funcionários das bibliotecas da UFG, pela co-presença neste trabalho.

Às minhas colegas e amigas Alice Catarina e Eliana Borges, pela agradável companhia nestes anos. Agradeço também à minha amiga Andressa Souto, pelas longas, preciosas e saudosas tardes de estudo na biblioteca. Ao colega Renato Mendes Rocha, pela importante amizade em minha vida acadêmica e por seus estimados auxílios. À amiga Patrícia de Oliveira Machado, pela companhia e pela força compartilhada. E à grande amiga Nayara Côrtes, pelos desabafos recíprocos e pela partilha de nossas agonias e ansiedades em relação ao trabalho acadêmico.

Em especial, agradeço à minha mãe, Maria José Sebba, pela presença, paciência, apoio e força insubstituíveis ao longo de todas as minhas travessias. Sem o seu apoio, este trabalho ficaria enormemente difícil. Ao meu pai, Carlos Luciano, e meus irmãos Davi, Pedro e João, pelo incentivo. Todos eles são parte deste trabalho.

Com ênfase, agradeço ao meu companheiro e amor Ricardo César, por toda luz, pela paciência, pela atenção, incentivo e partilha. Você é parte constitutiva de todos os momentos de confecção deste trabalho.

À minha avó Diana e a Maria Helena, pela doce assistência, absolutamente imprescindível em todo o curso do Mestrado.

Enfim, agradeço a todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, instigaram em mim idéias e reflexões sobre a vontade, a liberdade e a natureza e que, de uma maneira ou de outra, estiveram presentes neste trabalho.

“Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em vias de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida” (Gilles Deleuze).

RESUMO

O presente trabalho é uma análise do desenvolvimento do conceito de vontade livre na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel. Neste texto, Hegel aborda o conceito de vontade segundo três figuras (*Gestalt*) ou três níveis (*Stufen*), que são a vontade natural, o livre arbítrio e a vontade livre em si e para si. As duas primeiras figuras manifestam a liberdade finitamente, enquanto a última manifesta-a de modo infinito. Portanto, a análise do desenvolvimento destes níveis se centrará sobre o problema da finitude e infinitude da manifestação e realização da liberdade no mundo objetivo do espírito. O problema próprio deste tema, com efeito, é que a vontade, enquanto momento (*Moment*) de autodeterminação do espírito livre, tem a natureza por sua pressuposição e ponto de partida. Dessa maneira, investigar o tema da liberdade da vontade, em seus diferentes modos de manifestação, é investigar, antes de tudo, a relação entre liberdade e natureza, ou melhor, é investigar a relação entre a autodeterminação do querer com seus conteúdos volitivos naturais, tais como desejos e inclinações. Por isso, a análise da presente Dissertação recorre à tematização de Hegel feita na *Filosofia do Espírito Subjetivo*, onde o filósofo aborda a relação especulativa entre espírito livre e natureza. A hipótese interpretativa que defende este trabalho é a afirmação de que o problema da finitude da liberdade não concerne ao fato de a vontade se auto-determinar por conteúdos naturais, pois, em Hegel, podemos encontrar uma consideração holística sobre a relação entre liberdade e natureza. Portanto, tanto nos modos finitos do desenvolvimento da liberdade da vontade, quanto em seu modo infinito e pleno, o querer busca satisfação, se determinando por conteúdos provindos da natureza, sem que por isso deixe de ser livre e autônomo. Desse modo, o presente trabalho procurará mostrar que a concepção de Hegel sobre a vontade livre não é uma concepção purista, que procurasse fundar o mundo humano do espírito por exclusão de sua relação com a naturalidade.

Palavras-chave: vontade, liberdade, espírito, natureza, finitude, infinitude.

ABSTRACT

In this work I analyze the development of the free will concept on the Introduction of Hegel's *Philosophy of Right*. In this text, Hegel discusses the concept of will in three figures (*Gestalt*) or three levels (*Stufen*), which are: the natural will, the free agency and the free will in and of itself. The first two figures express liberty finitely, whilst the latter express it infinitely. Therefore, the analysis of the development of these levels will focus on the problem of finiteness and infiniteness of manifestation and realization of freedom in the spirit's objective world. In fact, the proper problem of this theme is that the will, while the self-determination moment (*Moment*) of free spirit, has the nature as its presupposition and starting point. Thereby, to investigate the issue of the freedom of will, in its different manifestations, is to investigate, first of all, the relationship between nature and liberty, or rather, it is to investigate the relationship between the self-determination of will with its natural volitional contents, such as desires and inclinations. Hence, this Dissertation appeals to Hegel thematization made in the *Philosophy of Subjective Spirit*, where the philosopher deals with the speculative relation between free spirit and nature. This work argues for the following interpretative hypothesis: the assertion that the finiteness problem of freedom expression does not concern the fact that the self-determination of will by natural contents, thus, in Hegel we can find a holistic consideration of the relation between freedom and nature. Therefore, both the finite modes of development of the freedom of will, as in its infinite and full mode, the will seek satisfaction and, therefore, is determined by contents derived from nature, without thereby cease to be free and autonomous. Therefore, this work will seek to show, dealing with the finitude and infinitude of will, that Hegel does not hold a purist conception of free will, which sought to establish the human world of the spirit by excluding its relationship with nature.

Key-words: will, freedom, spirit, nature, finiteness, infiniteness.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL

(CL.) HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968. A obra será citada por “CL”, seguida da indicação da página, e as referências a ela serão traduções para o português de minha autoria.

(E) HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume II A Filosofia da Natureza. Volume III A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. A obra será citada por “E” seguida da indicação do volume (II) ou (III) e do sinal do parágrafo (§).

(E) HEGEL, G.W.F. *Lógica*. 2ª edição. Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, 1973. A obra será citada por “E” (Enciclopédia) seguida da indicação do volume (I) e da indicação do parágrafo (§) correspondente. As referências citadas serão traduções para o português de minha autoria.

(FD) HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de L'État en Abbrégé*. 4ª edição. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. A obra será citada por FD seguida da indicação do parágrafo (§) e as referências citadas da mesma serão traduções para o português de minha autoria.

(FE) HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. A obra será citada por “FE” seguida da indicação do parágrafo (§) correspondente.

(FH) HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. 2ª edição. Brasília: Ed. da UNB, 1995. Citarei esta obra por “FH”, seguida da indicação do número da página.

SUMÁRIO

RESUMO	VI
ABSTRACT	VII
ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL	VIII
SUMÁRIO	IX
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – O ESPÍRITO SUBJETIVO E O CONCEITO ABSTRATO DE VONTADE LIVRE	28
1.1 Vontade e liberdade: dois termos intimamente relacionados	29
1.1.1 O conceito de espírito: liberdade, manifestação e natureza.....	32
1.1.2 A vontade do espírito livre.....	40
1.1.2.1 O “lugar” da vontade no interior do “Espírito Subjetivo”.....	42
1.1.2.2 A inter-relação entre vontade e pensamento	52
1.2 A passagem para o mundo objetivo do espírito: a teleologia da idéia da vontade	61
1.2.1 A fruição (<i>Genuss</i>) da vontade como um modo de teleologia subjetiva	65
1.2.2 A atividade finalista da vontade: a implementação do mundo do espírito	72
1.3 As três determinações do conceito de vontade livre: universalidade, particularidade e singularidade	83

CAPÍTULO 2 – A FINITUDE DA LIBERDADE DA VONTADE.....	91
2.1 A finitude da vontade livre: uma hipótese de abordagem	93
2.2 O dilema da relação entre liberdade e natureza: a abordagem de Kant e de Hegel.....	106
2.2.1 Autonomia da vontade e inclinações naturais na “Analítica da Razão Prática” de Kant.....	107
2.2.2 Liberdade e natureza: a abordagem holística de Hegel	115
2.3 As figuras finitas da vontade: vontade natural e livre arbítrio	128
2.3.1 A imediatidade da liberdade: vontade natural	129
2.3.2 O meio-termo do desenvolvimento da vontade livre: o livre arbítrio.....	137
2.3.2.1 O livre arbítrio como a contradição da vontade	138
2.3.2.2 A mera possibilidade (<i>Möglichkeit</i>) do arbítrio kantiano: a crítica de Hegel à concepção de Kant sobre a liberdade	146
CAPÍTULO 3 – A REALIZAÇÃO INFINITA DA VONTADE LIVRE	156
3.1 A suspensão da finitude do querer e a passagem para a realização infinita da vontade.....	158
3.1.1 A dialética hegeliana do finito e do infinito na “Doutrina do Ser”.....	159
3.1.2 A atividade do pensamento como elemento fundante da infinitude da vontade	167
3.2 A infinidade da vontade livre pensante e a purificação cultural dos desejos.....	179
3.2.1 O tema da “ <i>Bildung</i> ” na consideração hegeliana sobre a liberdade infinita	180
3.2.2 A estrutura infinita da vontade livre formada culturalmente	189
3.3 A totalidade orgânica da vida ética: a idéia concreta da liberdade	195
3.3.1 O organismo ético coletivo e a substancialidade da vontade.....	197
3.3.2 A liberdade finita da vontade no interior do organismo ético	208
CONCLUSÃO.....	215
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	223

INTRODUÇÃO

O tema da vontade e da liberdade não é um tema novo de discussão filosófica. A Filosofia Moderna, sob diferentes perspectivas e abordando distintos problemas – problemas éticos, políticos, metafísicos – centrou-se com afinco sobre este tema. Na filosofia hegeliana, desse modo, a abordagem sobre o querer e sobre a livre determinação do espírito (*Geist*) aparece vinculada a uma discussão prévia, sobretudo à discussão metafísica e ética de Kant sobre o tema. Contudo, meu foco no presente trabalho não é discorrer sobre a relação ou sobre as diferenças da concepção de Hegel acerca da vontade livre a respeito da concepção kantiana da mesma. Além de mostrar e fazer breves apontamentos sobre a tematização de Hegel em relação à tematização kantiana da liberdade da vontade, meu objetivo principal neste trabalho é salientar a filosofia especulativa de Hegel sobre o querer livre. Isso porque penso que é justamente devido ao elemento especulativo presente no fundo da filosofia hegeliana da liberdade que temos a originalidade e a fecundidade da teoria de Hegel sobre a vontade livre. Tal aspecto é o que justifica, de certo modo, o fato de eu ter elegido o tema do querer livre como meu objeto de estudo. Nesta medida, procuro pesquisar como Hegel concebe o conceito de vontade de um modo original, salientando o aspecto profundamente livre inerente a toda manifestação e a toda realização da vontade humana e, ademais, realçando o aspecto eminentemente orgânico, essencialmente vinculado à natureza, que o querer livre do espírito possui.

Portanto, a fim de mostrar, a título introdutório, como observo a problemática própria da concepção hegeliana acerca da vontade livre e porque penso, afinal, que ela é digna de ser estudada, é preciso destacar alguns pontos. Primeiramente, é preciso realçar nesta Introdução que Hegel concebe a liberdade como a característica essencial e distintiva do espírito, não indagando e não questionando sobre a possibilidade da existência da liberdade, não abordando questões, tais como: o espírito humano é livre? Há manifestações de liberdade na existência humana ou esta é sobremaneira determinada, manipulada e não-livre? Para Hegel, não é questão de se perguntar sobre a possibilidade da liberdade, mas ele afirma que o espírito é livre, esta é a sua determinidade (*Bestimmtheit*)¹, este é o modo pelo qual se atualiza e se manifesta no mundo. Isso porque a atividade espiritual não é determinada por causas estranhas, por Deus ou pelas leis mecânicas e cegas da natureza, por exemplo, mas, sim, pelo elemento da autodeterminação interna, que se encontra presente no interior de nossa vontade. Ora, mas como Hegel poderia chegar a esta conclusão, ou melhor, como poderia chegar a este ponto de partida de sua tematização filosófica sobre a liberdade do espírito humano? Hegel é um filósofo que procura observar o conceito presente na realidade, o pensamento racional inscrito em toda existência empírica e realidade externa. Dessa maneira, sua filosofia é uma filosofia que busca investigar a racionalidade inerente aos fenômenos, em seus dizeres próprios, que busca investigar a verdade da idéia, ou seja, a verdadeira relação entre o conceito e a realidade². Nesta perspectiva, ao abordar o tema da liberdade do espírito, Hegel não procura indagar sobre as probabilidades teóricas que nos possibilitariam a concebermos o espírito como livre, sobre aquelas potencialidades que deveriam ser elencadas abstratamente por uma

¹ O termo determinidade (*Bestimmtheit*) diz respeito às características e qualidades próprias de uma coisa. Esta significação, segundo Hegel, por sua vez, ainda se divide em duas: determinação (*Bestimmung*) e disposição (*Beschaffenheit*). A primeira significando a auto-relação e coerência interior da coisa consigo mesma e a segunda significando a relação da coisa em relação a outras coisas (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 110). É importante elucidar que usarei parte das obras completas de Hegel da edição Suhrkamp em alemão para efeito de simples conferência dos termos traduzidos para o português, espanhol e francês, que são as traduções que utilizo das obras de Hegel.

² Segundo Hegel, o objeto próprio da filosofia é a verdade racional presente nos objetos, em acordo, segundo afirma, com a concepção tradicional da Filosofia sobre a verdade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 24). Entretanto, tal definição possui na filosofia hegeliana um sentido mais largo e mais profundo do que a definição corrente na Filosofia Moderna, por exemplo. Pois Hegel considera os pensamentos em seu sentido eminentemente objetivo, como presentes na realidade empírica em uma alusão ao *νοῦς* tematizado pela filosofia grega. Assim, a verdade não deve ser considerada como o acordo de um pensamento abstrato pertencente a um sujeito com o ser externo sensível – tal como concebe a Filosofia Moderna. Antes, deve ser considerada como a racionalidade mesma, que é o conceito (*Begriff*), presente na objetividade (*Objektivität*). A verdade é, portanto, para Hegel, a idéia, unidade concreta e real entre o conceito racional e a realidade externa objetiva (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 24). É isso, por conseguinte, o que a filosofia deve buscar: o aspecto concreto e racional da realidade empírica.

filosofia normativa a fim de pensarmos a verdadeira e ideal liberdade do espírito presente na vontade. Diferentemente, Hegel se concentra na manifestação (*Offenbarung*) fenomenal do espírito e, neste ínterim, se atenta para a verdade conceitual subjacente à realidade de sua atividade volitiva, verdade esta que é a liberdade. O espírito hegeliano, destarte, carrega em sua existência empírica e cotidiana a determinação da liberdade. Em toda sua atuação, em todo o seu agir, trabalhar, pensar, enfim, em todas as suas atividades, mesmo aquelas incompletas, finitas, insuficientes e carentes, o espírito se cria, se auto-determina pela vontade, realiza tarefas por sua própria espontaneidade. Em suma, em todos os seus modos de ser, o espírito reafirma e concretiza sua potência livre, como aquilo que é o seu conceito. Do que se segue, como observaremos ao longo deste trabalho, que o fio condutor da tematização hegeliana sobre a liberdade é aquele que versa sobre o modo como o espírito consolida o elemento de sua autodeterminação livre, abordando as diversas maneiras reais, finitas e infinitas, pelas quais a vontade humana age livremente no mundo³. De modo algum, portanto, a linha que segue a filosofia hegeliana da liberdade é uma linha que verse sobre as causas ou sobre as motivações que poderiam definir o espírito como livre ou não-livre; sobre aquelas circunstâncias que o fundam ou não como livre, problematizando a possibilidade da existência da liberdade.

Mas, para seguir esta problemática, que constitui o que chamei de fio condutor da pesquisa hegeliana sobre a liberdade, Hegel opera uma reflexão genética sobre o conceito de liberdade, ou seja, atém-se à gênese e à constituição do espírito livre, ao modo como este surge e se estabelece. Tal reflexão genética pode ser considerada como o segundo elemento indispensável que devemos destacar nesta Introdução para termos em mente o paradigma de fundo presente na filosofia hegeliana da liberdade. Nesta perspectiva, antes de observar a realização da idéia da liberdade, ou seja, os modos diversos da manifestação exterior da essência livre e verdadeira do *Geist*, Hegel precisa observar a distinção do espírito em relação a seres e realidades que não são livres. Todavia, mais do que isso, Hegel precisa considerar de que maneira o espírito relaciona-se com esta realidade que é determinada, não por si mesma, mas por causas alheias a si e inconscientes. Somente observando o modo desta relação é que Hegel estará em condições de, então, observar como o *Geist* se constitui como o ser livre por excelência. Para solucionar estes

³ Com efeito, foi justamente pelo fato de observar que Hegel considera mesmo aquelas atividades mais incipientes e finitas do espírito como livres, e não somente suas altas e sublimes atividades como tais, que me motivou a estudar sua filosofia da vontade livre.

problemas, Hegel opera, na Introdução da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, uma longa consideração sobre a relação entre o espírito e a natureza. Ora, a natureza constitui, especificamente, o ser outro da idéia, ou seja, constitui o modo de existência exterior da idéia lógica e, portanto, ela é governada por leis que fogem ao seu alcance e que não são por ela determinadas⁴. O mundo natural, portanto, abarca seres não livres, seres que são determinados por leis físicas, mecânicas e químicas. A natureza inorgânica, as plantas e os animais cumprem, desse modo, seu *télos* próprio sem consciência e livre determinação, mas segundo leis e repetições que os determinam irrevogavelmente. O espírito, segundo Hegel, surge no seio da natureza e de toda esta exterioridade inconsciente⁵. Tal afirmação condensa muitos pontos importantes para entendermos, ao longo de todo este trabalho, a consideração especulativa de Hegel sobre a vida espiritual. O primeiro e fundamental destes pontos, que cabe destacar na presente Introdução, é que Hegel não considera o espírito sob um viés Metafísico espiritualista. Em outras palavras, Hegel não pretende fundar uma filosofia da substância pensante e ideal do homem como aquele ser absolutamente distinto dos seres naturais e materiais, como, por exemplo, de maneiras diferentes, pretendiam Descartes e Kant⁶. De modo muito inovador, Hegel tematiza o espírito livre, e a sua distinção própria, em íntima correlação com o mundo natural. Isso porque, ao operar uma filosofia investigativa genética sobre a vida do espírito, Hegel afirma que o espírito provém da natureza e que, destarte, funda sua vida interior e livre, relacionando-se com o ser natural, como o ser exterior da idéia.

⁴ Segundo Hegel, a natureza é o modo da existência exterior e empírica da idéia lógica. A idéia absoluta é a verdade de todo o auto-desenvolvimento imanente e dialético da *Lógica* e, ao final desta obra, ela exterioriza-se, segundo Hegel, no modo de ser da natureza (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 244). Segundo o filósofo, a absoluta liberdade da idéia consiste no fato de esta fazer-se livremente natureza. Assim, a natureza é racional, pois provém da idéia lógica, contudo, possui a racionalidade inconscientemente, sustentando relações apenas externas entre os seres. Hegel afirma, portanto, que a natureza constitui o momento da exterioridade dos seres, da relação sem consciência dos mesmos (Cf. HEGEL, E, v. 2, § 247).

⁵ “O espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade e seu princípio absolutamente primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu e o espírito se produziu como idéia que chegou ao seu ser para si, cujo objeto, assim como o conceito, é o sujeito” (E, v. 3, § 381).

⁶ Descartes pretende fundar o *cogito* como uma substância pensante, absolutamente distinta da substância empírica e material (Cf. DESCARTES, R. *Meditações (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1973). E Kant, por seu turno, pretende estabelecer a autoconsciência, tanto em seu sentido teórico, como “eu penso”, tanto em seu sentido prático, como vontade, independentemente da relação do eu com a matéria sensível natural (Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*. (KrV). Lisboa: Edições 70, 1989. Citei por KrV esta obra; Cf. também KANT. *Crítica da Razão Prática*. (KpV). São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução por Valério Rohden da primeira edição original alemã de 1788. Citei esta obra por KpV).

Com efeito, estes dois elementos que destaquei acima, buscando mostrar, de um modo introdutório, a problemática de fundo presente na consideração hegeliana sobre a vontade livre – 1º) o fato de Hegel não preocupar-se em provar a existência ou não existência da liberdade do espírito, mas, sim, buscar investigar os diferentes modos pelos quais o espírito realiza a sua liberdade no mundo e 2º) o fato de operar tal investigação de um ponto de vista genético, procurando reconstruir a gênese do espírito livre que provém da natureza – constituem o arcabouço conceitual sobre o qual trabalharei e problematizarei minhas análises na presente Dissertação. Por este arcabouço, procurarei, desta feita, salientar a consideração especulativa de Hegel sobre a liberdade da vontade. Ora, como disse ao início, o pano de fundo especulativo da filosofia hegeliana demonstra, propriamente, a originalidade de sua análise sobre a liberdade em relação à discussão vigente na época, mais especificamente em relação à filosofia prática de Kant. E, assim, para continuarmos a introduzir e analisar este pano de fundo da temática da liberdade em Hegel, algumas perguntas se fazem necessárias. O que significa, de fato, este elemento especulativo presente na filosofia de Hegel? Em que medida a filosofia hegeliana do espírito livre é especulativa e, portanto, original?

Para respondermos a primeira destas perguntas, podemos aludir à discussão de Hegel feita dos parágrafos 79 ao 82 da pequena *Lógica*, onde disserta sobre os três momentos que constituem os três aspectos indispensáveis de toda realidade lógica. Assim, no parágrafo 82, afirma que comumente a especulação é tida como aquele raciocínio simplesmente subjetivo da razão, concebida, em um sentido muito vago, como aquilo que deseja ser concretizado, mas que encerra apenas devaneios e sonhos do sujeito. Todavia, para Hegel, o momento especulativo significa, diferentemente, o ponto mais alto a que o pensamento pode chegar e, portanto, significa o ser racional positivo e existente, enquanto pensado racionalmente. Dito de outro modo, para Hegel, o momento especulativo é justamente o objeto próprio da filosofia, que abrange a verdade racional dos seres com sua existência empírica contraditória e dialética, constituindo, pois, o momento lógico da unidade na diferença, o momento do ser concreto e racional.

Mas, pelo contrário, a especulação em sua significação verdadeira, seja como processo prévio e provisório, seja como definitivo, não é um processo puramente subjetivo, senão, antes, o que contém as oposições nas quais o entendimento se detém (e portanto também a oposição do sujeito e do objeto), que as contém como momentos, afirmando e se apropriando destas, pois, como princípio concreto e como totalidade (E, v. 1, § 82, adendo).

O momento especulativo da razão, desse modo, é aquele que abrange em seu interior tanto as abstrações simplesmente subjetivas que o entendimento aborda, quanto a contradição e mútua negação presente em toda realidade finita – que são próprias ao momento dialético⁷. Voltando, pois, ao tema que propus acima – da originalidade do elemento especulativo presente na consideração hegeliana sobre a liberdade –, podemos afirmar que a filosofia hegeliana considera especulativamente a livre determinação do espírito primeiro porque a considera segundo o modo de sua realização no mundo e segundo porque a pensa em comunhão com a natureza. Dessa maneira, Hegel não trata a liberdade sob uma perspectiva dualista, ou seja, não a pensa como uma capacidade subjetiva causal que o espírito possuiria interiormente em potência e, apenas em um segundo momento, como a realização ativa e efetiva desta capacidade. Pensar a liberdade segundo o modo de sua realização, como vimos atrás, é pensar o espírito essencialmente como vontade auto-determinante e fundamentalmente ativa. É pensar, portanto, em íntima vinculação especulativa, como integrados positivamente, a subjetividade livre da vontade com seus conteúdos volitivos e com o mundo no qual ela atualiza e realiza sua essência⁸. Por outro lado, pensar a constituição e a manifestação da liberdade do espírito em estreita conexão com a natureza, é pensar a vontade humana espiritual não em oposição às suas inclinações e desejos naturais – inclinações estas que poderiam configurá-la, sob outra perspectiva, como uma vontade má, hedonista, ou não-livre. Mas, de outro modo é

⁷ Como disse, para Hegel, toda realidade lógica – mas também toda categoria pertencente à sua Filosofia da Realidade, que abrange a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* – possui três momentos: o momento do entendimento abstrato, o momento da dialética que abarca a contradição, e o momento especulativo, da unidade na diferença, que engloba os dois anteriores. O primeiro momento, Hegel identifica-o com a filosofia de Kant que, inclusive, chama comumente de “filosofia do entendimento”. O entendimento abarca apenas as determinações abstratas do pensamento, sem consideração do ser concretamente considerado. Considera, além disso, as características das coisas como absolutamente imóveis e rigidamente idênticas em si mesmas, separadas umas das outras e sem conexão (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 80). O momento dialético, de outro modo, para Hegel, é o momento da finitude, da relação móbil entre os seres e as coisas, que passam umas às outras contraditoriamente. A dialética é o momento da vida, da mobilidade e, segundo Hegel, é o princípio de toda a realidade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 81). Entretanto, permanecer no ponto de vista dialético é subsistir apenas na consideração negativa da razão, ou seja, naquela consideração que pensa apenas a negatividade e a contradição, mas que não gera nada. Por isso, o momento especulativo é o resultado da dialética e é o momento propriamente hegeliano, que considera as abstrações das rígidas identidades do entendimento e a contradição móbil dialética em sua unidade, constituindo, pois, o ser concreto e racional, o momento sumamente positivo (Cf. HEGEL E, v. 1, § 82).

⁸ Kant, em contrapartida, se atém, na *Crítica da Razão Prática*, apenas na investigação dos fundamentos e das causas que poderiam determinar a razão a ser praticamente livre. Por isso, ele considera apenas a identidade interior da autodeterminação da vontade, e não a efetivação desta liberdade no mundo, que pode se dar, segundo ele, de modo contraditório e particular, banindo, assim, toda a abstrata identidade livre do querer (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 69). De acordo com uma leitura hegeliana da filosofia prática de Kant, a consideração kantiana é dualista, pois pensa a vontade livre aquém de sua realização efetiva no mundo, em oposição à multiplicidade fenomenal e contraditória do mundo humano que, para Hegel, é um mundo de liberdade em comunhão com a subjetividade da vontade.

concebê-la como uma vontade concreta, que necessariamente se imiscui com aqueles elementos primários e naturais que a constituem e a determinam, sem que, por isso, ela se deturpe, se torne má, ou se desvie em suas atividades⁹.

A partir deste fundo brevemente exposto sobre o paradigma especulativo da filosofia hegeliana acerca da liberdade, passo, enfim, a elaborar resumidamente em que consiste o problema próprio que pretendo investigar na presente Dissertação. Primeiramente, tentarei circunscrever nesta Introdução o problema pertinente à primeira parte do título deste trabalho, que concerne à relação entre liberdade e natureza¹⁰. Em seguida, indicarei o tema e o problema pertinentes à segunda parte do título, que versa sobre a finitude e infinitude da vontade. Como vimos acima, o espírito, na visão de Hegel, guarda uma relação com a natureza, pois provém dela e ela constitui, desse modo, a base sobre a qual realiza sua liberdade. Todavia esta não é uma afirmação muito simples de ser feita e Hegel procura nos mostrar, desta feita, sob quais premissas e sob quais raciocínios concretos podemos pensar esta relação entre espírito, vontade livre e natureza. Na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, Hegel faz isso sobretudo no parágrafo 381, mostrando como o espírito provém da natureza e como, além disso, a suspende (*aufheben*)¹¹. De certo modo, podemos dizer, ademais, que não é somente neste parágrafo 381 que Hegel procura mostrar uma concepção especulativa sobre a relação entre liberdade espiritual e natureza.

⁹ Também no que tange a este ponto, a filosofia prática de Hegel se mostra original em relação à de Kant. Pois a perspectiva kantiana pretende encontrar as causas que determinam a vontade a ser livre de um modo absolutamente puro, por completa exclusão dos conteúdos naturais. Este paradigma da filosofia kantiana segue a linha da concepção cristã, que afirma que os desejos e inclinações encerram a alma como pecadora e como refém da natureza. Portanto, sob a visão hegeliana, Kant permanece em uma perspectiva não especulativa, mas, sim, dualista, uma vez que considera a autodeterminação livre da vontade apenas abstrata e formalmente em oposição aos conteúdos naturais, tais como os desejos e inclinações, e em oposição ao mundo fenomenal da natureza. Este aspecto de diferença entre estas duas filosofias será um tema central que será analisado no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁰ É importante salientar que ao tratar do tema “liberdade e natureza”, referente à primeira parte do título desta Dissertação, não me adentrarei nas discussões próprias de Hegel concernentes à *Filosofia da Natureza*. Mas, concentrar-me-ei sobretudo no parágrafo 381 da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, onde Hegel trata sobre a relação entre espírito e natureza, sobre o modo como o *Geist* suspende a naturalidade, que é o que me interessa.

¹¹ Traduzo o termo alemão “*aufheben*” por “suspender”, em desacordo com a tradução tradicional do termo para o português, que o traduz por “suprassumir”. Esta última tradução tornou-se “lugar-comum” na literatura brasileira sobre Hegel, tendo como pano de fundo a tradução feita por Paulo Menezes da *Fenomenologia do espírito* (Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000). Baseio-me, entretanto, na proposta de Pertille; ver 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. Pertille propõe a tradução de “*aufheben*” para “suspender” baseando-se, segundo ele, em seminários proferidos por Denis Rosenfield e pela tradução de Ernest Bloch para o espanhol (“*suspension*”). O termo “*aufheben*” possui o sentido especulativo ao mesmo tempo de negação, conservação e elevação.

Mas podemos afirmar que toda a *Filosofia do Espírito* consiste em uma investigação sobre o modo como o espírito, em sua íntima relação com a naturalidade, firma e concretiza sua liberdade segundo três modos gerais: subjetiva, objetiva e absolutamente. Tais modos correspondem, respectivamente, à tematização do “Espírito Subjetivo”, do “Espírito Objetivo” e do “Espírito Absoluto”¹². Portanto, qualquer estudo sobre a concepção de Hegel acerca da liberdade e da autodeterminação volitiva do espírito, deve levar em conta, inevitavelmente, a relação entre manifestação livre espiritual e natureza. Entrementes, este estudo não pode, por outro lado, observar tal tema como um tema incontroverso. Pois, além de ser um tema que, de certo modo, rompe com toda uma tradição que concebia a liberdade como uma determinação pura do espírito, é um tema que na própria filosofia de Hegel pode ser abordado de distintas maneiras, podendo causar mais de uma interpretação a seu respeito. Assim, podemos achar passagens na *Filosofia do Espírito* que podem nos induzir a pensar que o espírito só se faz livre de fato quando nega absolutamente a presença do elemento da natureza em sua vida¹³. Entretanto, procurarei mostrar que passagens deste tipo não podem ser lidas isoladamente, mas, sim, à luz da concepção concreta de Hegel sobre o espírito livre. Por isso, buscarei, no presente trabalho, observar como se dá a relação entre natureza e livre determinação volitiva do espírito no interior da discussão própria do “Espírito Subjetivo” e “Objetivo”, indagando: 1º) qual o modo próprio de negação que o espírito livre opera em direção ao ser natural; 2º) qual o modo próprio de afirmação deste ser, ou seja, o que o espírito, como vontade livre, preserva e considera da natureza no interior de sua vida e 3º) qual o resultado desta relação especulativa, como o espírito livre auto-determinante e o mundo natural configuram uma relação de mútua afirmação que não degreda e não desvirtua a realização da liberdade humana. Portanto, o problema que pretendo investigar, da relação entre liberdade da vontade e natureza – tal como figura na primeira parte do título desta Dissertação – procura sustentar uma visão holística sobre a liberdade do espírito, uma visão orgânica sobre a auto-afirmação da vontade livre em Hegel. Tal perspectiva vai de encontro com a

¹² A *Filosofia do Espírito* de Hegel se divide em três: *Filosofia do Espírito Subjetivo*, *Filosofia do Espírito Objetivo* e *Filosofia do Espírito Absoluto*. Mas o conceito de vontade encontra-se presente apenas nas duas primeiras.

¹³ Algumas passagens onde Hegel parece afirmar que o espírito, no início de seu desenvolvimento, quando ainda ligado à naturalidade parece não ser ainda livre: “A realidade primeira do conceito do espírito, por conseguinte, precisamente por ser ainda uma realidade abstrata, imediata, pertencente à naturalidade, deve ser designada como a mais incongruente para o espírito; enquanto a verdadeira realidade deve ser determinada como a totalidade dos momentos desenvolvidos do conceito” (E, v. 3, § 385, adendo). E ainda: “Devemos, pois, começar pelo espírito ainda preso na natureza, referido à sua corporeidade, ainda não essente junto a si mesmo, ainda não livre” (E, v. 3, § 387).

concepção kantiana, que sustenta, por outro lado, a não intromissão dos conteúdos naturais no interior da afirmação infinita da potência livre da vontade.

No que concerne à segunda parte do título desta Dissertação – o problema da finitude e infinitude da vontade – preciso ressaltar, antes de tudo, os seguintes pontos. Primeiramente ressalto que a vontade é o modo (*Weise*) próprio de manifestação da liberdade prática do espírito, é aquela modalidade pela qual o espírito se auto-determina. Assim, é pela vontade, concebida essencialmente como atividade (*Tätigkeit*), e não como uma faculdade (*Vermögen*) ou disposição do espírito, que este atualiza e manifesta objetivamente sua liberdade no mundo. Entretanto, proporei neste trabalho que o conceito de vontade, não é abordado por Hegel somente sob o viés de sua autodeterminação prática e objetiva, mas sob duas perspectivas. Sob um viés subjetivo, segundo a problemática da auto-afirmação do querer como um momento (*Moment*) de constituição da subjetividade do espírito – o que concerne à temática do “Espírito Subjetivo”. E sob este viés objetivo, como aquela atividade prática que concretiza a liberdade do *Geist* no mundo teleologicamente, ou seja, agindo conforme fins (*Zweck*) – o que constitui a temática do “Espírito Objetivo”, mais especificamente da Introdução da *Filosofia do Direito*¹⁴. Com efeito, o tema da relação entre liberdade e natureza encontra-se presente como fundo temático no interior destes dois pontos de vista (subjetivo e objetivo) da abordagem de Hegel sobre o conceito de vontade livre. Em relação à primeira abordagem, procurarei mostrar que a natureza – tanto considerada externamente, como mundo natural, quanto considerada como o corpo próprio do espírito – mostra-se como o elemento mediador da atividade de auto-afirmação de si da vontade, de sua constituição subjetiva. Em relação ao segundo ponto, procurarei mostrar que a vontade guarda no interior de sua atividade teleológica objetiva, objetos volitivos naturais, tais como desejos e inclinações, e que isso não significa, entretanto, que ela não possua uma atuação livre. Meu estudo sobre o conceito de vontade livre se centrará mais propriamente sobre o modo de objetivação (*Objektivierung*) do espírito pela vontade, ou seja, centrar-se-á na atividade teleológica da

¹⁴ No capítulo 1, procurarei mostrar que a abordagem de Hegel sobre o conceito de vontade no “Espírito Subjetivo” é diferente de sua abordagem feita no “Espírito Objetivo”. Pois, no primeiro caso, trata-se de avaliar a vontade como um momento (*Moment*) da “Psicologia”, em conjunto com a atividade do pensamento, no interior do movimento de auto-constituição da subjetividade do *Geist*, que passa pela alma (“Antropologia”), pela consciência (“Fenomenologia”) e, enfim, pelo querer e pensar (“Psicologia”). No “Espírito Subjetivo”, portanto, a vontade ainda não é tratada segundo a determinidade de sua ação (*Handlung*), como produtora do mundo do espírito. Esta característica é atualizada como a distinção do querer em relação ao pensar somente ao final do “Espírito Subjetivo”, onde a vontade conquista seu conceito, pondo, enfim, o mundo do espírito, como mundo do Direito e passando para o “Espírito Objetivo”.

vontade de concretização da liberdade no mundo, de modo que me concentrarei sobretudo na “Introdução”¹⁵. Por isso, o tema da auto-constituição subjetiva da vontade por mediação da natureza, ou seja, de sua subjetivação (*Subjektivierung*), será analisado por mim neste trabalho apenas para que fique mais bem esclarecido o modo como o espírito, subjetivamente estabelecido na “Psicologia”, objetiva-se, afinal, no mundo carregando em seu interior conteúdos volitivos provindos da natureza.

Esclarecidos estes pontos, convém ressaltar, enfim, que o conceito de vontade, abordado no “Espírito Objetivo”, não é considerado por Hegel como um conceito que encerrasse um modelo acabado, que definisse de modo absoluto a essência da autodeterminação livre do querer. Muito diferentemente, o conceito de vontade livre é concebido por Hegel segundo o paradigma de um auto-desenvolvimento, que se desdobra de um modo ascendente e especulativo, abrangendo três distintos níveis (*Stufen*). Tais níveis podem ser lidos como três momentos (*Moment*) que abarcam, cada qual, uma figura (*Gestalt*) da liberdade da vontade e que, na seqüência do auto-desenvolvimento (*Entwicklung*), os níveis posteriores vão abarcando os anteriores segundo movimentos constantes de suspensão¹⁶. Assim, dado que, como vimos acima, Hegel não está preocupado em indagar sobre a possibilidade da existência da liberdade do espírito e que, por conseguinte, não se preocupa em elaborar um modelo ideal sobre a almejada liberdade da vontade, aborda, desse modo, o tema da vontade livre concentrando-se também sobre os modos finitos e insuficientes de sua manifestação real. Dessa maneira, o auto-desenvolvimento do conceito de vontade livre denota primeiramente o fato de que Hegel concebe a liberdade da vontade como uma conquista, como uma tarefa por fazer do espírito, e não como uma determinidade dada prontamente a ele quando surge da natureza¹⁷. Além disso, denota também o fato de que cada momento significa, em ordem ascendente, um nível mais elaborado de autodeterminação livre e, conseqüentemente, significa uma maior conquista de liberdade em vista da afirmação infinita do espírito no mundo. Neste sentido, a filosofia de Hegel sobre a liberdade se mostra mais uma vez como

¹⁵ Me referirei com freqüência à Introdução da *Filosofia do Direito* como “Introdução” simplesmente.

¹⁶ A vontade natural, o livre arbítrio e a vontade livre infinita devem ser compreendidos, cada um, como um nível do desenvolvimento do conceito de vontade na Introdução da *Filosofia do Direito*. Estes níveis não devem ser compreendidos, entretanto, apenas como degraus sucessivos de conquista da liberdade, mas, sim, como expressões próprias de tipos de liberdade que o espírito desenvolve em sua relação com o mundo de um modo concreto. Por isso, uso também para me referir a estes níveis, o termo “figura” (*Gestalt*), mais usado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* para aludir a momentos históricos reais, típicos e concretos.

¹⁷ “(...) é como produtor de sua liberdade que temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o ‘fazer-se livre’ do espírito” (E, v. 3, § 382).

original, pois Hegel não desconsidera a realização insuficiente, incompleta e finita da essência livre humana no mundo como se constituísse um modo não livre e não constitutivo da realização do espírito.

Com efeito, na Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel dedica reflexões dos parágrafos 10 ao 22 para tratar das três figuras do conceito de vontade: a figura da vontade natural, a figura do livre arbítrio e, enfim, a figura da vontade livre em si e para si, ou da vontade livre substancial¹⁸. As duas primeiras são consideradas por ele como figuras finitas da liberdade e somente a última como a infinita, como a figura que realiza plenamente a liberdade do espírito no mundo¹⁹. Portanto, analisar o tema da vontade livre na filosofia de Hegel, segundo o modo de sua objetivação, significa analisá-lo a partir da chave de discussão do problema da finitude e infinitude de realização da liberdade no mundo, de acordo com suas três diferentes figuras – tal é, propriamente, o fio condutor da análise de Hegel sobre a liberdade da vontade.

O que devo destacar, além disso, em relação a esta discussão, é que este tema da finitude e infinitude da vontade, presente na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel, relaciona-se intimamente com o problema da relação entre liberdade e natureza. Isso porque Hegel considera a realização da liberdade desde seu modo mais incipiente e mais ligado à naturalidade, como vontade natural. Além disso, em todas as três figuras da liberdade da vontade, Hegel disserta sobre os conteúdos volitivos que o querer possui como fins (*Zweck*) no interior de sua forma finalista e tais conteúdos constituem-se fundamentalmente por determinações provindas da natureza, tais como desejos e inclinações. Assim, analisar o desenvolvimento do conceito de vontade de sua finitude para

¹⁸ Para me referir à terceira figura do querer, usarei expressões, tais como “vontade livre infinita”, “vontade livre em si e para si”, “vontade livre substancial”, “liberdade concreta”.

¹⁹ Esquemáticamente, podemos pensar a vontade natural como fundante da seção “Direito Abstrato” da *Filosofia do Direito*; o livre arbítrio, como figura correlata da “Moralidade” e, enfim, a vontade livre substancial, ou vontade livre infinita em si e para si, como a base da “Vida Ética”, ou “Eticidade”. Estas três seções constituem o corpo da obra *Filosofia do Direito*, sendo as duas primeiras consideradas como esferas finitas do Direito; a primeira, a esfera abstrata e formal e a segunda a esfera da contradição entre o princípio da subjetividade e o mundo objetivo. A “Vida Ética”, portanto, possui em seu interior como momentos constitutivos que foram suspensos, as duas esferas anteriores, que são, então, respostas em sua realidade infinita. É imprescindível que eu ressalte aqui que não irei me adentrar no curso da *Filosofia do Direito*, a fim de investigar o resultado do processo de objetivação da vontade como mundo do Direito. Meu trabalho centra-se sobre a Introdução desta obra, em uma pesquisa sobre os conceitos constituintes das diferentes expressões reais da vontade, sobre suas determinações abstratas e seus pressupostos relacionados à *Filosofia do Espírito Subjetivo*. Portanto, tento circunscrever e delimitar o conceito de vontade livre em Hegel, em seu aspecto objetivo, sem me atentar para as diversas concretizações deste conceito na *Filosofia do Direito*. Com exceção do final do capítulo três, onde faço uma breve incursão em temas próprios à “Vida Ética” a fim de mostrar o caráter essencialmente coletivo e intersubjetivo da vontade livre infinita.

a sua infinitude é analisar as diferentes maneiras pelas quais o querer relaciona-se com seus conteúdos naturais e, como, destarte, a partir desta relação constitutiva, o querer objetiva a liberdade do espírito no mundo. Entretanto, este tema não é de modo algum um objeto simples de ser investigado na *Filosofia do Espírito* de Hegel em geral e, particularmente, na Introdução da *Filosofia do Direito*. Pois, na linha do que apontei acima²⁰, pode-se interpretar que a vontade livre só se torna infinita, quando o querer se desfaz completamente de seus conteúdos naturais. Tal interpretação pode, de certo modo, ser retirada de algumas passagens consideradas isoladamente na Introdução do “Direito”²¹. Sob esta perspectiva, poderíamos afirmar que a finitude da liberdade, presente nos dois primeiros níveis do conceito de vontade, diz respeito ao fato de o querer possuir conteúdos naturais como suas determinações. Todavia, na linha da visão holística e orgânica que pretendo propor neste trabalho acerca da liberdade da vontade, tentarei sustentar, por outro lado, que o problema da finitude da vontade natural e do livre arbítrio não concerne à relação destas figuras com o momento da natureza. Tanto que também a vontade livre infinita, em Hegel, possui como conteúdos volitivos desejos e inclinações naturais, sem que por isso se veja impedida de concretizar plenamente sua liberdade. De acordo com isso, tentarei no presente trabalho delinear um modelo de interpretação do que pode ser definido como a finitude e a infinitude da vontade livre, ponderando que as diversas maneiras pelas quais a vontade se objetiva no mundo se deve ao modo como o querer se auto-determina no interior de sua forma e de sua atividade teleológica. De modo algum, portanto, como poderia sustentar outra visão, a finitude da liberdade se deve ao fato de a vontade possuir por conteúdos volitivos as determinações da natureza²². Assim, toda a

²⁰ Ver página 8.

²¹ Na “Introdução” podemos encontrar passagens que parecem nos dizer que a vontade só se torna efetivamente livre quando se desfaz de sua relação com a natureza: “A vontade que não é livre senão segundo seu conceito é livre em si, mas ela é igualmente não livre, porque ela seria verdadeiramente livre somente se ela tivesse um conteúdo determinado. É então somente que ela torna-se livre para si, que ela tem a liberdade por objeto, que ela é a liberdade. O que não existe senão segundo seu conceito, o que é somente em si, não é senão imediato, não é senão natural” (FD, § 10, adendo). E ainda: “A vontade existente em si e para si tem por objeto a própria vontade enquanto tal, quer dizer, em sua universalidade pura. Esta universalidade consiste precisamente no fato de que a imediatidade da naturalidade e a particularidade, cuja naturalidade é inseparável, são, quando a reflexão as produz, suprimidas [*aufgehoben*] e elevadas nela” (FD, § 21; o colchete é meu).

²² A fim de sustentar esta minha hipótese interpretativa, procurarei me basear no instigante artigo de Robert Pippin sobre a Introdução da *Filosofia do Direito*. Ver PIPPIN, R. Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right: §§ 1-33. In: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 31-53. Pippin afirma neste artigo que a consideração hegeliana sobre a liberdade da vontade centra-se sobre o modo como os conteúdos volitivos se adéquam no interior da forma de autodeterminação da vontade, em íntima relação com o mundo objetivo, formando, pois, a auto-concepção que o sujeito tem de si. De modo algum, segundo Pippin, Hegel se preocupa com o teor dos conteúdos que a vontade possui, no sentido de

problemática que tentei delinear acima acerca dos diversos modos de manifestação da liberdade do espírito, sobre a abordagem objetiva acerca do conceito de vontade, e sobre a relação entre livre autodeterminação e natureza, se casa com esta problemática da finitude e infinitude da vontade referente ao auto-desenvolvimento do conceito do querer livre. Pois, analisar a vontade finita e infinita no interior do “Espírito Objetivo” da filosofia hegeliana, é mostrar que os diversos modos – finitos e infinitos – de autodeterminação do querer se dão com o concurso das determinações da natureza.

Com base nestas considerações, cabe-me agora enumerar meus objetivos gerais concernentes ao presente estudo: 1º) analisar, na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel, o auto-desenvolvimento do conceito de vontade livre, que abrange maneiras finitas e infinitas de realização da liberdade, abarcando, pois, diferentes modos pelos quais o espírito se objetiva no mundo; 2º) observar como, no interior deste processo de auto-desenvolvimento, em seus diferentes níveis, a vontade livre relaciona-se com a naturalidade, que constitui a base orgânica sobre a qual o espírito sustenta sua liberdade. E por objetivos específicos, pretendo: 1º) analisar a passagem dos modos finitos de realização da vontade livre (vontade natural e livre arbítrio) para o seu modo infinito, buscando evidenciar como o modo infinito de autodeterminação do querer inclui, em sua manifestação, os modos finitos anteriores segundo um movimento de suspensão (*Aufhebung*), e não simplesmente os rechaça; 2º) salientar como, no modo infinito de realização da vontade livre, há também a relação do querer com determinações provindas da natureza, tais como desejos e inclinações naturais. Ao buscar cumprir estes objetivos de estudo, tentarei sustentar a hipótese de que o problema da manifestação finita do querer não concerne ao fato de a vontade livre ser intimamente vinculada à natureza, mas, sim, ao modo como se auto-determina e à maneira como atua teleologicamente no mundo. Desta feita, buscarei delinear um possível modelo de interpretação acerca da finitude e infinitude do querer – que Hegel sugere nos parágrafos 10 e 22 da “Introdução”²³ – tentando circunscrever, por conseguinte, uma definição que verse sobre os diversos modos da configuração interna singular da vontade e de sua atuação teleológica. Com base nesta

suas *motivações*, pois Hegel não pesquisa sobre as *causas* que determinam a vontade a agir, mas, sim, sobre como ela age, sobre o modo como seus conteúdos são incorporados em suas ações. Em contrapartida, procurarei criticar uma visão que tenta aproximar a concepção de Hegel sobre a liberdade da concepção kantiana, afirmando que Hegel não considera a vontade natural e o livre arbítrio como momentos livres da vontade, pois estes determinam-se por conteúdos naturais. Ver PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 51.

²³ No parágrafo 10 da “Introdução”, Hegel disserta sobre o que ele entende por finitude da liberdade e no parágrafo 22 define e caracteriza a infinitude da mesma.

proposta interpretativa, poderei, com efeito, salientar a concepção profundamente especulativa e holística de Hegel acerca da relação entre liberdade e natureza. Onde procurarei mostrar que, para este filósofo, a realização da liberdade do espírito no mundo ocorre de distintas maneiras e segundo diferentes modos de autodeterminação e que todos estes modos ocorrem em íntima vinculação com a natureza, sem que por isso o espírito deixe de ser livre.

Dada toda esta discussão introdutória cumpre ressaltar, enfim – antes de passar para a consideração do assunto pertinente a cada capítulo desta Dissertação – que toda esta pesquisa que irei empreender não se centra sobre uma investigação de assuntos éticos relacionados ao tema da liberdade, ou mesmo em assuntos pertinentes à discussão sobre liberdade, cidadania e relação da vontade livre com o Estado. Apesar de estes temas abarcarem também o problema da liberdade da vontade no interior da temática própria da Filosofia Moderna, eles não constituem, contudo, a minha preocupação. Tais temas se relacionam, no que tange à discussão específica da filosofia hegeliana, no primeiro caso, à crítica de Hegel à filosofia prática kantiana – feita especificamente na “Moralidade” – e também à proposta de Hegel sobre a consideração ética dos deveres – feita na “Vida Ética”. E, no segundo caso, relacionam-se à temática da terceira parte da terceira seção da *Filosofia do Direito*, intitulada “O Estado”. Tampouco meu trabalho se centrará, por outro lado, em uma pesquisa psicológica sobre a constituição da vontade e de sua característica eminentemente livre como definidora do querer, como se a vontade fosse uma faculdade (*Vermögen*) da subjetividade humana e que determinasse, pois, os modos de auto-relação do espírito consigo no que tange ao comportamento pessoal do mesmo. Como penso que pôde ficar claro nesta Introdução, meu trabalho consiste, pois, em uma investigação sobre as categorias elementares constitutivas do conceito de vontade, consiste em uma tentativa de circunscrever uma consideração especulativa sobre a manifestação da liberdade do espírito em sua relação com a natureza na filosofia de Hegel. Esta Dissertação procura, portanto, abordar o conceito de vontade livre em Hegel, considerado segundo suas determinações essenciais e segundo seus modos finitos e seu modo infinito de manifestação, sem se ater às conseqüências ético-políticas que uma análise especulativa deste tipo poderia ocasionar²⁴.

²⁴ De todo modo, a temática da vontade livre aproxima-se muito de uma investigação ética sobre os deveres, sobre a liberdade de agir corretamente, conforme os preceitos da razão. Esta é, com efeito, a problemática

Assim, no primeiro capítulo deste trabalho, buscarei reconstruir a gênese da liberdade do espírito a partir da natureza, procurando mostrar como esta gênese determina as características distintivas da espiritualidade e a constituição da subjetividade do *Geist*. Esta reconstrução se atém em discussões anteriores às considerações de Hegel sobre o conceito de vontade, feitas na Introdução da *Filosofia do Direito* e concernem àquilo que Hegel alude como os pressupostos conceituais do “Espírito Objetivo”, que se encontram no “Espírito Subjetivo” (Cf. HEGEL, FD, § 4). No interior desta análise reconstrutiva, buscarei, ainda, analisar conceitos pertencentes ao “Espírito Subjetivo” que serão indispensáveis para entendermos o conceito de vontade considerado depois objetivamente. Tais conceitos são: a relação entre espírito, liberdade e vontade; a interconexão entre o querer e o pensamento; e o problema da auto-constituição subjetiva da vontade por meio do que chamarei de teleologia subjetiva do querer que visa permanentemente seu próprio gozo (*Genuss*). Feita esta análise dos pressupostos conceituais da “Introdução”, adentrar-me-ei, propriamente, na segunda parte do capítulo, na análise daqueles conceitos e determinações abstratas fundamentais para compreendermos o conceito de vontade considerado objetivamente. O primeiro capítulo, portanto, não se centra ainda sobre a manifestação das figuras da vontade livre, mas, sim, se atém naqueles conceitos abstratos relativos a toda e qualquer manifestação da liberdade, sobre a configuração teleológica da vontade e sobre a estruturação interna da singularidade do querer.

O segundo capítulo deste trabalho já se centrará, pois, sobre as figuras reais da vontade livre, mais especificamente, sobre a figura da vontade natural e do livre arbítrio, procurando analisar em quê consiste especificamente a finitude concernente a cada um destes níveis e quais as conseqüências negativas que a finitude destes níveis acarreta para a concretização da liberdade no mundo. No entanto, antes de me concentrar sobre este objeto, procurarei delinear minha hipótese de interpretação acerca da finitude da liberdade da vontade, buscando me basear na tese de Hegel do parágrafo 10 da “Introdução”. Mas, mais do que isso, buscarei desenvolver minha leitura de que a finitude da vontade livre não concerne ao fato de o querer se encontrar intimamente vinculado à natureza. Por isso, considero a discussão presente neste capítulo como o núcleo de meu argumento geral da Dissertação. Nele, portanto, buscarei fazer uma contraposição entre a perspectiva kantiana

própria da filosofia prática kantiana, que se aproxima ainda de uma abordagem metafísica sobre o tema da liberdade. Desse modo, como, em alguns momentos de meu texto, irei discutir e contrapor a filosofia hegeliana com a kantiana, será necessário pinçar alguns problemas relativos à liberdade pertinentes à Ética, sobretudo na última parte do trabalho, onde discorro sobre a vontade livre infinita hegeliana no interior da “Vida Ética”.

da consideração da liberdade e a perspectiva hegeliana, que procurarei ressaltar como holística e especulativa. Como já afirmei acima, buscarei apoiar minha hipótese de interpretação sobre o tema da relação entre liberdade, natureza, finitude e infinitude da vontade na leitura de Robert Pippin sobre a Introdução da *Filosofia do Direito*²⁵.

Por fim, no terceiro capítulo, tento investigar, além de meus objetivos gerais de pesquisa enumerados acima, meus objetivos específicos. A saber: como ocorre a passagem imanente da realização finita da liberdade para a sua concretização infinita e, além disso, como a realização infinita do querer não nega absolutamente os modos finitos da liberdade, guardando, ainda, uma relação orgânica com os desejos naturais da vontade. Neste capítulo, recorro à dialética hegeliana do finito e do infinito da “Doutrina do Ser” da pequena *Lógica*, procurando me basear, segundo uma adequação lógico-real, nesta consideração especulativa de Hegel sobre a relação entre finito e infinito²⁶. O argumento que procurarei desenvolver é que a passagem do livre arbítrio para o querer livre substancial se dá com o concurso do pensamento, como a determinação fundamental para a realização plena da vontade e, além disso, por meio da formação cultural (*Bildung*) da vontade. Na última parte deste capítulo, buscarei ler os parágrafos da “Introdução” onde Hegel trata sobre o estabelecimento da vontade livre infinita (§ 19 ao §23) segundo as considerações dos primeiros parágrafos da seção “Vida Ética” da *Filosofia do Direito*. Procurarei mostrar que, nestes parágrafos, Hegel afirma a relação orgânica e holística entre liberdade individual da vontade e o todo cultural ético, relação esta na qual se encontra inevitavelmente presente o elemento da satisfação volitiva. A última parte deste capítulo, portanto, buscará fechar o argumento da presente Dissertação, procurando mostrar que para que haja, em Hegel, a realização infinita e concreta da liberdade do espírito, não há necessidade de se excluir a presença do elemento da natureza.

²⁵ Ver a nota 21.

²⁶ A adequação lógico-real diz respeito a um recurso de leitura utilizado para compreendermos a Filosofia da Realidade de Hegel (que abrange a *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*) tendo como parâmetro a discussão de Hegel feita na *Lógica*. Por trás deste recurso de leitura, segundo Hösle está o fato de que entende-se geralmente a *Lógica* sob dois aspectos. Sob a perspectiva de que seja um momento do sistema, uma parte que, juntamente com a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, completa o sistema de Hegel ou sob a perspectiva de que seja o fundamento, a base do sistema, estabelecendo, desse modo, os pressupostos conceituais *a priori* lógicos de toda a *Filosofia do Real* (Cf. HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 126). Para Hösle, estes dois sentidos não são excludentes e possibilitam-nos fazer uma leitura comparativa lógico-real da obra de Hegel. Portanto, a fim de melhor esclarecer os objetos presentes na Introdução da *Filosofia do Direito* – que constitui meu texto base – recorrerei constantemente à *Lógica* ao longo deste trabalho.

CAPÍTULO 1 – O ESPÍRITO SUBJETIVO E O CONCEITO ABSTRATO DE VONTADE LIVRE

“Que nada nos defina. Que nada nos sujeite. Que a liberdade seja a nossa própria substância” (Simone de Beauvoir).

O conceito de vontade (*Wille*) na filosofia de Hegel encontra-se no âmago da discussão sobre a liberdade e sua realização no interior da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* e da *Filosofia do Direito*. De modo que Hegel nos afirma que não podemos compreender um conceito sem o outro, ou melhor, que devemos, propriamente, compreender a liberdade como a determinidade (*Bestimmtheit*) própria da vontade (Cf. HEGEL, FD, § 4, adendo). Nesta medida, a liberdade, além de constituir a essência da vontade – de modo que esta só possa ser entendida como vontade livre (*frei Wille*) – deve constituir a própria determinação (*Bestimmung*) da atividade do querer. Isso significa, para Hegel, que a vontade livre possui como tarefa própria concretizar sua liberdade no mundo objetivo do espírito, o que diferencia, propriamente, sua tarefa da tarefa do pensamento. Sob esta perspectiva, portanto, Hegel concebe a vontade livre fundamentalmente como uma atividade (*Tätigkeit*) e, mais especificamente, como uma atividade livre finalista que intenta realizar-se na objetividade.

Para analisar minuciosamente tais considerações neste capítulo, procurarei primeiramente reconstruir a gênese do conceito subjetivo de vontade livre, que Hegel situa no “Espírito Subjetivo”. Recorrerei tanto à Introdução deste texto – analisando a determinidade própria do espírito em relação à natureza – quanto às partes estratégicas do decurso do desenvolvimento do espírito, nas quais Hegel aborda o tema da liberdade. Em um segundo momento, procurarei analisar a íntima vinculação da atividade do querer com a atividade do pensamento, dado que, para Hegel, não se pode conceber o querer separadamente do pensar. Esta análise será de grande valia para o argumento geral da Dissertação, dado que posteriormente, no terceiro capítulo, irei retomá-la para mostrar como o pensamento é fundamental para o estabelecimento da infinitude da vontade. Em seguida, me concentrarei sobre os conceitos abstratos da vontade, expostos por Hegel no âmbito do “Espírito Objetivo”, mais especificamente na Introdução da *Filosofia do Direito*. Buscarei analisar o conceito de vontade sob sua forma teleológica, diferenciando a teleologia da vontade abordada no “Espírito Subjetivo” daquela do “Espírito Objetivo”, e mostrando como a primeira é suspendida e incluída na segunda. E, por fim, fecharei o argumento do capítulo, me adentrando, propriamente, no que Hegel entende pela estrutura conceitual especulativa da vontade livre, tematizando suas três determinações, expostas nos parágrafos 5, 6 e 7 da “Introdução”.

1.1 Vontade e liberdade: dois termos intimamente relacionados

Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, afirma que “a vontade é livre, ao ponto que a liberdade constitui sua substância e sua destinação” (FD, § 4). Esta frase abre as considerações de Hegel da “Introdução”, onde trata sobre o conceito de vontade, que se constitui, segundo ele, como a base do mundo objetivo (mundo do Direito). Desse modo, tal frase sucede outra afirmação de Hegel, também central: “De uma maneira geral, o direito faz parte do domínio do espírito, mas, no seio mesmo do espírito, ele tem mais precisamente seu lugar e seu ponto de partida na vontade” (FD, § 4). Estas duas afirmações de Hegel apontam para determinações fundamentais daquilo que ele entende pelo conceito do querer: 1º) a vontade é substancialmente livre e 2º) a vontade, na filosofia hegeliana, é a

base e o ponto de partida do mundo objetivo. Além disso, Hegel conclui o *caput* do parágrafo em questão, dizendo: “Disso se segue que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivamente realizada, o mundo do espírito, mundo que o espírito produziu a partir de si mesmo como uma segunda natureza” (FD, § 4). Assim, estas duas afirmações que elencamos como fundamentais resultam na asserção de Hegel de que *a vontade produz a segunda natureza do espírito*.

Estas determinações, contudo, não são evidentes por si mesmas e, de outro modo, pressupõem desenvolvimentos conceituais abordados em considerações anteriores. É por isso que o próprio Hegel afirma, na nota ao parágrafo 4: “Que a vontade seja livre, e o que são vontade e liberdade, não pode ser deduzido senão em correlação com o todo, como nós já observamos no parágrafo 2” (FD, § 4). O parágrafo 2 a que Hegel se refere trata precisamente do lugar da *Filosofia do Direito* em seu sistema filosófico e de sua relação com a ciência do Direito. Este último problema, entretanto, não nos interessa para a consideração do presente trabalho. O que interessa-nos por ora na abordagem deste parágrafo 2 é que a *Filosofia do Direito* deve ser compreendida como fruto de um *devoir*: “Tratado segundo seu *devoir*, o conceito do direito permanece, portanto, fora da ciência do direito, sua dedução é aqui pressuposta e é necessário a admitir como dada” (FD, § 2; o grifo é meu). Isso significa que os conceitos fundamentais do Direito, ou, mais propriamente, seu conceito fundamental e seu ponto de partida, que consiste na vontade, devem ser entendidos como produtos de deduções antecedentes no interior do sistema *Enciclopédico* da filosofia hegeliana²⁷. Estas deduções dizem respeito, precisamente, à *Filosofia do Espírito Subjetivo* – parte imediatamente anterior à *Filosofia do Direito* – e, no parágrafo 4 mesmo, logo após àquela última afirmação que citamos acima, Hegel afirma:

²⁷ Hegel entende a filosofia como sistema. Isso significa que compreende as suas obras como partes integrantes de um todo sistemático, mas cada qual, ao mesmo tempo, como um todo em si mesmo. Sua obra sistemática corresponde à *Lógica*, que pode ser entendida como filosofia primeira, à *Filosofia da Natureza* e à *Filosofia do Espírito*. “Cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo, mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento particular” (E, v. 1, § 15).

O espírito é, antes de tudo, inteligência e as determinações segundo as quais ele se desenvolve, passando sucessivamente do sentimento para a representação e da representação para o pensamento, *constituem o caminho pelo qual ele se produz como vontade*, a qual, enquanto Espírito prático em geral, é a verdade mais próxima da inteligência. *Se encontra em minha Enciclopédia das ciências filosóficas (1817)*²⁸ *uma exposição elementar desta premissa e eu espero dela dar um dia uma exposição mais completa* (FD, § 4; o grifo é meu).

Portanto, para compreendermos, antes de tudo, as afirmações centrais de Hegel, feitas no parágrafo 4 da “Introdução”, que sustenta: 1º) que a vontade é substancialmente livre e 2º) que é o fundamento do mundo do direito; e também a conclusão capital que Hegel retira destas afirmações, segundo a qual, a vontade produz a segunda natureza do espírito, devemos nos reportar à *Filosofia do Espírito Subjetivo* a fim de investigarmos como Hegel chega a estas asserções essenciais acerca do conceito de vontade. Para tanto, dividirei meu argumento da presente seção do seguinte modo. Primeiramente, busco mostrar como, para Hegel, a liberdade constitui a essência e determinidade (*Bestimmtheit*) própria do espírito e de sua manifestação (*Offenbarung*) em geral, me atendo principalmente às considerações da Introdução da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*. Neste texto, Hegel trata sobre o *Geist* como verdade da natureza e, portanto, do *Geist* como liberdade. Em segundo lugar, tento reconstruir pontos estratégicos no interior do percurso de auto-desenvolvimento do “Espírito Subjetivo” a fim de mostrar como a vontade é essencialmente livre e atualiza sobremaneira, juntamente com o pensamento, a essência livre do espírito em relação aos seus demais momentos (*Moment*). Tal investigação me servirá para esclarecer a primeira afirmação que destaquei como essencial em relação ao conceito do querer. E por fim, trato sobre a vontade, como atividade prática do espírito, em correlação com a atividade teórica, evidenciando a determinação (*Bestimmung*) própria da liberdade da vontade, que consiste em pôr e fundamentar o mundo do Direito – o que me será útil para elucidar a segunda assertiva destacada. Com base nestas considerações, então, teremos elementos suficientes para entendermos a afirmação de Hegel de que o mundo do direito é o mundo da vontade como segunda natureza. No entanto, esta última asserção nos tornará cada vez mais clara no percurso de desenvolvimento de toda esta Dissertação.

²⁸ A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* possui três edições. As de 1817; 1827; 1830. Em relação à *Filosofia do Espírito*, que é aqui nosso tema, buscarei me concentrar na terceira edição, de 1830, ao longo do presente trabalho. Contudo, para tematizar a presente seção, analisando o que Hegel diz ser os pressupostos conceituais da Introdução da *Filosofia do Direito*, buscarei me reportar também à edição de 1817, que é a que Hegel se refere quando da publicação dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Para a edição de 1830 usarei a versão brasileira das Edições Loyola. E para a edição de 1817, usarei a versão francesa organizada e traduzida por Bourgeois. Quando da referência desta última, indicarei o ano de 1817.

1.1.1 O conceito de espírito: liberdade, manifestação e natureza

Se Hegel caracteriza sua filosofia como a “filosofia da liberdade” (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 511; 515; 714) e se a liberdade é, de fato, o tema central de sua filosofia prática, que tem o nome de “Filosofia do Espírito”, então devemos considerar por que este conceito recebe lugar tão privilegiado e como ele se estabelece na filosofia hegeliana do espírito. Hegel afirma que “A essência do espírito é, por este motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo” (E, v. 3, § 382). O motivo a que Hegel se refere como o fundamento da liberdade essencial do espírito é a suspensão pelo *Geist* (espírito) da necessidade existente na natureza. Desse modo, o espírito é essencialmente livre, pois suspende as determinações naturais e permanece, todavia, junto de si mesmo idêntico. Daí a afirmação de Hegel: “O espírito tem *para nós a natureza* por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso, seu [princípio] *absolutamente primeiro*” (E, v. 3, §381; o colchete é obra da tradução brasileira).

Segundo Robert Pippin, a filosofia hegeliana segue a filosofia de Kant ao estabelecer a liberdade – como universalidade auto-determinante – sobre a negação das determinações da natureza²⁹. Desse modo, a atividade do espírito não pode ser determinada pela categoria de causalidade, mas sim pelo conceito de auto-legislação – o que nos indica que as regras e as leis do mundo do espírito são por ele auto-impostas e, conseqüentemente, fundamentam um novo domínio, o domínio da liberdade. Assim, o espírito é considerado livre: 1º) porque é *independente* da naturalidade, de modo que 2º) cria seu próprio mundo de liberdade e auto-legislação, nos dizeres de Hegel, como uma segunda natureza.

No entanto, esta liberdade do espírito como autodeterminação e auto-legislação não o estabelece como um sujeito puro, completamente desligado das determinações e impulsos naturais – não se trata, em Hegel, do sujeito puro *noumenal* kantiano. O tema da

²⁹ Cf. PIPPIN, R. “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”. In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. 2ª edição. Cambridge University Press, 2005. Pippin afirma neste artigo que as filosofias teóricas de Kant e Hegel buscaram estabelecer o conhecimento do conceito como *a priori* e independente de sua relação com a experiência sensível (Cf. PIPPIN, 2005, p. 185). E, segundo ele, na esteira destas considerações das filosofias teóricas de ambos, há a tentativa de buscar a origem da autodeterminação prática do sujeito como também independente da necessidade da natureza (Cf. PIPPIN, 2005, p. 186, 187).

liberdade na *Filosofia do Espírito* de Hegel, apesar de, segundo Pippin, seguir os passos da proposta kantiana, não vai, contudo, afirma ele, com Kant até o final³⁰. Em Hegel, a liberdade do espírito não é o alheamento da natureza, não é uma possibilidade vazia de autodeterminação, mas tem a natureza como sua base irrevogável. Isso significa, portanto, que o espírito só pode ser entendido como livre se considerado à luz de sua relação *especulativa* com a natureza.

Tal relação é especulativa, uma vez que o espírito não nega a naturalidade rechaçando-a e, conseqüentemente, se auto-pondo unilateral e abstratamente perante ela. Antes, o que ocorre é uma suspensão (*Aufhebung*) da parte do *Geist* em relação à natureza: a natureza é negada pelo espírito, mas permanece, todavia, como um momento necessário da auto-afirmação livre da espiritualidade, ou seja, como a mediação do espírito consigo mesmo. Assim, este movimento de auto-afirmação do espírito possui dois aspectos. Primeiramente a liberdade espiritual significa apenas *formalmente* uma independência e negatividade em relação à naturalidade. O que se traduz na frase: “A substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um outro, e referir-se a si mesmo” (E, v. 3, § 382). No entanto, permanecer no ponto de vista da formalidade da liberdade é permanecer na consideração da fixa identidade do espírito consigo mesmo e, desse modo, conservar-se na abstrata auto-relação espiritual, que exclui de si toda mediação concreta, ao modo da lógica do entendimento. Por isso Hegel afirma que ademais “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do outro, conquistada fora do outro, mas no outro; [o espírito] não chega à efetividade pela fuga perante o outro, mas pela vitória sobre ele” (E, v. 3, § 382, adendo; o colchete é meu). Por conseguinte, é este duplo movimento do *Geist* em relação à natureza – 1º) negação da naturalidade e auto-estabelecimento de si e 2º) auto-afirmação do espírito mediada pela natureza – que configura a liberdade do

³⁰ Pippin, apesar de mostrar a filiação de Hegel à filosofia kantiana no que tange à consideração da espiritualidade como independente do mecanismo da natureza, ressalta, em contrapartida, que a filosofia prática hegeliana não está interessada em mostrar apenas as condições sobre as quais o sujeito pode ser livre – como é o caso em Kant. Desse modo, a filosofia prática de Hegel não procura, segundo Pippin, deduzir a autodeterminação do espírito, sublinhando a necessidade de sua completa pureza e total independência da natureza. Mas, antes, Hegel radicaliza a tematização sobre a liberdade e avança em suas considerações, mostrando o *desenvolvimento* do espírito a partir da natureza de modo a tornar-se e se auto-produzir concretamente como livre. (Cf. PIPPIN, 2005, p. 187, 188). Assim, o problema de Hegel não é provar que o espírito só pode ser livre e auto-determinante se absolutamente independente da natureza, mas, sim, que ele desenvolve-se a partir da natureza, suspendendo-a e realizando-se autônoma e concretamente como espírito livre. A filosofia prática hegeliana está interessada na *realização* da liberdade e não somente na possibilidade da mesma. Esta problemática – da relação da liberdade do espírito com a natureza – será a guia de nossas considerações sobre a realização da liberdade da vontade nos capítulos 2 e 3, onde procurarei sustentar, com base em Pippin, que a consideração hegeliana sobre a liberdade não negligencia a determinação da natureza.

espírito no sentido hegeliano, ou seja, a liberdade e auto-afirmação de si por meio do outro e com o outro. “Conseqüentemente, o espírito está consigo mesmo e é livre. A liberdade é, portanto, justamente isto: estar consigo mesmo no outro, ser dependente apenas de si mesmo, ser auto-determinado”³¹. Esta concepção de Hegel acerca da liberdade é bastante fecunda, pois nos mostra que sua consideração assenta-se sob uma perspectiva concreta e positiva da liberdade, uma vez que eu só posso ser livre desde que em relação mediada com a diferença. Só existe liberdade com o outro – caso contrário, trata-se da liberdade meramente formal e abstrata, liberdade no sentido simplesmente negativo³².

A suspensão da natureza pelo espírito livre consiste primeiramente no que Hegel chama de idealidade (*Idealität*) do *Geist*. O espírito só é livre porque nega por sua idealidade o modo do ser natural, ou seja, o espírito não se deixa determinar pelas leis da necessidade da natureza e não se configura, portanto, como uma existência meramente externa – tal como ocorre com as coisas sensíveis (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381, adendo)³³. Antes, o espírito é a interioridade por excelência: ele reconduz a exterioridade cega da natureza para sua interioridade universal, idealizando, assim, o “modo de ser” exterior³⁴. A

³¹ HEGEL, E, v. 1, § 24, adendo; edição de 1817; APUD WOOD, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. 4ª edição. Cambridge University Press, 1995, p. 43.

³² O conceito de “liberdade negativa”, segundo Wood, é cunhado por Isaiah Berlin para designar a liberdade como ausência de interferências externas a fim de que o sujeito possa agir como queira, ou seja, segundo uma completa independência (Cf. WOOD, 1995, p. 38). Em Hegel, no entanto, segundo Wood, a liberdade negativa não possui este sentido, mas designa a capacidade do espírito de se auto-abster de toda diferença: é a liberdade puramente formal, como veremos no tópico 1.3 deste capítulo. Esta capacidade, entretanto, configura apenas um aspecto do sentido completo do que Hegel entende por liberdade, como vimos. O conceito mesmo de liberdade, para Hegel, de outro modo, possui um eminentemente sentido positivo, uma vez que o sujeito se auto-afirma e se auto-determina em sua necessária relação com o outro. O que demonstra que a diferença é imprescindível para o auto-estabelecimento livre e positivo do espírito e não, como para Berlin, um obstáculo. “Isto implica – afirma Wood – que a liberdade absoluta *não é meramente um estado do eu* ou de sua ação, mas envolve também uma relação entre o eu e suas circunstâncias” (Wood, 1995, p. 45, 46; o grifo é meu). A tradução desta obra de Wood é feita por mim e daqui por diante citarei suas passagens segundo tradução de minha autoria.

³³ O parágrafo 381 da *Enciclopédia* a que aludo acima se refere somente às edições de 1827 e 1830. A edição de 1817 da *Filosofia do Espírito* não era constituída de um bem provido adendo, como ocorre nas edições seguintes de 1827 e 1830. É importante deixar claro que me basearei neste tópico, e ao longo deste trabalho, demasiadamente no adendo do parágrafo 381 das últimas edições da *Enciclopédia*, uma vez que ele versa significativamente sobre a íntima a relação entre liberdade e natureza e será, portanto, de suma importância para o argumento chave desta Dissertação.

³⁴ Para Hegel, a natureza constitui o momento do “fora de si” da idéia lógica, enquanto o espírito é o ser que encontra-se dentro de si mesmo. “Como a determinidade distintiva do conceito do espírito deve ser indicada a idealidade, isto é, o suprassumir do ser-outro da idéia, *o seu retornar e ser retornada de seu outro para si mesma*; enquanto ao contrário, para a idéia lógica, o distintivo é o imediato e simples ser-dentro-de-si; para a natureza, porém, é o ser-fora-de-si da idéia” (E, v. 3, § 381, adendo; o grifo é meu). Apesar de eu utilizar a tradução “suspender” para o verbo em alemão *aufheben*, a tradução brasileira da *Enciclopédia*, como já disse, utiliza “suprassumir”; portanto, quando utilizar esta tradução, conservarei seus verbetes próprios.

natureza torna-se, por conseguinte, um momento (*Moment*) da auto-relação interior do espírito consigo.

Essa suprassunção da exterioridade – suprassunção que pertence ao conceito do espírito – é o que temos chamado sua *idealidade*. Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da 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, § 381, adendo).

Tal recondução do modo exterior da existência natural para a interioridade espiritual configura-se como a constituição da subjetividade livre do espírito. Assim, o espírito se auto-estabelece como sujeito, por negar seu “modo de ser” natural e pôr-se como uma interioridade ideal universal, que contém mediada em si, interiormente, a diferença da natureza. O conceito de subjetividade, entretanto, não é um conceito novo dentro do desenvolvimento do curso da *Enciclopédia*, mas já aparece na *Filosofia da Natureza*. Para Hegel, o animal tem subjetividade, uma vez que constitui uma realidade interna orgânica, consistindo no máximo de interiorização a que a natureza consegue chegar. O animal se auto-conserva negativamente em relação à natureza externa – o que significa que possui sensação e, assim, que tem um “Si”³⁵. No entanto, a diferença fundamental existente entre a subjetividade animal, dada naturalmente, e a subjetividade do *Geist* é o fato de o espírito saber-se como uma subjetividade, como uma negação ideal da exterioridade da natureza. O espírito é consciente de sua idealidade e é esta consciência precisamente que constitui sua subjetividade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 24, adendo 1). Por conseguinte, a subjetividade espiritual (que primeiramente toma a forma da autoconsciência, do eu), constitui-se justamente por meio da atividade do espírito de sair de sua identidade imediata e engendrar, por meio da negação da natureza, sua auto-afirmação e autodeterminação conscientes, reafirmando a natureza idealmente. É somente assim que o espírito se torna objeto para si mesmo e, portanto, subjetividade livre consciente de si³⁶.

³⁵ “Por esse ‘ser-junto-de-si’ na determinidade, por esse ‘ser-refletido’ sobre si mesmo em sua exterioridade e a partir dela, o animal é subjetividade essente para si mesmo e tem sensação” (E, v. 3, § 381). O adendo ao parágrafo 381 da *Filosofia do Espírito*, além de elucidar a constituição do espírito a partir da natureza, desenvolve, ademais, sob uma consideração retrospectiva, de um modo geral, os níveis da *Filosofia da Natureza*.

³⁶ “Ao considerar o espírito um pouco mais de perto, encontramos, como sua determinação primeira e mais simples, a determinação de que é um Eu. O Eu é algo perfeitamente simples, universal. (...). Mas o espírito não é simplesmente esse ser abstratamente simples, igual à luz (...). O espírito é, antes, algo diferenciado em

Segundo Vittorio Hösle, a atividade de idealização do espírito é, certamente, própria da constituição de sua subjetividade, uma vez que empreende a suspensão da pluralidade no sentido da unificação interna (Cf. HÖSLE, 2007, p. 380). Ademais, afirma ele que “De fato, parece evidente que o espírito *enquanto conhecedor* tem uma atividade idealizante, isto é, suprassume a exterioridade” (Hösle, 2007, p. 381). Hösle identifica, desse modo, a idealidade do espírito com a atividade teórica pela qual o sujeito subsume toda a multiplicidade da exterioridade a conceitos. Com efeito, no que tange à auto-afirmação do espírito, Hegel não poucas vezes se refere à importância do pensamento na atividade espiritual de suspensão da causalidade cega da natureza (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381, adendo, pags. 19, 22, 23; E, v. 1, §21 e § 24 e adendos). “Só o homem se eleva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu; em uma palavra, só o homem é o espírito pensante, e por isso – e, na verdade, só por isso – é essencialmente diferente da natureza” (E, v. 3, § 381).

Entretanto, para entendermos melhor como se dá precisamente a atividade livre do espírito de suspensão da natureza, devemos abordar também como Hegel concebe o desenvolvimento da categoria da idealidade em direção a outros modos de atuação espiritual. Tais modos carregam a determinação da liberdade de uma forma mais profunda.

Neste sentido, Hegel acrescenta que se segue da atividade do espírito de idealização sua atividade de se auto-manifestar, ou seja, de particularizar sua universalidade interna pensante ao modo do ser-aí (*Dasein*) na exterioridade (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 383). Assim, segundo Hegel, a manifestação não configura uma determinação nova em relação à idealidade, mas “só um desenvolvimento [*Entwicklung*] da que foi discutida antes” (E, v. 3, § 383, adendo). Porém, a interpretação de Hösle a este respeito é que, apesar de Hegel afirmar que a idealidade desenvolve-se em auto-manifestação

si mesmo, apesar de sua simplicidade: pois o Eu põe-se a si mesmo em contraposição a si (...). *Esse ‘ser-junto-de-si’ do Eu, em sua diferenciação, é sua infinitude ou idealidade. Essa idealidade, porém, só se verifica na relação do Eu à matéria infinitamente multiforme que se lhe contrapõe. Quando o Eu o abarca, esse material se torna ao mesmo tempo contaminado e transfigurado pela universalidade do Eu; perde sua subsistência singularizada, autônoma, e recebe um ser-aí espiritual*” (E, v. 3, § 381, adendo; o grifo é meu). Tal passagem encontra-se na Introdução da *Filosofia do Espírito*. Mas, Hegel trata especificamente da constituição da subjetividade – do eu como pura consciência de si mesmo – na seção da “Fenomenologia do Espírito” da *Enciclopédia*, onde a questão é investigar a relação da consciência com o objeto e, conseqüentemente, a constituição da autoconsciência. O que é preciso destacar, todavia, é que a formação da auto-identidade do espírito apenas começa com o eu consciente de si, que idealiza a natureza. Como veremos nos tópicos seguintes, o espírito só se torna sujeito concreto e auto-determinante para si mesmo como pensamento e como vontade, que são categorias mais complexas que a simples consciência e que são tratadas na “Psicologia”.

espiritual, “Este conceito de revelação é porém bem distinto do conceito de idealização, pois nesta acontece um movimento que vai da *exterioridade* à *interioridade* que o conhece; revelação porém é expressão de um conteúdo espiritual *interior* em um *médium exterior* – como diz o próprio Hegel” (Hösle, 2007, p. 382). De fato, a especificidade de cada uma destas determinações da essência do espírito é que a primeira (a idealização) consiste na universalização da espiritualidade, no fato de ela se interiorizar pelo pensamento. A segunda, contudo, consiste sobretudo na particularização: o espírito “volta” para a exterioridade segundo sua forma universal idealizada. No entanto, não há uma discrepância entre estas determinações, como Hösle sustenta (Cf. HÖSLE, 2007, p. 382-383). Mas, sim, o movimento da essência conceitual do espírito, pelo qual sua liberdade, primeiro, possui a forma da universalidade ideal do pensamento, em um segundo momento, manifesta-se no ser-aí, dando-se uma existência efetiva particular e, por fim, permanece livre junto de si mesmo na exterioridade, afirmando-se como universalidade ideal concreta (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 384, adendo).

Por conseguinte, o que Hegel pretende salientar com sua tematização sobre a manifestação do espírito é que o manifestar-se consiste não só na particularização da universalidade do espírito ao modo do ser-aí, mas na própria essência espiritual, enquanto esta é pura revelação de sua forma infinita (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 383; § 384). É neste ponto, propriamente, que devemos nos atentar para entender em que consiste de fato a liberdade especulativa do espírito. Assim, segundo Hegel, a categoria da idealização é subsumida na categoria da auto-manifestação espiritual, uma vez que a própria idealização consiste na manifestação da interioridade subjetiva ideal e livre do *Geist*. Desse modo, quando Hösle afirma que a idealidade e a manifestação do espírito constituem duas categorias bem distintas, não se atém ao fato de que a idealidade é ela mesma auto-revelação da subjetividade interior do espírito e que, portanto, não é alheia ao conceito de manifestação. “Com efeito, pela suprassunção de seu ser-outro, a idéia lógica, ou o espírito essente em si, torna-se para si, isto é, manifesta-se a si mesmo” (E, v. 3, § 383, adendo)³⁷.

³⁷ Na continuação desta citação fica mais claro ainda que a idealidade, apesar de ser a recondução do que é exterior para a interioridade, é, contudo, manifestação da essência espiritual: “O espírito para si essente, ou o espírito como tal, diferentemente do espírito essente em si, desconhecido de si mesmo, só para nós manifesto, difundido no ‘fora-um-do-outro’ da natureza, é assim o que se revela não simplesmente a um outro, mas a si mesmo; ou, o que vem a dar no mesmo, é o que implementa sua revelação em seu próprio elemento, não em um material estranho” (E, v. 3 § 383, adendo). Na edição de 1817, Hegel dá muita ênfase à manifestação do

Além disso, Hegel afirma que “O auto-manifestar-se é uma determinação pertencente ao espírito em geral; mas ela tem três formas diversas” (E, v. 3, § 384, adendo). Estas três formas são precisamente: o espírito subjetivo (manifestação de sua natureza idealizante); espírito objetivo (manifestação do espírito no ser-ai); e espírito absoluto (manifestação da essência do espírito como unidade de sua idealidade e de sua existência efetiva)³⁸. A auto-manifestação, portanto, consiste propriamente na essência livre do espírito, pois por ela o *Geist* revela sua liberdade sob suas três formas. O que é importante salientar, no entanto, é que a revelação da essência livre do espírito é empreendida por ele mesmo. Nada há de estranho ao espírito que o impulse a revelar sua essência e, ainda, o que o espírito revela não é nada de outro que ele, mas a si mesmo – por isso é absoluta e autonomamente livre.

O espírito, portanto, no outro só revela a si mesmo, sua própria natureza; *esta porém consiste na auto-manifestação. O ‘auto-manifestar-se’ é, por isso, ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao conteúdo. Por sua manifestação, em conseqüência, o espírito não manifesta um conteúdo diferente de sua forma – esta é que exprime o conteúdo total do espírito; a saber, sua auto-manifestação* (E, v. 3, § 383, adendo; o grifo é meu).

Podemos afirmar, conseqüentemente, que a atividade do espírito de auto-revelação configura sua liberdade concreta, como relação mediada e especulativa com o outro, como relação pela qual o espírito se afirma na diferença que, para ele, é fundamentalmente a natureza. Assim, no modo de sua interioridade subjetiva (“Espírito Subjetivo”), o espírito se auto-afirma livremente, tendo a natureza como sua mediação, como seu outro com o qual se relaciona³⁹. No modo de sua manifestação objetiva (“Espírito Objetivo”), o espírito empreende o ser-ai, ou põe o mundo objetivo, como seu outro, como mundo da liberdade manifestada objetivamente. E, por fim, no modo de sua existência absoluta (“Espírito Absoluto”), o espírito apreende o outro como ele mesmo, de

espírito, como a determinidade própria do espírito, como seu modo de ser livre em todas as suas atuações (Cf. HEGEL, E, v. 3, 1817, § 303; § 304).

³⁸ Hegel indica e descreve as três maneiras distintas de manifestação do espírito nos parágrafos 385 e 386 da Introdução da *Filosofia do Espírito*.

³⁹ No “Espírito Subjetivo” o outro do espírito é a naturalidade. Mas, precisamos nos atentar para o fato de que a naturalidade constitui-se tanto como a natureza externa, o mundo natural, quanto, por outro lado, a natureza orgânica e imanente do espírito, seu próprio corpo. Desse modo, no decorrer de sua tematização sobre a subjetividade do espírito, Hegel freqüentemente se refere à relação da espiritualidade com a corporeidade natural, sobretudo na seção da “Antropologia”, onde Hegel trata sobre a alma (*Seele*) e, além disso, como veremos, o espírito subjetivo – no decorrer do desenvolvimento de seu conceito – vai cada vez mais tornando mediada sua relação com a natureza.

modo que não há quaisquer resquícios de oposição entre si mesmo e a diferença⁴⁰. Portanto, devemos entender que Hegel concebe a essência do espírito como livre em um sentido muito abrangente e profundo, por considerar todas as suas formas de manifestação como afirmação de sua liberdade; aliás, por considerar a própria liberdade como a manifestação de si com o outro, com a naturalidade. O que temos de ressaltar, ademais, é que a essência livre do espírito, justamente por ser manifestação, não é dada prontamente, não constitui uma determinação acabada do espírito, a ele inerente a despeito de seu empreendimento. Antes, seu manifestar-se é seu próprio fazer-se livre; sua essência livre é, pois, puro esforço e atividade de auto-manifestação, é uma conquista, uma realização contínua, e não uma característica a ele ligada passivamente⁴¹.

Com estas análises podemos entender, afinal, porque Hegel caracteriza sua filosofia como a “filosofia da liberdade” e como o conceito de liberdade constitui o núcleo e o parâmetro de suas considerações sobre o espírito em sua filosofia prática. A concepção hegeliana da liberdade não compreende esta como uma categoria que pudesse ser agregada exteriormente ao espírito. De outro modo, pensa-a como a determinidade essencial da espiritualidade, uma vez que em todo seu fazer e relacionar o *Geist* se auto-constitui e se auto-manifesta como livre. Todo o atuar espiritual é uma atuação autônoma pela qual, com o outro e por meio do outro, o espírito afirma sua essência livre ativa. Com efeito, devo salientar, além disso, que a liberdade pensada por Hegel na Introdução da *Filosofia do Espírito*, por mais que diga respeito aos três modos de manifestação do *Geist* – espírito subjetivo, objetivo e absoluto – tem seu ponto de articulação no ato (*Tat*) e na ação

⁴⁰ É oportuno destacar que a natureza permanece a base do espírito em todos os níveis (*Stufen*) de sua manifestação, também no “Espírito Objetivo” e no “Absoluto”, e não somente no “Espírito Subjetivo”. Contudo, Hegel ressalta que o espírito progride cada vez mais em direção a formas menos ligadas à naturalidade, de modo que no “Espírito Absoluto” o *Geist* envolve-se em atividades – arte, religião e filosofia – que conseguem atingir modos mais elaborados e ideais de atuação que não necessitam e não se ligam tanto à naturalidade (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 386). Entrementes, o que eu pretendo mostrar nos capítulos seguintes, é que no “Espírito Objetivo”, como o lugar da efetivação da liberdade, a vontade livre ainda permanece intimamente ligada à natureza, pois deseja constantemente por conteúdos provindos do mundo natural. De maneira que mesmo que neste nível da manifestação do espírito seu outro seja o mundo objetivo, como disse acima, ainda assim, há a presença irrevogável do elemento da natureza como o outro com o qual o espírito se funde em uma relação especulativa.

⁴¹ “Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. *Desse modo, é como o produtor de sua liberdade que temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o ‘fazer-se livre’, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma liberação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito*” (E, v. 3, § 382, adendo). Em todas as três formas de auto-manifestação do espírito (subjetividade, objetividade e espírito absoluto), o espírito faz-se livre conforme sua essência; a liberdade não é, pois, um estado pronto e dado, mas uma energia, uma manifestação, uma atividade (*Tätigkeit*).

(*Handlung*), que consistem em sua atuação prática no âmbito do “Espírito Objetivo”. Isso porque é pela atuação prática no mundo que a essência livre do espírito toma uma forma concreta e constitui-se efetivamente. Sendo esta, por conseguinte, a base objetiva e a mediação pela qual todas as suas demais manifestações são possíveis: sua liberdade interior do pensamento (que constitui o tema capital do “Espírito Subjetivo”) e suas manifestações artística, religiosa e filosófica, ligadas ao âmbito do “Espírito Absoluto”. Manifestar-se no ser-aí é, portanto, o ponto nevrálgico da liberdade espiritual, o modo pelo qual o espírito estabelece toda a normatividade das instituições de seu mundo coletivo livre suspendendo as leis de causalidade da natureza. Desse modo, quando Pippin afirma que liberdade, para Hegel, consiste na atividade de auto-legislação e autodeterminação prática do espírito⁴², ele está se referindo à liberdade no sentido prático, situada no *Espírito Objetivo*.

Esta forma da liberdade é justamente o que me interessa no presente trabalho, pois, como veremos, ela consiste precisamente na atividade da vontade livre que põe o mundo coletivo, mantendo ainda certa relação com a naturalidade. Todavia, a fim de adentrarmos nas considerações de Hegel sobre a liberdade manifestada no mundo objetivo, temos antes de considerar como a constituição da subjetividade livre ideal do espírito circunscreve-se como vontade, ou seja, como atividade prática propriamente dita. Por conseguinte, o que me importa considerar a seguir é a maneira pela qual a liberdade do *Geist* se dá subjetivamente, ao modo da idealidade, a fim de ressaltar o “lugar” da vontade dentro da concepção hegeliana da subjetividade livre do espírito. Assim, poderei elucidar a assertiva de Hegel de que “a vontade é livre, ao ponto de que a liberdade constitui sua substância e sua destinação” (FD, § 4), para, afinal, compreendermos como a vontade livre subjetiva objetiva-se no mundo do espírito.

1.1.2 A vontade do espírito livre

Antes de iniciar minhas considerações sobre a liberdade na manifestação subjetiva do espírito – abordando a *Filosofia do Espírito Subjetivo* –, devo ressaltar os seguintes pontos. Não devemos entender a manifestação da liberdade no modo da

⁴² Ver páginas 21-22.

idealidade subjetiva do espírito como simplesmente anterior à sua manifestação objetiva, ou mesmo que a forma da existência objetiva do espírito seja uma forma agregada exteriormente à sua subjetividade livre. O que é preciso considerar é que a forma de objetivação alcançada pela liberdade consiste no “para si” do espírito subjetivo, ou seja, no fato de a subjetividade espiritual sair do modo de seu auto-conhecimento interior e dar-se uma existência livre determinada⁴³. Isso significa que o espírito subjetivo subjaz à efetivação objetiva da liberdade⁴⁴. Por isso, investigar os fundamentos e princípios que erigem e sustentam a liberdade como ser-aí, como mundo humano, significa investigar quais são as condições subjetivas do espírito que apóiam e produzem tal mundo. Isso quer dizer que devemos inquirir sobre quais são as atividades do espírito subjetivo que realizam e concretizam a liberdade. Tal atividade consiste precisamente na atividade da vontade, que configura, pois, precisamente, a liberdade prática do espírito. O conceito de vontade, por conseguinte, na filosofia de Hegel, encontra-se no limiar da passagem do “Espírito Subjetivo” para o “Espírito Objetivo”. Pois ele constitui tanto aquele momento que consoma maximamente, juntamente com o pensamento, a subjetividade livre do espírito – pertencendo ao momento do “Espírito Subjetivo”. Quanto, por outro lado, é a atividade que concretiza a liberdade, que transforma a liberdade, enquanto auto-relacionamento interior do espírito consigo mesmo, em mundo efetivo – situando-se, por conseguinte, também na tematização hegeliana do “Espírito Objetivo”. Desta feita, o conceito de vontade, na filosofia de Hegel, possui um duplo nível de análise, um subjetivo e um objetivo que, entretanto, devem ser compreendidos não como separados, mas o primeiro como constituinte do segundo⁴⁵.

No presente tópico, desse modo, procurarei mostrar como a essência livre do espírito, discutida no tópico anterior, atualiza-se subjetivamente ao máximo no conceito de

⁴³ “Porém a atividade total do espírito subjetivo tem em vista compreender-se como a si mesmo, demonstrar-se como idealidade de sua realidade imediata. *Se ele se elevou ao ser-para-si, então não é mais simplesmente espírito subjetivo, mas espírito objetivo.* Enquanto o espírito subjetivo, por causa de sua relação a um outro ainda não é livre, ou – o que é o mesmo – é livre somente *em si*, no espírito objetivo chega ao ser-aí a liberdade, o saber do espírito sobre si mesmo como livre” (E, v. 3, § 385; o grifo é meu, adendo).

⁴⁴ “Já no começo temos de apreender o espírito não como simples conceito, como algo simplesmente subjetivo, mas como idéia, como uma unidade do subjetivo e do objetivo; e cada progressão desse começo consiste em ultrapassar essa primeira subjetividade simples do espírito, um progresso no desenvolvimento da sua realidade ou objetividade” (E, v. 3, § 387, adendo).

⁴⁵ Nesta seção, analisarei a abordagem de Hegel do “Espírito Subjetivo” sobre o conceito de vontade, sobre a determinidade própria do querer no interior da constituição subjetiva do *Geist*. Apenas no final desta seção, quando observarmos a tarefa própria da vontade em sua correlação com o pensamento, é que estaremos em vias de observar posteriormente seu aspecto, digamos, objetivo, de seu relacionamento com o mundo do espírito e da sua implementação da subjetividade do espírito em objetividade.

vontade. Se assim for, isso tem por conseqüência o fato de que a vontade, em Hegel, deve ser entendida necessariamente como vontade livre (*frei Wille*), “a ponto de que a liberdade constitui sua substância e sua destinação” (FD, § 4). Além disso, como procurei apontar no parágrafo anterior, isso nos leva a considerar a vontade como aquela atividade do espírito subjetivo que engendra o conceito da liberdade (em si) em objetividade (para si), em mundo da liberdade. A fim de demonstrar estas duas teses hegelianas, dividirei o argumento da presente seção em duas etapas. Primeiramente considerarei a vontade como um momento elevado no interior do auto-desenvolvimento do *Espírito Subjetivo*. Em segundo lugar, considerarei a relação entre atividade prática e atividade teórica do espírito subjetivo, a fim de ressaltar que a vontade livre constitui precisamente aquela atividade subjetiva que concretiza o mundo da liberdade, sendo, pois, base e ponto de partida do mundo do Direito.

1.1.2.1 O “lugar” da vontade no interior do “Espírito Subjetivo”

A consideração de Hegel sobre a subjetividade do espírito erige-se contra o modo de considerar da Psicologia Racional e Empírica, que consideravam, respectivamente, o espírito primeiro, como uma essência morta separada de sua efetivação e, segundo, como uma multiplicidade de potências autônomas articuladas arbitrariamente (Cf. HEGEL, E, v.3, § 378; § 379). Segundo Hösle, a concepção hegeliana do espírito subjetivo é, de certo modo, “uma síntese destas duas tendências” (Hösle, 2007, p. 380). Uma vez que Hegel entende a subjetividade espiritual como uma unidade ideal concreta, “supera o caráter abstrato da psicologia racional e, ao mesmo tempo, enquanto deduz essas formas de manifestação do conceito do espírito, atém-se àquela unidade que a psicologia empírica abandona” (Hösle, 2007, p. 380). Conseqüentemente, Hegel concebe o espírito não como uma coisa abstrata, estática e passiva, mas como permanentemente ativa, inquieta (*unruhige*) e concreta (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 379, adendo). Este modo de considerar o espírito, afirma Hegel, nos remete à *Lógica*: o espírito “é a idéia efetiva que se sabe a si mesma” e, neste sentido, auto-desenvolve sua liberdade, diferenciando-se em si mesmo de uma maneira necessária e retornando à unidade especulativa consigo (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 379, adendo).

Hegel afirma que os termos “faculdade” (*Vermögen*), ou “força” (*Kräfte*), usados para designar cada uma das determinidades do espírito subjetivo, não são

apropriados. Isso porque considerá-lo assim significa pensá-lo como uma “coleção ossificada” de diversas determinações isoladas (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 445). Desse modo, deve-se entender, mais propriamente, o espírito como uma unidade sistemática de seus diversos momentos (*Moment*), que devem ser compreendidos como atividades (*Tätigkeit*) auto-produzidas por seu conceito mesmo⁴⁶. Sob esta perspectiva, portanto, cada um dos momentos do espírito subjetivo deve ser concebido como um nível (*Stufen*) do espírito, uma vez que encontram-se inseridos em uma relação negativa com os demais momentos anteriores, negando-os e englobando-os em novas determinações mais elaboradas. O movimento de produção destes níveis significa, portanto, para Hegel, um desenvolvimento crescente em vista da afirmação da liberdade ideal do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387). Os três grandes níveis do “Espírito Subjetivo” são: a alma (considerada na “Antropologia”), a consciência (tratada na “Fenomenologia”) e, por fim, o espírito propriamente dito, como a verdade dos dois níveis anteriores (objeto da “Psicologia”) (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387). O momento do conceito de vontade encontra-se, especificamente, na “Psicologia”, como a última atividade do espírito, logo após o pensamento. Portanto, pensamento e vontade são aqueles momentos pelos quais o espírito encerra a constituição de sua subjetividade livre, idealizando e interiorizando ao máximo as determinações anteriores.

Com base nestas considerações, devemos nos perguntar o porquê de a vontade encontrar-se inserida no último momento do percurso auto-producente da idealidade do espírito subjetivo. Ou, mais propriamente: qual o *significado* do conceito de vontade no interior deste movimento de afirmação crescente da liberdade ideal? Para responder a estas questões, percorro em seguida a caminhada de auto-constituição da subjetividade livre do espírito⁴⁷.

⁴⁶ Segundo Pertille, Hegel trata as ditas “faculdades” do espírito sob duas perspectivas: uma negativa e uma positiva. A negativa consiste de fato na crítica hegeliana à psicologia e à filosofia da época, que tratavam o espírito como se ele fosse uma coleção de “faculdades da alma” (*Seelenvermögen*), tal como aponte. A perspectiva positiva, contudo, afirma Pertille: “conduz diretamente à principal característica do espírito, que é a sua capacidade junto à sua atividade de autodeterminação, a possibilidade em conjunto com a efetividade. Antes de mais nada, isso significa que ao invés de postular o espírito a partir de suas diversas faculdades, o desafio percebido por Hegel é o de mostrar esse princípio realizado em seu fim, ou seja, não apenas destacando as potências do espírito, mas a sua atuação” (Pertille, 2005, p. 104).

⁴⁷ Devo ressaltar que não me importa entrar na problemática interna e nos detalhes da discussão da *Filosofia do Espírito Subjetivo*. Percorro adiante alguns pontos da mesma – de um modo geral e rapidamente – apenas a fim de investigar o significado do conceito de vontade no interior do percurso de constituição da subjetividade ideal do espírito. Assim, interessa-me apenas pinçar os momentos nos quais Hegel se refere à

A auto-constituição da subjetividade na *Filosofia do Espírito Subjetivo* de Hegel inicia-se pelo modo mais primitivo possível, pela alma, objeto da “Antropologia”. A alma constitui o modo da relação imediata do espírito a si mesmo e, portanto, seus momentos não abarcam ainda a consciência de si do espírito, mas, antes, nela, o espírito está imerso em sua corporeidade natural; “a alma é apenas o sono do espírito” (E, v. 3, § 389, adendo). As considerações de Hegel acerca da alma tratam, mais especificamente, do problema da relação entre corpo e alma – que, para Hegel, são intimamente unificados –, da corporeidade natural e de sua significação nas manifestações da sensação e da produção do sentimento de si (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 390). Por conseguinte, a liberdade – que se manifesta primeiramente enquanto idealidade do espírito – não é um tema próprio da “Antropologia”. Pois, segundo Hegel, a alma consiste apenas no espírito em si, no “espírito-natureza” e é, pois, completamente imediata, abstrata, sem mediações de uma identidade subjetiva complexa.

Mas no começo o conceito do espírito ainda não pode ter a realidade mediatizada que ele obtém no pensar abstrato; sem dúvida, sua realidade no começo deve ser já uma realidade abstrata – pois só assim corresponde à idealidade do espírito – mas é necessariamente uma realidade ainda não mediatizada, ainda não posta; por conseguinte, uma realidade essente, estranha ao espírito, dada pela natureza. *Devemos, pois, começar pelo espírito ainda preso na natureza, referido à sua corporeidade, ainda não essente junto a si mesmo, ainda não livre* (E, v. 3, § 387, adendo; o grifo é meu).

A liberdade, como vimos no tópico anterior, é uma conquista, um fazer-se livre do espírito e, portanto, mesmo ao modo de sua idealidade, ela não se encontra dada já desde o primeiro momento da constituição da subjetividade do espírito. Contudo, o que podemos observar como um fato digno de nota é que no final da “Antropologia” Hegel se refere à liberdade do espírito enquanto idealidade, enquanto idealização de suas determinações naturais corpóreas exteriores: “A determinação essencial [do espírito, enquanto alma] é a *libertação*, que o homem por meio do hábito adquire, das sensações enquanto é afetado por elas” (E, v. 3, § 410; o colchete é meu). E ainda: “A alma é *livre* delas [das sensações corpóreas], enquanto delas não se interessa nem se ocupa” (E, v. 3, § 410; o colchete é meu)⁴⁸. Segundo Quelquejeu, pela primeira vez no curso do “Espírito

liberdade do espírito subjetivo, para que eu possa demonstrar como o momento da vontade, juntamente com o pensamento, é aquele que, de fato, segundo Hegel, atualiza de modo mais acabado tal liberdade.

⁴⁸ São várias as passagens no momento do hábito em que Hegel se refere à liberdade conquistada pela alma, na medida em que ela idealiza suas determinações sensitivas exteriores. “É que enquanto, especialmente na simples sensação, afeta-me de modo contingente ora isto, ora aquilo, e nessa sensação (...) a alma está submersa ainda em seu conteúdo; perde-se nele a alma, não sente o seu Si concreto. Ao contrário, no hábito o homem não se refere à sua sensação, representação, desejo etc., contingentes, singulares, mas a si mesmo, a

Subjetivo” aparece a palavra “liberdade”⁴⁹. E de fato, no parágrafo 410 da “Antropologia”, onde Hegel trata da alma habituada, ele grifa o termo “liberdade”, como podemos notar – o que pode indicar o fato de Hegel querer nos chamar a atenção para a *emergência* da liberdade do espírito, tal como Quelquejeu sugere.

A consideração sobre o hábito, todavia, é o último momento (*Moment*) da “Antropologia” e consiste na passagem⁵⁰ para a consciência – que se encontra na “Fenomenologia do Espírito”, segunda parte do “Espírito Subjetivo”. Desse modo, a liberdade que encontramos na alma habituada é apenas uma *condição* para que o espírito aceda à consciência⁵¹. Ademais, a liberdade do hábito não é a liberdade desenvolvida do espírito, pela qual ele suspende as determinações da natureza e se relaciona mediatamente com ela de uma forma especulativa, como vimos no tópico anterior. De outro modo, ainda encontra-se, de certa maneira, dependente da natureza. Assim, o momento do hábito é somente, afirma Quelquejeu, o início da liberdade do espírito (Quelquejeu, 1972, p. 96).

O momento da consciência (“Fenomenologia do Espírito”) no “Espírito Subjetivo” é o momento em que o espírito é para si ou mediatizado; é o nível da particularidade, da diferença (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387). Trata-se do grau pelo qual o espírito começa a constituir a sua subjetividade mais complexamente e que há, portanto, a suspensão da natureza e o estabelecimento de sua posição ideal (eu = eu) frente à exterioridade natural (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 413). Entretanto, não há uma plena liberdade alcançada pelo espírito no momento da “consciência” pois, afirma Hegel, a suspensão operada pelo eu em relação à natureza ocorre apenas como uma suspensão formal, vazia e imediata⁵². Contudo, a liberdade abstrata da “consciência” é suspensa e integrada no nível da “autoconsciência”, ainda no interior da “Fenomenologia”, onde o que é objeto para o eu

uma maneira universal de agir que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou própria: e justamente por isso aparece como livre” (E, v. 3, § 410, adendo). A partir do hábito, podemos afirmar, o espírito, enquanto alma, não é mais simplesmente “espírito-natureza”, ou seja, não é mais imediatamente ligada ao mundo natural, dado que aqui ocorre o primeiro passo decisivo pelo qual o espírito suspende a naturalidade e o que prevalece, portanto, é sua identidade interior.

⁴⁹ Cf. QUELQUEJEU, B. *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris : Éditions du Seuil, 1972, p. 96. As traduções desta obra daqui por diante serão de minha autoria.

⁵⁰ Na passagem do nível da alma para o nível da consciência Hegel afirma: “A alma, chegando ao sentimento dessa limitação de seu poder, reflete-se sobre si mesma e projeta fora de si a corporeidade como algo que lhe é estranho. Por essa reflexão sobre si o espírito completa sua libertação da forma do ser, dá a si mesmo a forma da essência, e se torna o Eu” (E, v. 3, § 412).

⁵¹ “Essa subjugação da corporeidade constitui a condição do libertar-se da alma, de seu aceder à consciência objetiva” (E, v. 3, § 410).

⁵² “O Eu certo de si mesmo é assim, no começo, ainda o *subjetivo* totalmente *simples*, a *liberdade* totalmente *abstrata*, a *completamente indeterminada idealidade* ou negatividade de toda limitação” (E, v. 3, § 413, adendo).

é ele próprio e há, portanto, uma auto-relação subjetiva mediada e não uma imediata auto-referência do eu que se põe frente à naturalidade. Hegel afirma: “*Na expressão Eu = Eu se exprime o princípio da absoluta razão e liberdade. A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve à forma do Eu = Eu, que eu reconheça tudo como o meu, como Eu; e que apreenda cada objeto como um membro no sistema que sou eu mesmo*” (E, v. 3, § 424, adendo; o grifo é meu). No entanto, tal relação não se encontra de início no momento da “autoconsciência”, mas, antes, surge apenas no acabamento deste nível do espírito. Assim, ocorre que o desenvolvimento imanente da autoconsciência passa primeiro pela figura do desejo (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 426 à § 429), pela famosa dialética do senhor e do escravo⁵³ (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 430 à § 435) – onde o outro do eu é outro eu e por isso há aqui o começo do processo do reconhecimento e onde há a presença do elemento da intersubjetividade. E, finalmente, atinge-se o momento (*Moment*) da “autoconsciência universal”, no qual há a realização da liberdade mediada, como passagem para o momento do espírito enquanto tal (CF. HEGEL, E, v. 3, § 436; § 437)⁵⁴.

A consciência-de-si universal é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: *cada um desses Si tem como livre singularidade absoluta autonomia*, mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-si universal, e é objetivo, *e tem a universalidade real como reciprocidade, de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre*; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre (E, v. 3, § 436).

A liberdade conquistada pela autoconsciência universal significa um reconhecimento da liberdade do outro enquanto outro eu e, em contrapartida, um reconhecimento de si mesmo como livre por meio do reconhecimento do outro. A fórmula não é mais, desta feita, “eu = eu”, mas “eu = outro eu = eu”. Há uma reciprocidade, uma unidade (reconhecimento) na diferença (alteridade) e, por isso, uma efetivação da liberdade como universalidade mediada, como liberdade intersubjetiva. Segundo Pinkard, a “autoconsciência universal”, enquanto momento da “Fenomenologia”, corresponde a um tipo de auto-entendimento do que nós somos enquanto agentes históricos e coletivos, e não a uma concepção metafísica da consciência de si, que trata sobre a auto-relação formal do eu com o objeto que lhe é externo⁵⁵. Para ele, a filosofia prática de Hegel é uma filosofia

⁵³ Para ver uma boa análise da dialética do senhor e do escravo ver HIPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

⁵⁴ Refiro-me aqui ao desenvolvimento conceitual da “Fenomenologia do Espírito” da *Enciclopédia*, contudo, pode-se achar, em níveis mais elaborados, desenvolvimento similar na *Fenomenologia do Espírito* de 1807.

⁵⁵ Cf. PINKARD, T. “*Self-Understanding and Self-Realizing Spirit in Hegelian Ethical Theory*”. In: *Philosophical Topics*. University of Arkansas Press. v. 1, n. 2, p. 71 – 98, 1991.

não-metafísica e, por isso, o seu ponto de partida não é a posição ideal do sujeito, mas o auto-entendimento do mesmo enquanto auto-conhecimento histórico e social, que tem o mundo ético como sua pressuposição e, ainda, como fruto de sua auto-realização livre.

O ponto importante, para Hegel, é observar que a autoconsciência universal não denota alguma entidade metafísica permanecendo atrás de uma aparência (como ocorre com a noção kantiana de autoconsciência, que sintetiza a experiência), mas, antes, um tipo de auto-entendimento reflexivo, articulado nas categorias de uma língua particular e de uma comunidade (Pinkard, 1991, p. 83; a tradução é minha; o grifo é meu).

De fato, a tematização de Hegel da “Fenomenologia do Espírito” na *Enciclopédia* – que é também a obra à qual Pinkard se refere –, termina com a autoconsciência universal que, além de ser a verdade dos momentos anteriores da consciência, é “*a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial, da família, da pátria, do Estado*” (E, v. 3, § 436; o grifo é meu). Sob esta perspectiva, tem sentido a afirmação de Pinkard de que a forma da autoconsciência universal é, na verdade, uma forma de auto-entendimento concreto, que possui o mundo ético da liberdade como sua pressuposição, referência, conteúdo e auto-realização (Cf. PINKARD, 1991, p. 84). No entanto, o que temos de ponderar e observar, ademais, é que a autoconsciência universal da “Fenomenologia” – apesar de possuir a forma da liberdade concreta e coletiva – não consiste ainda, todavia, na liberdade do espírito plenamente realizada como mundo ético e objetivo da cultura. Desse modo, o auto-entendimento concreto da autoconsciência universal – de que fala Pinkard – consiste apenas na *forma* da consciência, que é subjacente à totalidade do mundo ético, e não ainda na realização deste mundo⁵⁶. As considerações de Hegel sobre liberdade e auto-realização do espírito em seu sistema enciclopédico não culminam no momento (*Moment*) da autoconsciência universal da “Fenomenologia”. O espírito, de outro modo, para chegar à realização ética e concreta de sua liberdade – no “Espírito Objetivo” – tem, antes, de passar pelo espírito subjetivo propriamente dito enquanto verdade da consciência, e também da alma. Portanto, a autoconsciência universal consiste na passagem e no ponto de partida para o espírito subjetivo da “Psicologia” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 437).

⁵⁶ Veremos, no entanto, no capítulo 3 que o pressuposto inevitável da constituição do nível da “Vida Ética”, tratada por Hegel no “Espírito Objetivo” (*Filosofia do Direito*) é, de fato a forma da autoconsciência universal que provém do reconhecimento recíproco dos sujeitos.

O terreno da “Psicologia” é, afirma Hegel, o terreno da razão, ou da idéia (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 440). Por conseguinte, deve-se supor que o espírito subjetivo é a idéia lógica concretamente realizada, a idéia na forma da realidade⁵⁷. A idéia consiste na unidade do conceito subjetivo e da objetividade e, portanto, isso significa que o espírito subjetivo da “Psicologia” abarca toda a objetividade a si, toda a alteridade e “Possui a segurança de que no mundo encontrará a si mesmo, de que o mundo deve ser amistoso para com ele” (E, v. 3, § 440). A unidade especulativa do espírito subjetivo, a razão, consiste, de um lado, na pura forma infinita da subjetividade do espírito finalmente constituída como saber e, de outro, no objeto mesmo como subsumido à subjetividade, como completamente idealizado e idêntico ao espírito. Portanto, o espírito subjetivo, como idéia, é o puro ser racional, aquele que não encontra oposição a si; Hegel chega a dizer: é o eterno, o bem aventurado, o santo (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 441, adendo). Tal situação consiste precisamente na plena liberdade da subjetividade ideal constituída do espírito, onde finalmente ocorre a realização do conceito do espírito como livre⁵⁸. O nível do espírito propriamente dito, portanto, no interior do percurso do “Espírito Subjetivo”, é aquele que suspende os níveis anteriores da alma e da consciência por elevar o conceito de liberdade ideal a uma plena realização. O espírito da “Psicologia” nega a unilateralidade imediata da alma (que era livre apenas em si) e a mediação particularizada e contraditória da consciência, que não conseguia abarcar o objeto concretamente como sua própria realização (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 440, adendo). Segundo Quelquejeu, desse modo, o terreno do espírito não pode ser definido segundo uma relação de alteridade, tal como o era o nível da autoconsciência (Cf. QUELQUEJEU, 1972, p. 152). De outro modo, o espírito é

⁵⁷ Segundo Hegel, a idéia lógica pode ser concebida como razão – o que, segundo ele, significa que deve ser concebida como a unidade “do sujeito e do objeto, unidade do ideal e do real, do finito e do infinito, da alma e do corpo” (E, v. 1, § 214). Ou seja, deve ser concebida como aquela possibilidade (subjetiva) que encerra em si mesma sua realidade (objetiva) e sua efetivação e, portanto, que não pode ser pensada sem a sua existência. Assim, devemos ter claro que idéia, para Hegel, não quer dizer tão somente uma vã possibilidade conceitual que possuo em minha mente, ou mesmo uma meta que desejo alcançar, mas, sim, a unidade efetiva da subjetividade conceitual com sua objetivação, com sua existência na realidade. Nesta perspectiva, segundo Hegel, é que devemos entender a realidade do espírito, que busca unificar sua subjetividade com o mundo objetivo; entretanto isso, claro, sob o viés da Filosofia da Realidade, que possui a *Lógica* como seu pano de fundo, como a “filosofia primeira”.

⁵⁸ Como vimos no tópico anterior – sobre a relação entre a manifestação livre do espírito e a natureza – o outro do espírito subjetivo é o mundo natural, de modo que a exterioridade da natureza é, para ele, o que há de objetivo. Assim, quando Hegel nos diz aqui na “Psicologia” que o espírito é a idéia lógica realizada, significa que, neste nível, o espírito suspendeu a natureza; negou-a, de modo que não é mais dependente dela, todavia, relaciona-se com ela mediatamente, por isso é a unidade especulativa da subjetividade com a objetividade, pois agora é a subjetividade espiritual-natural livremente constituída. O conceito do espírito é, propriamente, a unidade especulativa e holística do ideal com o natural (E, v. 3, § 381) e atualiza-se na “Psicologia”. Por outro lado, no momento da “Antropologia” havia ainda uma ligação imediata com a natureza e na “Fenomenologia” uma contradição com a mesma.

o absolutamente livre justamente porque “não se relaciona senão a si, às suas próprias determinações. Seu regime específico, neste sentido, é aquele da *autarquia*” (Quelquejeu, 1972, p. 152).

A liberdade plena da subjetividade do espírito consiste, entretanto, apenas na *forma* infinita de realização de si. Isso significa que, inicialmente, o espírito (como em todos os níveis anteriores) possui tão só a imediatidade de efetivação de seu conceito: é somente a “identidade formal do subjetivo e do objetivo” (E, v. 3, § 440, adendo; § 441). Tal imediatidade configura a finitude da manifestação inicial da espiritualidade subjetiva – finitude esta que é suspendida, contudo, pelo progredir do espírito em vista da efetivação de si mesmo como subjetivamente livre (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 441; § 442). Ademais, o que Hegel quer deixar claro é que a finitude presente no nível do espírito propriamente dito é de um tipo mais elevado do que a presente nos níveis anteriores da alma e da consciência. Pois, apesar de na “Psicologia” o espírito iniciar sua manifestação da liberdade subjetiva de um modo ainda imediato, é precisamente neste terreno que ele, entretanto, alcança a forma subjetiva perfeita da atualização e afirmação da mesma. Assim, a tarefa própria dos momentos internos ao grau da “Psicologia” (pensamento e vontade) é produzir a liberdade espiritual do sujeito, suspendendo tanto a finitude dos níveis antecedentes, quanto sua imediatidade inicial enquanto espírito mesmo.

Pensamento e vontade, portanto, põem na realidade o que o espírito é segundo seu conceito, ou em si e imediatamente, ou seja, atualizam o conceito do espírito subjetivo. Como o conceito e a existência própria do espírito é a razão, ou saber absoluto, o espírito subjetivo tem a tarefa de saber de si mesmo como o puramente racional, ou seja, tem de tornar para si a infinita racionalidade⁵⁹. Desse modo, o espírito subjetivo, a fim de realizar sua essência, manifesta-se como aquele que se sabe e, nisso, se auto-constitui como sujeito para si, afirmando-se como subjetividade livre. Além disso, no entanto, o espírito produz-se como objetividade, ou seja, dá uma existência concreta para sua liberdade racional. Estas duas atividades constituem, com efeito, primeiro, a atividade teórica do espírito, pela qual ele torna-se sujeito para si livre, realidade infinita racional e, segundo, atividade

⁵⁹ “Pondo-se a *razão* objetiva, puramente infinita, como seu *conceito* [o conceito do espírito], então a realidade é o *saber*, ou a *inteligência*, ou tomando-se o *saber* como o conceito, então sua realidade é essa *razão* e a realização do saber consiste em apropriar-se dela. A finitude do espírito, portanto, consiste em que o saber não captou o ser-em-si e para-si de sua razão, ou, igualmente, que essa razão não se levou à plena manifestação no saber” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 441; o colchete é meu).

prática, pela qual seu saber de si transforma-se em liberdade concreta e objetiva. Segundo Quelquejeu, a descrição de Hegel do conceito do espírito como razão, como saber absoluto de si mesmo, “porta em germe a unificação da razão prática e da razão teórica” (Quelquejeu, 1972, p. 154). Isso porque, segundo ele, o fato de o conceito do espírito ser a razão, significa que sua atualização deve ser tanto subjetiva (pensamento), quanto objetiva (produto da atividade prática da vontade), pois a razão é precisamente a unidade do aspecto subjetivo e objetivo do espírito (Cf. QUELQUEJEU, 1972, p. 154, 155). Desse modo, para Hegel, o espírito desenvolve-se como pensamento e como vontade. O primeiro como atividade subjetiva de subsumir formalmente o dado exterior natural a si pondo-se como idealidade racional e livre, e a segunda como atividade de objetivação de sua essência livre.

O progredir do espírito é *desenvolvimento* [Entwicklung], enquanto sua existência – o *saber* – tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é, o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e, nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é abstrato ou formal, a meta do espírito é produzir a implementação objetiva, e assim, ao mesmo tempo, a liberdade de seu saber (E, v. 3, § 442; o grifo é meu; o colchete é meu).

O que se pode depreender de todo este caminho percorrido do “Espírito Subjetivo”, que tem sua culminação na “Psicologia”, é que o espírito, para Hegel, possui um fim (*Zweck*) último, que é aquele de se auto-afirmar como subjetividade livre auto-constituída que suspendeu idealmente as determinações exteriores da natureza, integrando-as de um modo mediado consigo. Assim, temos claro que as atividades do espírito não podem ser concebidas como faculdades exteriores umas às outras, mas sim em íntima interconexão especulativa em vista de uma finalidade interna última (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 442). As passagens do início da “Psicologia” retomam, de algum modo, em um argumento circular, as considerações de Hegel da Introdução do “Espírito Subjetivo”, que vimos no começo deste tópico. Isso porque, para Hegel, é na “Psicologia” efetivamente – e não na “Antropologia” ou na “Fenomenologia” – que o espírito concretiza seu significado interno presente em si desde o começo de seu desenvolvimento. É nela que ele realiza e atualiza sua essência livre como sujeito, por meio do pensar e do agir, que são as atividades que negam e englobam todas as atividades anímicas e fenomenológicas anteriores. Desse modo, Hegel antecipa, em níveis conceituais, a essência da subjetividade na Introdução do “Espírito Subjetivo” para então demonstrar, por sua caminhada própria, que o espírito é aquele que se auto-produz como sujeito livre e autônomo derradeiramente na “Psicologia”

(Cf. HEGEL, E, v. 3, § 379). Em conformidade com isso, Hegel não poderia conceber o pensamento e a vontade senão em estreita vinculação especulativa; como aqueles momentos que, reciprocamente, atualizam derradeiramente a finalidade interna de liberdade contida na trajetória do conceito do espírito.

Por conseguinte, em relação ao meu objeto próprio de investigação – o conceito de vontade – podemos observar que esta constitui, juntamente com o pensamento, a atividade do espírito pela qual este se realiza como forma infinita, como “liberdade absolutamente sem oposição”, tal como Hegel o define nos primeiros parágrafos da “Psicologia” (Cf. HEGEL, § 440; § 441). A vontade, na filosofia de Hegel, é, desse modo, essencialmente livre e carrega em sua manifestação a liberdade essencial da subjetividade do espírito. Por isso podemos afirmar – como sugere o título desta seção – que vontade e liberdade são dois termos intimamente relacionados. À luz de todas estas considerações, portanto, torna-se mais clara para nós a afirmação de Hegel do parágrafo 4 da *Filosofia do Direito*: “Ora, a vontade é livre, a ponto de que a liberdade constitui sua substância e sua destinação”. Esta frase, sem dúvida, como afirmamos atrás⁶⁰, pressupõe desenvolvimentos conceituais anteriores, que dizem respeito, precisamente, ao “Espírito Subjetivo”. Assim, por meio da análise do percurso da auto-produção da liberdade do espírito, pudemos observar que a atividade da vontade apenas aparece no último nível de manifestação da subjetividade e que isso significa justamente que a vontade, juntamente com o pensamento, afirma sobremaneira a liberdade do espírito subjetivo e é, portanto, plenamente livre. Daí a afirmação de Hegel mais à frente no próprio parágrafo 4: “A liberdade é, com efeito, uma determinação fundamental da vontade, como o peso é uma determinação fundamental do corpo. (...). Uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, e a liberdade não é real senão enquanto vontade, enquanto sujeito” (FD, § 4, adendo).

No que se segue, devemos considerar, além disso, em que sentido a vontade afirma a liberdade do espírito, em outras palavras, de que maneira sua manifestação de liberdade ocorre ao lado da liberdade do pensamento e se distingue desta. Tal análise nos ajudará a esclarecer a segunda afirmação que estamos a investigar, a saber, que a vontade livre constitui o ponto de partida e o domínio do Direito (Cf. HEGEL, FD, § 4).

⁶⁰ Ver páginas 18-20.

1.1.2.2 A inter-relação entre vontade e pensamento

Hegel afirma que somente na “Psicologia” o espírito torna-se sujeito para si mesmo (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387). Isso significa que, para ele, a constituição da subjetividade só se consuma por meio do pensar e do querer. Sabemos que na “Fenomenologia” o espírito torna-se eu, consciência, ou seja, interioridade subjetiva ideal frente ao mundo exterior. Contudo, neste nível, o espírito encontra-se apenas no modo da relação contraditória com seu outro e, portanto, apenas reflete-se como eu particular (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387; § 413; § 443). Dessa forma, o verdadeiro conceito do eu, para Hegel, é o conceito do espírito, que não se encontra fundamentalmente separado da objetividade da natureza e que, aliás, mantém uma relação mediada e especulativa com a mesma, sendo, pois, a idealidade subjetiva universal e racional. Por isso Hegel afirma que “Enquanto não se pode dizer bem da consciência que tem tendência [*Trieb*], pois tem imediatamente o objeto, o espírito ao contrário deve ser apreendido como tendência por ser essencialmente atividade [*Tätigkeit*]” (E, v. 3, § 443; o grifo é meu; o colchete é meu). É como sujeito essencialmente ativo, por conseguinte, que Hegel irá compreender o espírito e sua relação com a objetividade natural. Esta determinidade, todavia, como sabemos, desdobra-se na “Psicologia” em duas atividades, a do pensar e a do querer; e é por elas: 1º) que o espírito suspenderá a oposição primeira entre si mesmo e a objetividade da natureza, determinando-se, desse modo, como sujeito livre auto-mediado, o que Hegel chama de “espírito livre”⁶¹, de maneira que 2º) é pela atuação conjunta de ambas as atividades que o espírito livre, por fim, empreenderá ativamente a efetivação de sua subjetividade livre na objetividade do mundo, afirmando-se como fundamento do domínio Direito – o que ocorrerá no limiar da passagem para o “Espírito Objetivo”, como veremos.

Dado este ponto de partida, portanto, Hegel compreende o pensamento e a vontade não como duas existências fixas e imóveis, separadas uma da outra. Antes, consistem em modos (*Weise*) conjuntos pelos quais o espírito se manifesta (*Offenbarung*) subjetivamente e desenvolve sua essência ativa. Sob esta perspectiva, o espírito é tanto

⁶¹ “Os dois modos do espírito são formas da razão; pois tanto no espírito teórico como no espírito prático – embora por caminhos diversos – se produz aquilo em que a razão consiste: uma unidade do subjetivo e do objetivo” (E, v. 3, § 443, adendo). Por esta afirmação, Hegel destaca que pensamento e vontade produzem a unidade da subjetividade do espírito com a objetividade; cada uma por um caminho. Contudo, o que é preciso destacar é que estas atividades atuam paralela e conjuntamente e, ao final, unificam-se de modo a formar o “espírito livre”, que é a unidade do pensamento e vontade e unidade da subjetividade com a objetividade (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 481).

espírito teórico, quanto espírito prático. Ou seja, possui duas maneiras de atuar (*tun*) no mundo, de modo que o pensar e o querer constituem, ambos, versões de sua tendência ativa, de seu impulso (*Trieb*) para tornar-se efetivamente livre como sujeito. Assim, pensamento e vontade, em Hegel, operam paralela e conjuntamente – daí Quelquejeu afirmar que a concepção de Hegel acerca da atividade teórica e prática é uma concepção especulativa. “Na esfera da psicologia hegeliana, a atividade teórica e prática do espírito encontram sua justa evolução, sua articulação recíproca, sua imanência correlativa” (Quelquejeu, 1972, p. 156-157). Segundo este autor, o objetivo de Hegel é suspender o modo de considerar do entendimento, ou seja, a concepção clássica que compreende inteligência e vontade como duas faculdades distintas, que operam separadamente. “Hegel meditou longamente sobre a distinção clássica, escolástica e cartesiana sobre inteligência e vontade: de acordo com a suspensão do regime do entendimento que ele tenta, ele não pode permanecer nesta dicotomia, ruínosa para a vida do espírito” (Quelquejeu, 1972, p. 157).

Mais do que à tradição clássica, contudo, podemos sugerir: é Kant que Hegel tem em mente quando elabora sua concepção especulativa sobre a vida do espírito, que possui a atividade prática e a atividade teórica como correlativas e em íntima atuação conjunta. Kant afirma na Introdução da *Crítica da Razão Prática* que a razão possui dois usos eminentemente distintos e que o uso teórico concerne à faculdade de conhecer, enquanto que o uso prático concerne à faculdade de produzir objetos correspondentes às representações⁶². As duas faculdades da razão em Kant não se misturam, não se realizam conjunta e reciprocamente, mas em terrenos separados. O uso teórico da razão opera no domínio fenomenal, de conhecimento de objetos sensíveis. Enquanto que o uso prático opera no domínio *noumenal*, segundo a possibilidade que a razão pura prática possui de se auto-determinar livremente sem o concurso das leis de causalidade da natureza. Hegel interpreta a concepção kantiana de que a razão pura possui dois usos distintos (um uso prático e um uso teórico) como se o sujeito kantiano fosse dividido, cindido em si mesmo,

⁶² “O uso teórico da razão ocupava-se dos objetos (*Gegenstände*) da simples faculdade de conhecer e uma crítica da mesma, em relação a este uso, dizia justamente respeito à pura faculdade de conhecer, porque esta levantava a suspeita, aliás ulteriormente confirmada, de que com facilidade se transviava para lá de seus limites, entre objetos inacessíveis ou até conceitos mutuamente contraditórios. O caso é já diferente com o uso prático da razão. Neste uso, a razão ocupa-se dos princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não ser suficiente) isto é, de determinar a sua causalidade” (KpV, 2003, p. 55).

em sujeito teórico e sujeito prático. Nesta medida, sua concepção da unidade concreta e especulativa do espírito, vai contra a concepção kantiana, que considera os modos de atuação do sujeito separadamente. É desta maneira que, no parágrafo 4 da Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel certamente se refere a Kant:

No que concerne à relação entre a liberdade e a vontade, é necessário fazer as observações seguintes. O Espírito é o pensamento em geral e o homem se distingue do animal pelo pensamento. *Mas não é necessário imaginar que o homem é de uma parte, um ser que pensa, e de outra, um ser que quer; que em um de seus bolsos há o pensamento e, no outro, a vontade. Isso seria uma representação vazia.* A diferença entre o pensamento e a vontade é somente a diferença entre a atitude prática e a atitude teórica. *Mas não se trata de duas faculdades diferentes*, porque a vontade é uma forma particular do pensamento: o pensamento que se traduz na existência empírica, o pensamento como impulso a se dar uma existência empírica (FD, §4, adendo; o grifo é meu).

Nos parágrafos da “Psicologia”, onde Hegel trata propriamente do espírito livre, se refere explicitamente à filosofia kantiana mais de uma vez (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 444; § 445), sobretudo quando trata da atividade teórica, criticando a filosofia crítica por pôr em questão a possibilidade do conhecimento. Desse modo, afirma que a consideração filosófica, que isola e considera separadamente as atividades do espírito, “se liga à grande questão da época moderna: se é possível conhecimento verdadeiro, isto é, conhecimento da verdade” (E, v. 3, § 445). Assim, parece-me que, de fato, o pano de fundo da concepção especulativa hegeliana sobre os modos de atuar prático e teórico do espírito diz respeito à crítica à filosofia kantiana.

Além disso, o problema, para Hegel, da separação entre a atividade prática e a atividade teórica se relaciona com o problema mais geral da “Psicologia”, que diz respeito à unidade entre a subjetividade do espírito com a objetividade. Ora, para Hegel, como sabemos, a finalidade própria do sujeito espiritual é justamente unificar sua interioridade subjetiva com a objetividade, de modo que possa se afirmar livremente e sem oposição perante o ser natural, ou seja, de modo que possa ser livre com o outro (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 440; § 441; § 442; §443). Por conseguinte, a atividade prática e a atividade teórica do espírito se concentram na consecução desta finalidade e, para isso, cada uma atua ao seu modo, mas conjuntamente, como veremos logo nos parágrafos seguintes. No entanto, Kant, ao considerar o sujeito dividido em si mesmo por duas faculdades essencialmente distintas, não só permanece no engano de conceber a razão como um conjunto exterior de suas faculdades (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 445). Mais do que isso, Kant reafirma sua concepção de que o sujeito é finito e apartado de sua relação com a coisa mesma, com o mundo

objetivamente válido em si. A concepção kantiana acerca do atuar teórico da razão – que sustenta que esta não é capaz de alcançar a verdade em si dos objetos da natureza – constitui, podemos dizer, o grande “calcanhar de Aquiles” da filosofia kantiana, para Hegel. E, assim, tal concepção não permanece adstrita somente nas considerações da *Crítica da Razão Pura*, mas podemos afirmar que persegue e influencia Kant também em suas considerações na *Crítica da Razão Prática*. Desse modo, por mais que Kant venha a afirmar que o uso prático da razão é o ilimitado, o sem barreiras e o único capaz de elevar-se livremente acima das leis naturais fenomenais (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 57), para Hegel, isso não salva o dualismo presente no uso teórico da razão – entre pensamento e verdade objetiva. Isso porque, conforme Hegel, o uso prático da razão em Kant permanece na oposição antinômica do sujeito em relação à objetividade natural⁶³ e, conseqüentemente, na oposição do sujeito prático *noumenal* em relação à realização de si no mundo objetivo, uma vez que o ideal subjetivo da vontade kantiana conserva-se sempre como mera possibilidade, apenas como uma meta subjetiva a se alcançar que toma a forma do simples “dever-ser” (*Sollen*) (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 234; E, v. 3, § 415; CI, 1968, p. 719)⁶⁴. Portanto, Hegel não só critica Kant por considerar o sujeito dividido em teórico e prático, mas – ao tratar da atividade do pensamento e da vontade – se refere criticamente à filosofia kantiana por esta permanecer na consideração de um sujeito teórico e prático finitos, separados radicalmente da coisa mesma, da objetividade e da natureza.

É assim que, em sua abordagem especulativa, rompendo com o ponto de vista de Kant, Hegel afirma: 1º) que o espírito é sujeito essencialmente ativo e uno; 2º) que se constitui como sujeito prático e também como sujeito teórico de modo inseparável e imanente e 3º) que estas duas modalidades de sua atuação operam conjuntamente em vistas da afirmação da subjetividade livre do espírito em relação mediada com a objetividade do mundo e com a natureza.

Nesta medida, Hegel considera o pensamento como aquela atividade própria do espírito pela qual este, ativamente, racionaliza o objeto dado sensivelmente, transforma a exterioridade material da natureza em uma forma interiorizada (*Erinnerten*), por meio da

⁶³ A separação da atividade prática da vontade em relação à naturalidade na filosofia prática de Kant, será central para a minha tematização sobre a concepção de vontade livre em Hegel, como veremos no segundo capítulo. Pois, para Hegel, a atuação prática do espírito livre não se estabelece além da natureza, mas com ela – muito diferentemente da concepção kantiana

⁶⁴ Veremos melhor esta crítica de Hegel ao “dever-ser” da filosofia prática de Kant no segundo capítulo, na análise sobre o livre arbítrio como momento finito da liberdade da vontade.

seqüência dialética de múltiplos momentos (intuição, representação e pensar) – momentos estes que se encontram, em última instância, submetidos ao conceito do conhecer. Desse modo, a finalidade específica do pensamento, enquanto inteligência, é produzir o conhecimento racional e verdadeiro do objeto. É unificar, de modo especulativo e mediado, por meio de sua atividade de idealização, a subjetividade da inteligência com a verdade da objetividade natural (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 443; § 444; § 445). A vontade, de outro modo, toma o ponto de partida oposto. Ela não procura preencher a subjetividade do espírito com a forma racionalizada do objeto. Antes, o querer procura concretizar na exterioridade seus fins e interesses subjetivos, dando-lhes a forma da verdade objetiva em si e para si e marcando o mundo com o sinal da subjetividade livre do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 443; § 444; § 469). Com efeito, estas atividades do espírito, apesar de possuírem papéis específicos em vista de suas finalidades comuns, se interpenetram, chegando mesmo a confundirem-se. É assim que Hegel afirma que “a vontade contém em si o elemento teórico, em outras palavras, a vontade se determina. Esta determinação é, antes de tudo, alguma coisa de interior: o que eu quero, eu o represento, é um objeto para mim”. Além disso, “Inversamente, não é possível ter uma atitude teórica ou pensar, se não se tem vontade, porque, quando nós pensamos, nós somos igualmente ativos” (FD, § 4, adendo)⁶⁵.

Finalmente, será a atuação conjunta e recíproca de ambas as atividades que definirá a realização máxima de liberdade ideal que o espírito atinge no curso do “Espírito Subjetivo”. Assim, o pensamento, por um lado, completa o impulso de objetivação da vontade, por meio da atividade de interiorização do conceito no que tange às finalidades subjetivas do querer. E, por outro lado, a vontade completa a idealidade simplesmente interior do pensamento, objetivando no mundo o espírito. Esta atuação recíproca, enfim, circunscreve o “espírito livre”, unidade especulativa do espírito teórico com o espírito prático e unidade mediada da subjetividade ideal com a objetividade da natureza.

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 suprassumiu o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático rotineiro. (...) Essa determinação universal, a vontade a tem como seu objeto e meta enquanto ela se pensa, sabe esse conceito seu, é vontade enquanto livre inteligência (E, v. 3, § 481; o grifo é meu).

⁶⁵ Segundo Quelquejeu, esta unidade inseparável e imanente entre a atividade teórica e prática do espírito, que afirma Hegel, é uma retomada da concepção aristotélica tratada na *Ética a Nicômaco*: “A decisão é intelecto desejante, ou desejo refletido – e este princípio é o homem” (ARISTOTÉLES, *Ética a Nicômaco*; APUD QUELQUEJEU, 1972, p. 157-158).

Antes de concluirmos esta consideração sobre a reciprocidade de ambas as modalidades do espírito, convém fazer ainda uma pequena discussão sobre a relação entre o pensar e o querer, problematizando a visão de Hösle a este respeito. Pois o esclarecimento desta problemática, de certo modo, pode nos auxiliar em nossa discussão posterior sobre a relação entre pensamento e vontade no processo de estabelecimento da infinitude da vontade livre, que é o objeto do terceiro capítulo desta Dissertação.

Segundo Hösle, a consideração hegeliana sobre as atividades prática e teórica do espírito não é, entretanto, coerente ao longo de suas obras, tampouco na própria *Enciclopédia* de 1830. Ele sustenta que há um problema de fundo na consideração hegeliana sobre as atividades do espírito, pois afirma que ora Hegel concebe a atividade prática como superior à atividade teórica, ora afirma o contrário (Cf. HÖSLE, 2007, p. 434-436). De acordo com Hösle, na *Enciclopédia* de 1827 e na própria *Enciclopédia* de 1830, Hegel afirma a superioridade do espírito teórico em relação ao prático. Nesta perspectiva, para Hegel, o pensamento seria a atividade livre por excelência do sujeito espiritual, uma vez que não possui barreiras exteriores, mas é a pura infinidade da palavra pensada. No entanto, continua Hösle, em outras obras, Hegel afirma que o espírito prático consistiria na atividade pela qual efetivamente a liberdade se realiza. Tais obras são a *Propedêutica Filosófica*, na “Enciclopédia Filosófica para a Classe Superior” (1808), e as *Preleções sobre a Filosofia da Religião* de 1824, que são, no entanto, obras não publicadas em vida. Conclui Hösle que “a concepção hegeliana da relação entre espírito teórico e espírito prático é contraditória” (Hösle, 2007, p. 434).

No entanto, esta leitura de Hösle não me parece considerar o verdadeiro significado do que Hegel entende pela relação especulativa entre atividade teórica e prática do espírito. Baseando-nos na *Enciclopédia* de 1830⁶⁶ – que consiste na última versão da *Enciclopédia* elaborada por Hegel para publicação – observamos que, de fato, Hegel afirma que o pensamento, e não a vontade, deve ser considerado como aquela atividade ilimitada e infinita⁶⁷. Mas, devemos nos perguntar: qual o significado desta afirmação?

⁶⁶ Na *Enciclopédia* de 1817, Hegel não discorre sobre uma possível “superioridade” de uma modalidade do espírito em relação à outra.

⁶⁷ “Deve-se declarar não menos fora de verdade, acerca da diferença do teórico e prático acima discutida, a distinção segundo a qual a inteligência seria o *limitado*. É a vontade que pode ser declarada, de modo

Como ela se relaciona com o sentido do conjunto das afirmações de Hegel acerca da vida especulativa do espírito? O que Hegel parece ter em vista precisamente com esta passagem é criticar a noção kantiana, segundo a qual, o pensar é limitado pela experiência sensível e que, movendo-se dialeticamente, não produz conhecimento verdadeiro. Para Kant, como vimos, é a vontade que consiste na faculdade ilimitada da razão. Mas, segundo Hegel, de outro modo, o pensamento é pura liberdade ilimitada, pois subsume toda a materialidade da natureza sob seu atuar conceitual idealizante, que alcança a verdade em si e para si dos objetos e, por isso, o pensamento, propriamente, sabe a verdade da objetividade externa (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381; § 443; § 444; E, v. 1, § 21; § 24). Disso não se segue, entretanto, que a vontade não seja também livre e infinita segundo seu conceito na perspectiva hegeliana. Pois, para Hegel, não é questão de comparar e medir ambas as “faculdades” da razão, elegendo uma como a superior, mas, sim, de considerá-las em sua relação especulativa. Assim, o querer, juntamente com o pensamento, encerra de modo completo a liberdade infinita e ilimitada do espírito, pois o espírito pensante também possui um aspecto de finitude, tanto porque primeiramente lida com a matéria sensível, quanto porque permanece apenas na forma da interioridade, da liberdade ideal. Portanto, deve objetivar suas determinações interiores para ser efetivamente livre e, desse modo, precisa da atuação conjunta da vontade. Por outro lado, a limitação e finitude que sofre a vontade constituem apenas um momento de seu conceito e tal limitação é, contudo, suspendida pela atividade verdadeiramente racional do querer, que passa a possuir a objetividade como seu fruto e lugar de sua perfeita realização sendo, pois, vontade infinita e racional⁶⁸. Portanto, Hegel, como afirma Höslle, não se divide e contradiz ao considerar qual seria a atividade mais elevada do espírito. Ao contrário, para ele, isso não é questão – o que é questão é saber de que modo pensamento e vontade atuam conjunta e reciprocamente (como vimos ao longo deste tópico) a fim de realizar a efetivação da liberdade do espírito e suspender a finitude inicial própria a ambas as atividades. Somente

totalmente inverso, como o limitado, porque entra em luta com a matéria exterior que opõe resistência, com a singularidade excludente do efetivo; e ao mesmo tempo tem, contraposta a si, outra vontade humana, enquanto a inteligência, como tal, na sua exteriorização só avança até a *palavra*, essa fugaz realização evanescente, que se produz em um elemento sem resistência, e é totalmente *ideal*” (E, v. 3, § 444, adendo).

⁶⁸ “A vontade em si e para si é *verdadeiramente infinita*, porque ela é para ela mesma seu próprio objeto e, por conseguinte, *este não é algo de outro ou uma limitação para ela, mas, neste objeto, a vontade, ao contrário, efetuou um retorno a si mesma*” (FD, § 22; o grifo é meu). Para chegar a este estágio, a vontade antes passa por formas finitas de realização. Suas formas finitas (vontade natural e livre arbítrio) serão analisadas por mim no segundo capítulo; e a suspensão desta finitude e estabelecimento de sua infinitude racional – que só ocorre com o concurso do pensamento – analisarei no terceiro capítulo.

conjuntamente considerados é que podemos falar em infinitude no âmbito do “Espírito Subjetivo” e também no âmbito do “Espírito Objetivo”.

Por conseguinte, o melhor conceito para elucidar esta questão é o conceito de “espírito livre” que abordamos acima, que consiste na culminação dos esforços recíprocos da atitude prática e teórica e que – somente ele – realiza completa e infinitamente a liberdade do espírito considerado subjetivamente. No entanto, Hegel ressalta que tal realização abarca apenas a idéia em si, o conceito subjetivo e ideal do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 482). O que quer dizer que este deve, além disso, tornar-se idéia para si, fazer-se *espírito objetivo*.

Quando a certeza da razão, a unidade do subjetivo e do objetivo, não é mais formal, mas antes preenchida; quando, pois, a idéia forma o único conteúdo do espírito – *então o espírito subjetivo atinge sua meta e passa a ser o espírito objetivo*. Este sabe sua liberdade, conhece que sua subjetividade constitui, em sua verdade, a própria objetividade absoluta, e não se apreende simplesmente em si mesmo como idéia, mas se produz como um mundo, exteriormente presente, da liberdade (E, v. 3, § 444, adendo; o grifo é meu).

Com efeito, quando Hegel nos fala que o espírito da “Psicologia” é a razão, a idéia perfeitamente realizada⁶⁹, está dizendo, entretanto, que, neste nível, o *Geist* – como unidade de pensamento e vontade – concluiu o modo de sua subjetivação (*Subjektivierung*), afirmando-se infinitamente como subjetividade livre ideal em plena unidade mediada com seu outro objetivo que é, para ele, a natureza. Contudo, além disso, cabe ainda ao espírito realizar esta “idéia em si”, ou “idéia subjetiva” na exterioridade mundana, construir um mundo objetivo com a marca de sua idéia livre subjetiva. E esta efetivação da unidade racional e ideal do espírito livre na objetividade é feita pela vontade livre enquanto inteligência pensante, que possui a determinação de concretizar os desígnios subjetivos do espírito na objetividade (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 443; § 444). Por isso a vontade, juntamente com o pensamento, além de atualizar maximamente a essência do espírito, que é a liberdade, no modo da subjetividade – situando-se, pois, no “Espírito Subjetivo” –, possui, por outro lado, a atividade finalista⁷⁰ peculiar de realizar o conceito

⁶⁹ Ver página 37.

⁷⁰ Atividade finalista significa toda atividade que se funda na consecução de uma finalidade, de um objetivo, de um *télos* – daí a expressão sinônima “atividade teleológica”. Segundo Mora, o termo “teleologia” foi empregado primeiramente por Wolff, “com o fim de expressar o modo da explicação baseado em causas finais, diferentemente do modo de explicação baseado em causas eficientes” (Cf. MORA, J, F. Dicionário de Filosofia. Volume I e II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975; a tradução é minha, p. 767). Contudo, apesar do termo ser moderno, a idéia é antiga e remonta à Aristóteles, com seu conceito de causa final e com

do espírito no novo mundo espiritual, “de modo que este mundo seja como um mundo determinado por aquela vontade” (E, v. 3, § 484) – o que a liga ao âmbito da tematização de Hegel do “Espírito Objetivo”⁷¹. É por isso que o conceito de vontade encontra-se no último momento do percurso do “Espírito Subjetivo” e no limiar de passagem para o “Espírito Objetivo”. O que explica, além disso, a afirmação de Hegel feita no parágrafo 4 da Introdução da *Filosofia do Direito* que “De uma maneira geral, o direito faz parte do domínio do espírito, mas, no seio mesmo do espírito, *ele tem mais precisamente seu lugar e seu ponto de partida na vontade*” (FD, § 4; o grifo é meu). Este novo mundo objetivo implantado pela vontade configurar-se-á, por conseguinte, como o novo *habitat* do espírito, como natureza que fora transformada pela idealidade e manifestação ativa da espiritualidade e, assim, *é a segunda natureza do espírito*. Portanto a afirmação hegeliana, segundo a qual, a vontade é o princípio e o fundamento do mundo do Direito quer dizer algo mais do que simplesmente a afirmação de que a vontade é uma base estática, um fundamento passivo do mundo coletivo, que apenas assegura, pelo consentimento do querer, o mundo intersubjetivo do Direito. A colocação do mundo pela vontade, de que Hegel fala, é a *práxis* da vontade livre, é a contínua ação teleológica de pôr e assegurar este mundo objetivo de um modo criativo. É, portanto, neste sentido que devemos interpretar a afirmação de Hegel do parágrafo 4 da Introdução do “Direito”, de modo que concluimos, em partes, o primeiro passo do argumento deste capítulo – elucidar o parágrafo 4 da “Introdução” à luz do “Espírito Subjetivo”. Doravante, para elucidarmos os conceitos essenciais sobre a vontade livre expostos nos demais parágrafos da Introdução da *Filosofia do Direito* – que é o objetivo deste capítulo – cabe ainda mostrar como a vontade define-se e configura-se como atividade teleológica produtora do mundo livre, produtora da idéia da liberdade. No entanto, devo elucidar, antes de tudo, que a atividade finalista da vontade possui um duplo aspecto, cada qual situado em um nível de abordagem do conceito do querer, um no nível subjetivo e outro no nível objetivo.

sua análise sobre os processos na *Física*. No que tange às atividades humanas, o conceito significa a atividade consciente que os homens praticam com vistas a concretizar determinado desígnio, ou fim subjetivo. Portanto, neste sentido, a atividade finalista humana, ou teleológica, busca alcançar um produto final conscientemente admitido.

⁷¹ Ver o esclarecimento que fiz na Introdução deste tópico, mostrando o duplo nível de análise do conceito de vontade livre na filosofia de Hegel, um nível subjetivo e um nível objetivo; ver página 30.

1.2 A passagem para o mundo objetivo do espírito: a teleologia da idéia da vontade

A partir de todas as considerações feitas na seção anterior sobre espírito, vontade livre e natureza, e sobre a atuação da vontade em sua interconexão com o pensamento, ficou-nos claro, afinal, que a tarefa do querer é pôr o mundo objetivo, produzir o mundo do Direito de acordo com sua atividade finalista – o que iremos em seguida analisar mais pormenorizadamente. Com efeito, pudemos também apontar para o fato de que, ao produzir o mundo objetivo, a vontade o produz teleologicamente como uma segunda natureza, como o novo *habitat* do espírito, que se estabelece como o mundo da liberdade acima das leis causais naturais que regiam o âmbito da *Filosofia da Natureza*. Além disso, como vimos igualmente, a vontade livre e o pensamento constituem, conjuntamente, a *idéia subjetiva do espírito*, que Hegel chama de “espírito livre”. Isso significa que ambas as atividades espirituais unificam-se com a objetividade natural de um modo mediado e especulativo, afirmando sobremaneira a liberdade positiva da subjetividade do espírito, pois é a natureza que constitui o outro do “Espírito Subjetivo” com o qual ele deve se relacionar para se auto-afirmar (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381; § 387). Desse modo, podemos afirmar: 1º) que pelo fato de a vontade, juntamente com o pensamento, consistir no momento do espírito pelo qual este se unifica mediatamente com a natureza, configurando-se, portanto, como a idéia subjetiva do espírito; significa 2º) que é a vontade pensante que possui a capacidade ativa de implementar livremente a esfera da segunda natureza espiritual, uma vez que é o modo (*Weise*) prático de manifestação objetiva do espírito e, além disso, dado que já subsumiu a naturalidade primitiva aos seus desígnios racionais, constitui-se como o ponto de passagem para o estabelecimento do novo mundo livre do espírito. Disso tudo, podemos depreender: 3º) que a vontade livre pensante pode configurar uma unidade especulativa entre liberdade e natureza e que, ademais, esta sua configuração subjetiva será a base e o ponto de partida da atividade teleológica de implementação da segunda natureza do espírito de que Hegel nos fala no parágrafo 4 da Introdução da *Filosofia do Direito*.

Assim, com base nestas asserções, devemos observar doravante, como o querer livre põe teleologicamente o mundo do Direito como uma segunda natureza carregando,

todavia, em seu interior, as determinações naturais que suspendeu da exterioridade pela atividade idealizante do pensamento. Em outras palavras, devemos pesquisar em que medida, na atividade livre finalista da vontade de concretizar a subjetividade do espírito na objetividade, subsiste ainda determinações provindas da naturalidade externa. Esta constitui a grande questão que buscarei investigar no decorrer desta Dissertação, concentrando-me no modo como a vontade livre relaciona-se com seus conteúdos volitivos imediatos provindos da natureza e como, mesmo assim, possui, entretanto, uma atividade teleológica livre de busca de realização do espírito na objetividade⁷².

Para resolvermos esta questão passo a passo no decorrer de todo este texto, deverei me focar sobre as diversas maneiras, ou sobre os diversos níveis, de objetivação (*Objektivierung*) do querer livre na realidade mundana e sobre a relação de cada uma destas maneiras de objetivação da vontade com as determinações da natureza. Por isso irei focar meus estudos nesta Dissertação sobretudo na Introdução da *Filosofia do Direito*, pois é aí, propriamente, que Hegel trata da relação da subjetividade da vontade com a objetividade do mundo do espírito. No entanto, antes de abordar tal problemática, penso ser importante mostrar primeiro, de uma forma geral, como o conceito de vontade se constitui nas considerações de Hegel do “Espírito Subjetivo”. Pois, antes de mais nada, suponho ser necessário investigar como a vontade livre se auto-estabelece como um momento da subjetividade ideal do *Geist*. Isso significa analisar o modo da *subjetivação* do conceito de vontade. Dito de outro modo, isso significa investigar como a vontade, se auto-afirma subjetivamente, configurando, pois, o aspecto da subjetividade ideal e interior do *Geist* pelo qual este se relaciona com o mundo de um modo prático em geral, através das sensações, dos desejos, dos desígnios subjetivos etc. Para seguir a linha de argumentação que estou propondo, a saber, que há uma relação permanente e basilar entre a liberdade do espírito e a natureza, centrar-me-ei no problema da ligação da vontade – considerada sob o viés do “Espírito Subjetivo” – com os objetos que ela encontra na natureza.

⁷² É importante ressaltar que meu objeto não se centra sobre a configuração do mundo objetivo do Direito como uma segunda natureza, observando, por exemplo, como o momento da natureza, primitivamente considerado, permanece neste novo mundo espiritual. Mas, sim, em pesquisar sobretudo *como a vontade, ao produzir este mundo por sua atividade finalista livre, carrega, ainda sim, determinações naturais em seu interior*, uma vez que, como vimos, o espírito provém da natureza e, ao buscar afirmar sua liberdade objetivamente pela vontade, conserva todavia uma ligação com a naturalidade, como o seu outro. Dito de outro modo, meu objeto é investigar *como a vontade realiza a tarefa de produzir o mundo do espírito, sua segunda natureza*, buscando sustentar a hipótese de que não é a ligação da liberdade da vontade com a natureza que define o aspecto finito de querer, pois que esta ligação é constitutiva do próprio conceito de vontade. Donde se segue que em toda forma de atividade volitiva livre o querer mantém certa relação com a natureza.

Conseqüentemente, observarei como ela os transforma em conteúdos volitivos, em desígnios subjetivos a serem concretizados para que se auto-affirme como vontade livre, configurando, enfim, a subjetividade do espírito. Assim, com base nesta análise, buscarei evidenciar que a finalidade primeira, fundamental e permanente da vontade no processo de sua subjetivação (*Subjektivierung*) é satisfazer, por meio de sua atividade consciente, seus desejos e impulsos naturais na busca pelo *gozo* – gozo este que se constituirá, então, como um momento imprescindível no processo de constituição de sua subjetividade livre. Além disso, o que buscarei sustentar é que este processo de subjetivação da vontade livre se dá por meio de uma atividade teleológica do querer; atividade esta, entretanto que não circunscreve a atividade da vontade de pôr o mundo do Direito (FD, § 4). Mas sim, sua atividade de se auto-affirmar subjetivamente, sendo, pois, outro tipo de teleologia, ligada ao nível de análise do “Espírito Subjetivo”.

Baseio esta minha abordagem sobre a vontade, e sua fundamental relação teleológica com a natureza, no parágrafo 469 do “Espírito Subjetivo” da *Enciclopédia*, onde Hegel inicia o momento do “Espírito Prático”, logo após sua consideração sobre o “Espírito Teórico” e o pensamento. Vejamos.

Ora a vontade, inversamente [ao pensamento], vem a dar na objetivação de sua interioridade, ainda afetada pela forma da subjetividade. Temos, contudo aqui, na esfera do espírito subjetivo, de seguir essa produção-da-exterioridade [*Äusserlichmachung*] somente até o ponto em que a inteligência querente se torna espírito objetivo, isto é, *até onde o produto da vontade deixa de ser o gozo e começa a ser fato e ação* (E, v. 3, § 469; o primeiro colchete é meu).

Baseando-nos nesta passagem, portanto, notamos que, para Hegel, toda atividade volitiva possui um produto (*Produkt*) – seja subjetivo, como o gozo (*Gemuss*), seja objetivo, como fim de uma ação (*Handlung*) concreta. O que pode significar que toda atividade (*Tätigkeit*) da vontade (seja tratada no âmbito do “Espírito Subjetivo”, seja tratada na esfera do “Espírito Objetivo”) é uma atividade adequada a fins, que almeja a concretização de um objetivo estabelecido conscientemente no interior de si mesma. Logo, como Hegel nos diz na passagem acima, a atividade finalista de exteriorização de si da vontade e de produção do mundo objetivo (“Espírito Objetivo”), onde o querer atua (*tun*) e age (*handeln*), é precedida por outra finalidade. Assim, antes de exteriorizar sua essência, objetivando-se no mundo do espírito, a vontade encarna a atividade teleológica de auto-produção, afirmação e sustentação de si mesma, centrada apenas em sua própria satisfação subjetiva – o que podemos designar, portanto, como o processo de “subjetivação” da

vontade com vistas ao seu gozo próprio, objeto do “Espírito Subjetivo”. Não obstante, na consideração desta tendência (*Trieb*) subjetiva do querer, Hegel não fala propriamente de uma atividade finalista, tal como se refere ao tratar da atividade do querer de pôr o mundo do espírito objetivo (E, v. 3, § 483; § 484; FD, § 8; § 9; § 28). Todavia, fala de um “dever-ser” (*Sollen*) da vontade que visa apenas seu próprio gozo e, portanto, podemos depreender que se trata de um tipo mais simples e mesmo incipiente da atividade finalista da vontade. Se quisermos considerar a vontade em sua relação mediada e teleológica com o mundo do espírito – que é o tema da *Filosofia do Direito* –, centrando-nos sobre o modo como ela se relaciona com as determinações provindas da natureza, devemos evidenciar alguns pontos. Tais pontos são: 1º) esta relação pressupõe uma relação finalista mais básica e primitiva, que é a que a vontade subjetiva estabelece consigo mesma no modo de sua relação primária com a natureza, e 2º) esta finalidade estará, portanto, presente como fundamento de seu modo posterior de objetivação (*Objektivierung*).

Conseqüentemente, na presente seção tratarei primeiramente da consideração de Hegel sobre a auto-volição do querer, que tem a forma de um dever-ser (*Sollen*) subjetivo, que não visa a exteriorização da vontade no mundo objetivo, mas, sim, a constituição e reafirmação de sua subjetividade, que se estabelece por meio de um processo de fruição egoísta. Para tanto, me concentrarei nos parágrafos concernentes ao “Espírito Prático”, situado dentro do “Espírito Subjetivo” da *Enciclopédia* (§ 469 - § 480), tentando discutir com a análise de Quelquejeu sobre o tema. Em um segundo momento, considerarei precisamente a atividade finalista da vontade como ação (*Handlung*) de pôr o mundo do direito, e em que sentido configura-se este “pôr”. Em outras palavras, considerarei como Hegel trata a ação da vontade de objetivação e exteriorização de si mesma na passagem para o “Espírito Objetivo” e como esta atividade significa a unificação do lado subjetivo da vontade com a objetividade e a conseqüente implementação do espírito em idéia do Direito (FD, § 28). Somente com base em toda esta problemática é que estaremos então em condições de, no segundo e terceiros capítulos, analisar de que modo a vontade atualizará sua liberdade no mundo objetivo carregando suas determinações naturais, ao abordarmos suas expressões reais, primeiramente finitas (vontade natural e livre arbítrio) e posteriormente infinita – o que constitui precisamente o objeto da presente Dissertação.

1.2.1 A fruição (*Genuss*) da vontade como um modo de teleologia subjetiva

Devemos entender, antes de tudo, que Hegel, ao tratar do gozo da vontade no “Espírito Subjetivo”, trata-o apenas sob o ponto de vista da relação da vontade consigo mesma, ou seja, da auto-volição do querer que busca sua mera satisfação egoísta (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 471; § 472). Desse modo, estamos aqui ainda apenas no nível da consideração subjetiva da vontade, de maneira que o que constitui seu outro, seu objeto, é somente a natureza, e não o mundo objetivo do espírito⁷³. Assim, não importa-nos ainda considerar como a vontade busca satisfazer-se em meio ao mundo objetivo de cultura em que vive, mas apenas como busca satisfazer-se subjetivamente, se auto-constituindo, por conseguinte, como vontade, como momento da subjetividade do espírito. Por isso, no “Espírito Subjetivo”, podemos dizer que se trata do processo de subjetivação da vontade, onde o sujeito se auto-constitui e se sabe como sujeito volitivo. No “Espírito Objetivo”, de outro modo, se trata – uma vez já constituída subjetivamente a vontade – de investigarmos a objetivação da essência livre do espírito, ou seja, de investigarmos o processo de exteriorização da liberdade da vontade e da produção do mundo objetivo. Assim, neste nível de tematização – além de considerar o problema da efetivação da liberdade – importa a Hegel considerar como a fruição subjetiva da vontade objetiva-se no mundo. O que ocorre tanto pela atividade da vontade natural – onde o querer, por meio de suas sensações imediatas, põe o “Direito Abstrato” (Cf. HEGEL, FD, § 10) – quanto pela atividade do livre arbítrio e da vontade infinita que, apesar de abarcarem uma determinação mais complexa da liberdade, ainda guardam, em seu interior, desejo de satisfação. No “Espírito Prático” do “Espírito Subjetivo”, de outro modo, as figuras da vontade tomam o nome de “sentimento prático” (§ 471; § 472), “paixões” e “tendências” (§ 473; § 474; § 475). E, nestas figuras, Hegel analisa a maneira como a vontade conclui-se consigo mesma, se auto-identificando subjetivamente pela satisfação, constituindo-se, enfim, como idéia subjetiva da vontade – unidade de sua subjetividade intencional com a natureza exterior que subsumiu a si.

⁷³ É importante destacar que apenas no nível da tematização filosófica é que a vontade no “Espírito Subjetivo” ainda não se relaciona com o mundo do Direito, que é o mundo do espírito, tratado no “Espírito Objetivo”. Isso porque é muito claro para Hegel que, apesar de tratar tematicamente primeiro da constituição da subjetividade do *Geist* e, em um segundo momento apenas, abordar o tema do mundo objetivo produzido pela vontade livre do espírito, deve estar já pressuposto “para nós”, segundo ele, que a objetividade mundana é implícita neste processo de auto-constituição subjetiva do espírito, tema do “Espírito Subjetivo” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387).

No entanto, o desenvolvimento da constituição subjetiva da vontade, por meio da relação desta com a naturalidade no “Espírito Subjetivo”, progride a ponto de a vontade suspender as sensações, os sentimentos e as paixões e unificar-se com o pensamento. Desse modo, o querer determina-se de uma maneira universal e necessária e, conseqüentemente, passa para o âmbito da objetivação do espírito – tal como vimos no tópico anterior (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 481). Por isso, no “Espírito Prático”, Hegel afirma que a vontade possui um “duplo dever-ser”: o de satisfazer-se subjetivamente, concluindo-se consigo mesma e o de suspender sua auto-volição prazerosa e auto-afirmativa, se auto-determinando, enfim, objetivamente pelo pensamento (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 470). De acordo com Quelquejeu, por conseguinte, “É deste intercruzamento e da combinação destes dois movimentos – [movimento] *efetuator* para o primeiro [dever-ser da vontade] e *realizador* para o segundo – que resulta uma verdadeira filosofia especulativa do querer” (Quelquejeu, 1972, p. 178; o grifo é meu; o colchete é meu). O que há de propriamente especulativo neste ponto que Quelquejeu ressalta, portanto, é o fato de Hegel, ao considerar o duplo dever-ser da vontade subjetiva, referir-se à objetivação do conceito de vontade, à sua ação (*Handlung*) de pôr o mundo do espírito, como uma finalidade que se desenvolve imanentemente de sua primeira e mais básica finalidade. Desse modo, não há uma cisão entre o processo de subjetivação da vontade (situado no “Espírito Subjetivo”) e o processo da vontade subjetiva pensante de transpor-se para o mundo objetivo (o que ocorrerá segundo três diferentes níveis e formas de atuação prática no “Espírito Objetivo”). Antes, ocorre uma unidade integrada entre ambas as atividades, uma vez que, mesmo com o concurso do pensamento, a vontade livre buscará em todos os níveis de sua concretização, no “Espírito Objetivo”, realizar-se satisfatoriamente procurando pela concretização subjetiva de seu gozo na objetividade mundana. Do que se segue, então, que a atividade de busca pela satisfação subjetiva da vontade – designada por mim como aquilo que constitui sua “teleologia subjetiva” – é subsumida em seu processo posterior de objetivação.

Mas, antes de analisarmos como se dá o processo de subjetivação e auto-constituição da vontade livre pelo gozo, devemos ponderar: em que sentido podemos falar aqui de teleologia da vontade, tal como propus na introdução deste tópico? Como podemos tratar o dever-ser subjetivo da vontade, de que fala Hegel no parágrafo 470 a que me referi acima, como um modo próprio de teleologia, ou seja, como uma atividade adequada a fins? Tentemos a seguir, portanto, delinear em que medida podemos falar de uma teleologia

subjetiva da vontade aqui no âmbito do “Espírito Subjetivo”. E, ainda, tentar circunscrever como tal teleologia, que visa a fruição subjetiva da vontade, é importante para o seu processo de auto-afirmação e auto-constituição que se dá por mediação da natureza⁷⁴.

Para Quelquejeu, o que há de propriamente inesperado à primeira vista no texto do “Espírito Prático” e na consideração sobre o gozo é justamente o fato de Hegel falar aqui de dever-ser (*Sollen*). Isso porque, afirma este autor, o dever-ser é um tema investigado por Hegel em sua filosofia moral (particularmente na seção “Moralidade” da *Filosofia do Direito*) concentrando-se na crítica à moralidade kantiana. Portanto, para Quelquejeu, o modo mais próprio do *Sollen* na filosofia hegeliana é como dever no sentido moral do termo, no sentido de obrigação (Cf. QUELQUEJEU, 1972, p. 178). Assim, tendo como ponto de apoio de sua análise do *Sollen* a consideração hegeliana sobre a obrigação moral (dever), Quelquejeu afirma que o dever-ser abordado por Hegel no “Espírito Prático”, é de um tipo ontológico, “onto-genético”, e que pode ser considerado como pré-moral, fundamento do dever moral tratado na *Filosofia do Direito*⁷⁵. Entretanto, devemos ressaltar que a forma do *Sollen* diz respeito não tão-somente ao problema do ponto de vista moral da filosofia kantiana, que para Hegel, permanece apenas na unilateralidade do dever-ser (Cf. HEGEL, FD, § 135). Mais do que isso, diz respeito, ao problema metafísico da inadequação estrutural lógica entre ser (*sein*) e dever-ser, entre a constituição do ser e sua destinação⁷⁶.

Assim, na *Lógica* – tanto na *Lógica da Enciclopédia*, quanto na *Ciência da Lógica* –, Hegel trata o problema do dever-ser na “Doutrina do Ser”, em sua tematização sobre o limite (*Grenze*) relativo às coisas finitas. O dever-ser se constitui, para Hegel, como o momento lógico pelo qual a finitude do ser (de algo) ultrapassa positivamente seu

⁷⁴ Tentarei circunscrever na seqüência o que seria esta atividade teleológica da vontade considerada subjetivamente, sem me ater ainda às discussões próprias sobre o conceito de teleologia enquanto tal, que Hegel elabora na *Lógica*. Apenas basta por ora que tenhamos em mente, como aponte na nota⁷⁰, que teleologia significa, em geral, uma atividade consciente adequada a fins (*Zweck*).

⁷⁵ “Este itinerário [o itinerário do processo de satisfação da vontade], é de alguma maneira a pré-história conceitual do dever ético, [por isso] o termo *Sollen* aparece aqui. É notável que Hegel o empregue aqui (...) e o empregue pela primeira vez na psicologia do espírito. *Mas é um Sollen ainda no regime da necessidade de constituição*, que traduz a exigência onto-genética, constitutiva da pessoa livre, livre pela verdadeira liberdade: é um dever [*falloir*] ontológico, pré-moral, fundamento do dever ético. *A obrigação moral supõe a vontade e não a constitui, mas a obrigação moral é possível por um querer constituído, porque este querer, ele mesmo, é constituído segundo um dever-ser ontológico, raiz e fundamento do dever moral*” (Quelquejeu, 1972, p. 179; o grifo é meu; os colchetes são meus).

⁷⁶ “O dever-ser representou recentemente um grande papel na filosofia, especialmente em relação com a moralidade e, metafisicamente em geral, também como o conceito último e absoluto da identidade do ser em si ou da relação até si mesmo e da determinação ou do termo” (CL, 1968, p. 119).

limite. Para Hegel, o ser, como ser-aí (*Dasein*), é finito, pois possui a negação (ou o não-ser) em si mesmo; esta negação é o que propriamente constitui seu limite imanente e interno e, conseqüentemente, aquilo que o encerra, determinando-o. “No ser-aí, a negação é ainda imediatamente idêntica ao ser, e esta negação é o que chamamos limite. Algo é o que é em 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). Contudo, o limite não somente constitui a coisa, mas também pertence à sua destinação, ou seja, a negação imanente à coisa, além de determiná-la, encerrando-a, impele-a para além de si mesma, para a negação de sua negação – o que constitui, propriamente, a destinação e realização das coisas finitas em geral. “Se considerarmos agora, mais de perto, o que temos no limite, veremos como contém em si uma contradição, e se mostra assim como dialético. É que o limite, de um lado, constitui a realidade do ser-aí; e de outro lado é sua negação” (E, v. 1, § 92, adendo). É justamente neste duplo papel do limite que entra o momento do dever-ser, como superação da finitude e passagem para o infinito, para a realização do ser-aí no seu outro e com o seu outro (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 93; CL, 1968, p. 118). Na grande *Lógica*, Hegel dedica uma extensa nota (p. 118 - 120) para tratar sobre o dever-ser, referindo-o à discussão sobre a moralidade, mas sobretudo à discussão metafísica acerca do problema dos limites do pensamento e da razão, em uma referência crítica à filosofia teórica kantiana. Portanto, podemos depreender que, para Hegel, o problema do dever-ser não diz respeito tão somente à problemática da obrigação moral, mas, de um modo mais englobante, à destinação tanto das coisas finitas em geral, quanto dos modos finitos do espírito. De modo que o *Sollen* é aquele momento que se encontra empenhado no processo de superar barreiras, seja da ordem da sensibilidade, da ordem da representação, do impulso, do pensamento, do querer e assim por diante. “Mas se uma existência contém o conceito não só como ser em si abstrato, senão como totalidade existente para si, como impulso, como vida, sensação representação, etc., então cumpre a ela mesma, para si, a condição de estar além do limite e de superá-lo” (CL, 1968, p. 120).

Desse modo, no que tange ao processo subjetivo de satisfação e fruição da vontade – que é o tema de nosso presente tópico –, o dever-ser subjetivo não se configura *somente* como uma forma pré-moral, fundante e constituinte do *Sollen* tratado por Hegel na “Moralidade”, como afirma Quelquejeu. Mas, mais do que isso, configura-se como uma determinação formal presente na *finitude* do querer do “Espírito Subjetivo”, finitude esta

referente às primeiras expressões da vontade situada neste nível⁷⁷. Portanto, à luz da tematização hegeliana abordada acima sobre o dever-ser, a finitude e o limite na *Lógica*, podemos afirmar que o dever-ser de que fala Hegel no texto do “Espírito Subjetivo” significa a tentativa da vontade de ultrapassar, por meio de sua teleologia subjetiva e, portanto, por meio de uma finalidade consciente, aquilo que a nega, a limita e a incomoda na exterioridade da natureza. Desta feita, este dever-ser significa o impulso da vontade de negar aquilo que a impede de realizar-se, intentando, pois, constituir-se subjetivamente, se auto-afirmando pelo gozo. Mas, como se manifesta este dever-ser nas diferentes figuras da vontade do espírito subjetivo (sentimento prático, paixões e tendências), antes de unificar-se com o pensamento?

Com efeito, a vontade tratada por Hegel no “Espírito Prático” possui primeiramente a forma da imediatez, o que significa que suas determinações (*Bestimmung*) volitivas (os conteúdos do querer) não são ainda conteúdos desenvolvidos pelo pensar, ou mesmo pela mediação da vida ética. De outro modo, são determinações imanentes que a vontade encontra em sua relação imediata com a natureza. A primeira figura (*Gestalt*) da vontade subjetiva é, para Hegel, o “sentimento prático”, uma vez que este configura a mais primitiva e bruta manifestação da vontade, pois situa-se como passivo, como determinado e constituído por afecções e impressões externas que a vontade desenvolve primariamente (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 472, adendo). O sentimento prático, para Hegel, carrega uma diferenciação marcante entre a carente auto-afirmação interna da vontade e a realidade externa sensível. Tal diferenciação pode configurar, para a vontade, uma barreira (*Grenze*) para a realização de seu prazer volitivo. Por isso:

O sentimento prático contém o *dever-ser*: sua autodeterminação enquanto essente *em si*, referida a uma singularidade *essente*, que só seria como válida em sua conformidade com ela. Porque falta ainda determinação objetiva aos dois lados dessa imediatez, essa relação da *necessidade* [*Bedürfnis*] ao ser-aí, é o sentimento totalmente subjetivo e superficial do *agradável* ou *desagradável* (E, v. 3, § 472).

⁷⁷ Aqui no “Espírito Subjetivo”, Hegel já fala de finitude da vontade que, segundo ele, consiste no fato de o querer encontrar-se limitado pela exterioridade, ou seja, no fato de a exterioridade natural não satisfazer completamente a vontade, mas ser uma barreira para o seu processo de fruição. Entretanto, tenhamos por ora somente isso em mente no que diz respeito à definição da finitude da vontade na filosofia de Hegel. Pois somente no segundo capítulo do presente trabalho vou analisar mais pormenorizadamente em que consiste a finitude da liberdade da vontade considerada segundo o viés de tematização do “Espírito Objetivo”, ou seja, segundo a problemática da concretização da liberdade.

O sentimento prático, portanto, possui a exigência (dever-ser) de que a singularidade essente exterior se conforme com sua interioridade volitiva desejante e carente – esta conformação a que visa constitui precisamente a satisfação, o gozo (*Genuss*). Com efeito, podemos afirmar que esta ânsia que possui o sentimento prático de conformar-se com a exterioridade sensível da natureza constitui o ponto de partida do primeiro processo (sentimental) da auto-afirmação e auto-identidade da vontade consigo mesma. Tal processo ocorrerá por intermédio da consecução satisfatória da vontade com seus objetos naturais. Entretanto, segundo Hegel, este modo de subjetivação da vontade por intermediação da natureza, define-se apenas segundo o princípio do prazer, ou princípio da agradabilidade. O princípio do prazer configura-se como critério do sentimento prático para avaliar se aquilo que recebe por meio de suas afecções lhe é agradável ou não, lhe dá gozo ou desgosto. Assim, a estrutura de subjetivação do sentimento prático – pela qual a vontade volta-se sobre si mesma e se reafirma no gozo – é uma estrutura apenas comparativa, de modo que a intencionalidade volitiva egoísta da vontade não age para produzir seu fim, mas limita-se apenas em comparar suas sensações volitivas imediatas com as coisas externas⁷⁸. É assim que Quelquejeu afirma que a determinação do dever-ser no sentimento prático é apenas “uma unidade originária anterior a toda cisão entre uma exigência afetiva ou prática do sujeito, e uma qualidade axiológica do objeto correlativo” (Quelquejeu, 1972, p. 184). Do que se segue que a fruição situada no momento do sentimento prático é de um nível primário e originário, anterior a toda cisão (Cf. QUELQUEJEU, 1972, p. 184)⁷⁹.

Por conseguinte, apenas como paixões e tendências (*Trieb*) é que a vontade subjetiva define-se de modo mais acabado como uma atividade (*Tätigkeit*) em busca de sua satisfação e de sua auto-afirmação. Neste nível, terá o princípio da agradabilidade como motivação não apenas de seu acordo externo comparativo, mas de sua própria execução. “O dever-ser, encontrado como determinidade imediata na figura precedente [no

⁷⁸ “A vontade que-sente é, pois, o comparar de seu ser-determinado imediato, vindo de fora, com seu ser-determinado posto por sua própria natureza. Já que este último tem a significação daquilo que deve ser, a vontade faz à impressão a exigência de que esteja de acordo com ela” (E, v. 3, § 472, adendo).

⁷⁹ A este respeito pode-se afirmar que também a possibilidade e a realidade da não-fruição, ou do desagradável, encontrada entre o sentimento prático e o ser-aí é de um tipo primário. De onde se depreende que aquilo que não se conforma com as determinações subjetivas do sentimento prático constitui a dor física, o mal – que Quelquejeu chama de “mal sentido” para diferenciá-lo do “mal moral”, como um tipo mais complexo. “A célebre questão da origem do mal no mundo surge do ponto de vista do prático-formal, pelo menos na medida em que se entende por mal antes de tudo, somente o desagradável e a dor. O mal não é outra coisa que a não-conformidade do ser ao dever-ser” (E, v. 3, § 472).

sentimento prático], vai se fazer aqui [nas tendências] *dever-ser real, quer dizer, origem de uma prática, de uma atividade do espírito* para realizar a exigência que ele, antes de tudo, encontrou em si mesmo” (Quelquejeu, 1972, p. 188; o grifo é meu; o colchete é meu). Os conteúdos e determinações das tendências e inclinações (§ 473 - § 475) são os mesmos que os do sentimento prático e, portanto, são naturais e imediatos. Contudo, com a diferença de que neste nível (*Stufen*) são *realizados* pela própria vontade, em seu processo de subjetivação egoísta de afirmação de si pela fruição. Assim, fica-nos muito mais clara a referência de Hegel a um processo teleológico de busca pela satisfação, na medida em que a concretização dos conteúdos volitivos sensíveis é um fim (*Zweck*) buscado e produzido pela própria atividade do querer. “*O sujeito é a atividade da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nesta medida é fim [Zweck] – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo*” (E, v. 3, § 475; o grifo é meu; o colchete é meu). Portanto, podemos falar mais propriamente aqui de uma atividade teleológica da vontade em vistas de seu próprio prazer e auto-afirmação subjetiva. A busca pela fruição, desse modo, apesar de não possuir o aspecto definido que possui a teleologia da vontade no processo de objetivação e exteriorização de si no mundo do espírito – como veremos no tópico a seguir – abarca, contudo, seu dever-ser como um fim a ser buscado e concretizado pela própria vontade. Do que se segue que configura, portanto, o interesse próprio do querer e, além disso, a finalidade mais básica e imprescindível do sujeito de buscar por sua satisfação natural (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 475). Podemos falar, por conseguinte, em relação ao momento das “tendências e inclinações”, que se trata de uma atividade volitiva primária adequada a fins, que busca a afirmação e identificação subjetivas da vontade consigo mesma por intermédio da natureza e que tal atividade é fundamental para a constituição da identidade do sujeito volitivo.

Por conseguinte, como podemos perceber, a tematização de Hegel sobre o conceito de vontade, feita sob o viés do “Espírito Subjetivo”, abarca, de certo modo, uma tematização sobre o processo teleológico do querer, uma vez que a vontade – considerada sob o aspecto de sua auto-constituição subjetiva – busca incessantemente concretizar a finalidade que visa seu gozo próprio. Além disso, o que também podemos observar de importante em nossa abordagem deste tópico é que a natureza possui um papel fundamental no processo de auto-afirmação volitiva do espírito, pois a vontade encontra-se intimamente ligada a objetos naturais que tenta concretizar para sua própria satisfação.

Donde se segue que já podemos atestar, de certo modo, que, para Hegel, espírito e natureza guardam uma relação essencialmente orgânica e que o mundo natural – considerado como a realidade primeira da qual parte do espírito – se faz presente e recorrente na atividade do espírito de afirmação e realização de si.

No entanto, a vontade precisa, ademais, ultrapassar suas determinações egoístas, que visam apenas à sua auto-afirmação subjetiva, e produzir, com a ajuda do pensamento, um mundo de cultura como uma segunda natureza que abarcará sua satisfação no interior de uma comunidade ética. Isso constitui, como vimos no início deste tópico, o segundo aspecto do “dever-ser” presente no “Espírito Subjetivo”. Assim, o que procurarei mostrar posteriormente é como este momento do gozo subjetivo da vontade estará presente nos níveis superiores da análise de Hegel sobre a atividade objetiva livre do querer e como, além disso, o fato da vontade se determinar pelo pensamento não exclui sua busca primária por satisfação⁸⁰.

Passo agora, então, a analisar como se dá o processo teleológico de objetivação da liberdade da vontade no mundo do espírito. A partir de então o presente trabalho se focará sobretudo na análise da Introdução da *Filosofia do Direito*. Pois já abordamos os elementos fundamentais do “Espírito Subjetivo” necessários para compreendermos a atividade livre da vontade no “Espírito Objetivo”, que constitui meu objetivo. A análise deste próximo tópico – sobre a teleologia objetiva do querer – não se centrará, entretanto, sobre os três diferentes modos reais de atuação finalista da vontade que correspondem às três diferentes figuras que Hegel aborda na Introdução da *Filosofia do Direito*, mas somente sobre o aspecto geral e abstrato inerente à atuação teleológica externa da vontade livre.

1.2.2 A atividade finalista da vontade: a implementação do mundo do espírito

Podemos afirmar que a atividade finalista da vontade livre tratada na Introdução da *Filosofia do Direito* segue, em linhas gerais, a estruturação lógica da

⁸⁰ Trataremos sobre a objetivação da satisfação da subjetividade da vontade no interior do mundo cultural intersubjetivo apenas no último tópico da Dissertação, buscando fechar o argumento sobre a relação entre liberdade da vontade, objetivação de sua liberdade, natureza e satisfação.

teleologia externa (finita), tal como abordada por Hegel na *Ciência da Lógica*⁸¹. Assim, podemos, para analisar a forma finita da atividade finalista da vontade livre com vistas à sua objetivação, recorrer ao modelo da finalidade externa da *Lógica*, segundo uma adequação lógico-real. No presente tópico, portanto, buscarei tematizar o que Hegel entende por teleologia da vontade, baseando-me nos parágrafos 8, 9 e também dos parágrafos 25 ao 29 da “Introdução”. Para tanto, procurarei, à luz da *Lógica*, mostrar como a atividade finalista da vontade concretiza a liberdade no mundo objetivo, instaurando, pois, a idéia do Direito, como idéia objetiva da liberdade – sendo esta a questão norteadora de todo este tópico. Além disso, apontarei também para a diferença existente entre os modos finitos e o modo infinito da teleologia, pois este tema nos será de grande valia para avaliar, nos capítulos seguintes, o problema da finitude e infinitude da vontade livre.

Segundo Vries⁸², o tratamento de Hegel sobre a teleologia externa na *Lógica* concebe esta a partir de um modelo que ele define como “modelo intencional” (Cf. VRIES, 1992, p. 55). Isso significa que aquilo que abarca o fim (*Zweck*), e possui o direcionamento próprio para executá-lo, é algo de subjetivo e que sabe de sua intenção. Do que se segue que, para Vries, tal modelo de Hegel exposto na *Lógica* serve para o tratamento das atividades subjetivas intencionais humanas em geral e, particularmente, no que diz respeito à atividade humana de produção de artefatos (Cf. VRIES, 1992, p. 55; p. 57). De fato, na *Lógica*, o fim é empreendido pelo conceito, enquanto *sujeito* lógico (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 204; CL, 1968, p. 652) e Hegel trata de seu movimento teleológico fazendo incursões e adequações à discussão sobre a atividade teleológica humana do trabalho (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 655-660)⁸³. Com base nesta perspectiva presente no texto hegeliano da

⁸¹ Sistemáticamente, a teleologia situa-se na “Objetividade”, no interior da “Doutrina do Conceito” da *Ciência da Lógica* e consiste no último momento da “Objetividade” (depois do “Quimismo” e “Mecanismo”), na passagem para a “Idéia”. Desse modo, cabe precisamente à teleologia do conceito subjetivo, segundo Hegel, empreender a unidade entre a subjetividade do conceito e a objetividade, e estabelecer o nível lógico da idéia (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 647; 662-663; E, v. 1, § 204; §212). A teleologia externa corresponde ao modo finito da teleologia, que tem, com efeito, segundo Hegel, sua verdade na teleologia interna da “vida lógica”. Por isso a teleologia externa da *Lógica* serve apenas para considerarmos a atividade teleológica finita da vontade, e não a infinita.

⁸² VRIES, W. A. de. “*The Dialectic of Teleology*”. In: *Philosophical Topics*. V. 19, N. 2, 1992. p. 51-70. Para analisar o movimento teleológico do conceito a fim de compará-lo com o movimento teleológico da vontade em sua relação com a objetividade do mundo do espírito, me baseio neste artigo de Vries, utilizando traduções de minha autoria para referências.

⁸³ Com efeito, há intérpretes que lêem este texto de Hegel equacionando a descrição hegeliana sobre a finalidade do conceito com a tematização sobre o processo finalista do trabalho A este respeito ver, por exemplo D’HONDT. J. Teleologia e práxis na “Lógica” de Hegel. In: D’HONDT, J. (Org.). *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés editora, 1979. p. 9-38. Neste artigo D’Hondt faz uma análise da teleologia do conceito subjetivo da “Objetividade” da *Ciência da Lógica*, ressaltando que Hegel aborda aí a atividade

Lógica, portanto, é que Vries argumenta que tal descrição teleológica diz respeito a uma matriz finalista intencional geral das atividades humanas, abarcando, entretanto, não somente o trabalhar – que se enquadraria no leque geral do *fazer (das tun)*, da *poiesis*. Mas, afirma Vries, tal modelo abarca toda sorte de atividade humana, inclusive a atuação da vontade que não visa somente à produção de um artefato, *mas sim à produção teleológica de si mesma na exterioridade* – o que consistiria em seu *agir (handeln)*, à sua *práxis*, e o que tematizamos como seu processo de objetivação (*Objektivierung*).

Vries acrescenta ainda que Hegel concebe o sujeito intencional como interno, secreto (*hidden*), potencial (*not fully realized*) e em contraste explícito com aquilo que é externo e objetivo (Cf. VRIES, 1992, p. 56). Baseando-nos nestas considerações, podemos afirmar então que a análise de Hegel sobre a estrutura interna da atividade finalista da vontade livre segue o “modelo intencional” demarcado por Vries. Pois a vontade constitui-se como subjetividade que possui, no interior de si, “a presença de um objeto intencional particular (...) especificamente direcionado para a realidade objetiva” e que busca concretizá-lo externamente, tal como Vries descreve a respeito do sujeito teleológico lógico (Vries, 1992, p. 57). De fato, na Introdução da *Filosofia do Direito*, nos dois primeiros parágrafos onde Hegel se refere à teleologia da vontade (FD, § 8; § 9), particularmente no primeiro, afirma: “Em geral, não é somente no sentido do conteúdo que a vontade é determinada, mas também no sentido da forma. A determinação segundo a forma é o fim e a realização deste fim. *Este é, antes de tudo, alguma coisa que nos é interior, que é subjetivo, mas ele deve tornar-se objetivo, rejeitar a falta da subjetividade*” (FD, § 8, adendo; o grifo é meu).

Tal afirmação nos mostra, além do fato de que a vontade possui, no interior de sua subjetividade, um fim que é intencionado para concretizar-se, e que se constitui,

do sujeito trabalhador que intenciona sua atividade para o fim de produzir objetos. Trata-se, desse modo, segundo ele, de uma análise hegeliana sobre o processo humano do trabalho. “O pensador especulativo esforça-se, sem o conseguir inteiramente, *por se colocar no ponto de vista do homem ativo, o artesão, artifex, que transforma o mundo para melhor se lhe adaptar*” (D’Hondt, 1979, p. 16; o grifo é meu). E ainda: “*Hegel examina o hommo faber no seu processo de ação: pensando no trabalho, ele liga as relações complexas dos fins, dos meios e dos resultados*” (idem, p. 17; o grifo é meu). Ver também SILVA, M.Z.A. *A Teleologia Especulativa de Hegel: Vida Lógica e Vida do Espírito*. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. “Na teleologia nós temos a exposição do processo subjetivo do conceito, *cuja melhor explicitação ocorre através do trabalho humano sobre os materiais da natureza*, fazendo com que estes atuem a favor do homem” (Silva, p. 125, 2006; o grifo é meu). Além disso, é interessante ressaltar também que na *Filosofia da Natureza*, Hegel afirma que o modo próprio da relação prática do espírito com a natureza, como ser exterior, é segundo uma atividade teleológica externa, na qual o homem *trabalha* o mundo natural (Cf. HEGEL, E, v. 2, § 245). Neste último texto, Hegel faz uma referência explícita à teleologia da pequena *Lógica*.

portanto, como finalidade subjetiva – ao modo da intencionalidade lógica do “conceito subjetivo”⁸⁴ – nos revela, ademais, o fato de que a finalidade constitui precisamente a forma (*die Formen*) da vontade livre. Assim, a subjetividade intencional constitui a forma da vontade, que abarca seus fins como conteúdos (*Inhalts*) a serem concretizados. Recorrendo ao “modelo intencional” lógico descrito por Vries, deparamo-nos ainda com a observação de que a forma finalista do fim subjetivo possui dois aspectos. O primeiro refere-se ao aspecto cognitivo, segundo o qual o conteúdo é um conteúdo mental, “com referência objetiva”, no interior da subjetividade (Vries, 1992, p. 56). Isso pode significar que a forma da vontade subjetiva tem consciência de seus fins como conteúdos mentais referidos à objetividade e que são introduzidos em sua universalidade antes indeterminada. Daí Hegel afirmar: “na medida em que a determinidade é a oposição formal do subjetivo e do objetivo, como existência exterior imediata, *é a vontade formal enquanto consciência de si*” (FD, § 8; o grifo é meu). Depreende-se desta afirmação, por conseguinte, o fato de que a forma finalista da vontade insere, no interior de sua indeterminação universal, uma diferença objetiva (um conteúdo como fim), por meio da qual a vontade torna-se consciente de si – daí o valor cognitivo do fim subjetivo que Vries ressalta. Além disso, Vries acrescenta que o fim subjetivo possui, juntamente com seu viés cognitivo, um viés *valorativo*, pois que ele se põe frente à objetividade, determinando-a e qualificando-a como incompleta – donde se segue que decide pôr nela sua marca (Cf. VRIES, 1992, p. 56). É por isso que a vontade livre possui a tarefa de realizar a liberdade no mundo concebido e qualificado por ela como indeterminado e carente de sentido, mundo este que precisa ser mediado por ela para que ela se unifique com ele, enfim, de modo livre (Cf. HEGEL, FD, § 27).

Pela análise destas determinações da forma finalista da vontade, encontramos então como sua característica essencial o fato de que a vontade tem contraposta a si a objetividade. “*Esta vontade formal encontra frente a ela um mundo exterior e, enquanto singularidade retornando para o interior de si na determinidade, ela é o processo que, pela mediação da atividade e de um meio, traduz o fim subjetivo em objetividade*” (FD, § 8; o grifo é meu). Com efeito, tal contraposição é o pano de fundo sobre o qual a vontade livre age em vista da concretização objetiva de seus fins e tal pano de fundo configura-se de um

⁸⁴ “O primeiro, imediato, pôr do fim é, ao mesmo tempo, o pôr um interno, quer dizer, algo determinado como posto e, ao mesmo tempo, é o pressupor um mundo objetivo, que é indiferente a respeito da determinação da finalidade. A subjetividade do fim, contudo, é a absoluta unidade negativa” (CL, 1968, p. 654).

modo contraditório⁸⁵. Assim sendo, há uma dupla posição que exclui mutuamente os termos entre si, mas que, ao mesmo tempo, circunscreve uma interpenetração entre ambas as partes envolvidas: de um lado a vontade subjetiva que possui um fim no interior de si, que almeja ser concretizado exteriormente e, de outro lado, uma realidade exterior isenta de espírito que a vontade encontra e que deve transformar. A suspensão (*Aufhebung*) desta dupla posição, como podemos observar na passagem do parágrafo 8, se consuma pela própria atividade teleológica da vontade, que busca traduzir (*Übersetzung*) seu fim na objetividade, marcando-a com o sinal do espírito e tornando-a uma só consigo. Tal tradução, quando concretizada, produz a idéia do Direito, que significa a unificação da subjetividade da vontade (FD, § 25) com a objetividade mundana (FD, § 26) ou, dito de outro modo, significa a objetivação do querer no mundo (Cf. HEGEL, FD, § 28). Como podemos perceber, este panorama é próprio da caracterização da teleologia objetiva da vontade, que possui a tarefa própria de, juntamente com o pensamento, produzir o mundo do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 482; § 484). O que é muito diferente da teleologia subjetiva do querer que vimos no tópico anterior, e que procurava satisfazer-se e concretizar seus fins apenas subjetivamente, apenas com vistas à reafirmação de si mesmo (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 469).

Contudo, o que temos de destacar, antes mesmo de chegarmos a abordar o escopo deste tópico – a constituição da idéia do Direito pela teleologia objetiva da vontade (FD, § 28) – é que a tradução dos fins volitivos na exterioridade poderá se configurar como insuficiente. Pois, a situação contraditória presente no fundo da atuação teleológica do querer determina, conseqüentemente, como finitas e incompletas: 1º) sua *atividade teleológica* formal de busca por objetivação e 2º) sua *realização objetiva* na exterioridade. É neste ponto, propriamente, que se encontra a razão fundamental de podermos equacionar a atividade finalista da vontade de produção do mundo objetivo com a teleologia externa da *Lógica*. Esta última, para Hegel, constitui o modo finito de manifestação da teleologia em contraste com seu modo verdadeiro e infinito, que é a teleologia interna tratada na “Idéia” (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 204; § 205).

⁸⁵ A contradição, para Hegel, significa aquele modo de relação entre dois termos que envolvem-se em uma mútua negação e exclusão, na qual um termo passa a outro segundo um movimento dialético e que diz respeito ao segundo aspecto presente em toda realidade lógica, como vimos na Introdução deste trabalho. Há, assim, nesta mútua negação, por outro lado, contraditoriamente, uma mútua afirmação e um passar constante de um termo a outro. “A dialética, ao contrário, é este ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento, é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo” (E, v. 1, § 81).

Dessa maneira, na “Teleologia” da *Lógica*, Hegel afirma que há uma contraposição contraditória entre o fim subjetivo do conceito e a objetividade pressuposta e que tal situação constitui a primeira premissa imediata sobre a qual parte a atividade finalista do conceito. Esta primeira premissa ocasiona, por conseguinte, a segunda premissa, ou termo-médio (a atividade teleológica do conceito), e a conclusão da teleologia (a objetivação do fim) como momentos também finitos⁸⁶. Dessa forma, no que tange à atividade finalista da vontade, segundo uma adequação lógico-real, podemos afirmar que sua primeira premissa contraditória desencadeia conseqüências negativas, pois que: 1º) além de determinar a forma (*Formen*) finalista e a atividade da vontade como finitas, pois que a vontade, neste caso, possui a objetividade posta frente a ela como seu limite (*Grenze*), caracteriza também 2º) a realização e a tradução de sua finalidade subjetiva na objetividade – o que constitui a idéia do Direito – também como finita e não absolutamente verdadeira. Assim, no que tange ao primeiro ponto, Hegel, no adendo ao parágrafo 8 da Introdução da *Filosofia do Direito*, afirma que o fim da vontade é aquilo que constitui sua falta (*Mangels*). Isso significa que a forma teleológica do querer, que tem a objetividade pressuposta, a tem como um limite para si e que, portanto, segundo sua própria perspectiva, não é tal como deve ser. A objetividade é, pois, aquilo que falta à vontade, pois não a realiza, não a completa⁸⁷. O querer livre, desse modo, interioriza subjetivamente os aspectos da objetividade que lhe limitam, transformando-os em conteúdos volitivos intencionais que carregam, pois, a marca da finitude e limitação. Tal situação configurará, destarte, uma cisão interior da vontade consigo mesma pela mediação de seus fins.

⁸⁶ Hegel entende a atividade teleológica do conceito segundo a forma de um silogismo. Contudo, não se trata de um silogismo lógico no sentido da Lógica Tradicional, mas sim de uma forma pela qual a atividade finalista possui três termos, ou três momentos (*Moment*), ao modo do silogismo que Hegel trata na “Doutrina do Conceito” e que corresponde à caracterização da subjetividade do conceito: a primeira premissa, o termo médio (ou premissa menor) e a conclusão. “A relação teleológica forma um silogismo, no qual o fim subjetivo está unido com o objeto, que lhe é exterior, por um termo médio que forma a unidade dos dois. Este termo médio é a atividade conforme ao fim, que se apodera imediatamente do objeto como de um meio e o subordina ao fim” (E, v. 1, § 206).

⁸⁷ Lembremos da discussão que fiz sobre o limite, o finito e o dever-ser no tópico anterior sobre a teleologia subjetiva da vontade que buscava somente o gozo. Aqui também há este aspecto de finitude e limitação, segundo o qual, a exterioridade constitui uma barreira para a realização da vontade. No entanto, o processo da destinação da vontade aqui neste âmbito, pelo qual ela busca superar este estado que a obstaculiza, ocorre, diferentemente, segundo a efetivação *objetiva* do dever-ser. Com efeito, naquela altura afirmei que ainda não era lugar de circunscrever e definir o que constitui propriamente a finitude da vontade. De outro modo, porém, o aspecto da finitude e limitação presente no processo objetivo da atividade da vontade, nos será de grande valia para, no capítulo 2, elaborarmos um modelo de interpretação sobre a finitude e infinitude da vontade – tal como propus na Introdução deste trabalho.

É com base neste rompimento interior, que o querer tenta concretizar seus fins na exterioridade, a fim de se auto-realizar por meio deles, objetivando-se. Assim, em relação ao segundo ponto que destaquei acima – que diz respeito à realização finita da vontade na objetividade –, podemos observar que a tentativa do querer de realizar no mundo exterior aquilo que outrora configurava para ele um limite, não atinge êxito e não o contempla satisfatoriamente. Pois o fim objetivamente realizado ainda leva a marca de algo arbitrariamente escolhido, ainda leva a marca da finitude e contradição primordial de que partiu a teleologia externa da vontade. Com efeito, Hegel afirma que se o fim – quando subjetivamente considerado como uma meta – é sintoma da cisão e finitude da vontade, então, objetivamente considerado, do mesmo modo, levará a marca de sua incompletude (Cf. HEGEL, FD, § 9, adendo).

Nesta perspectiva, a fim de respondermos a questão que norteia todo este tópico, podemos questionar: como poderia a vontade pôr o mundo do Direito, uma vez que sua atividade teleológica configura-se finitamente, a exemplo da atividade finalista externa do conceito lógico? E, ainda, dado que também sua objetivação se mostra como insuficiente, como estamos vendo?

Ora, a primeira coisa a observar para elucidarmos esta questão é que, para Hegel, é muito claro que o terreno do Direito é fruto da atuação teleológica da vontade. Além disso, esta atuação produz não somente um mundo objetivo independente do sujeito, mas, produz a idéia efetiva (*Wirklich*) do Direito – unidade intrincada entre a subjetividade da vontade com a imediatidade da existência exterior [*äußerlich Existenz*] (Cf. HEGEL, FD, § 25; § 26)⁸⁸. Com efeito, Hegel afirma que mais do que entender o mundo do espírito

⁸⁸ Nos parágrafos 25 e 26 da “Introdução”, Hegel aborda aquilo que ele concebe como o lado subjetivo e o lado objetivo do conceito de vontade. Cada um destes parágrafos – o 25, abordando o aspecto subjetivo do querer e o 26, seu aspecto objetivo – versa sobre mais de uma modalidade presente em cada um destes lados. Assim, Hegel afirma que a subjetividade da vontade diz respeito tanto à interioridade consciente de si abstrata da mesma (α), quanto às suas figuras finitas e particulares, vontade natural e livre arbítrio, (β), quanto – e é isso que nos interessa na presente tematização – à forma finalista da vontade que intenta concretizar seus fins subjetivos no lado objetivo da realidade (γ) (Cf. HEGEL, FD, § 25). Por outro lado, o parágrafo 26 versa sobre os seguintes sentidos da objetividade (*Objektivität*) do querer: primeiro, o fato de que a objetividade significa a vontade verdadeira segundo o seu conceito, a vontade infinita (α); segundo, aquela vontade que, de certo modo, negligencia sua interioridade afirmativa consciente de si, por exemplo, a vontade da criança, ou a do escravo (β) e, enfim, a objetividade significa aquela “forma unilateral por oposição à determinação subjetiva da vontade” (FD, § 26, γ). Em relação à presente tematização, o que nos importa considerar é que a forma finalista da vontade livre, que age teleologicamente em vista da concretização de seus conteúdos volitivos, busca a unificação entre seu aspecto subjetivo formal (γ) com a objetividade, que é o seu oposto. Hegel nos deixa isso muito claro na seqüência destes parágrafos 25 e 26, ao tematizar, no 27 e 28 da “Introdução”, a idéia da vontade, como fruto deste processo.

como um mundo que tivesse somente a marca da subjetividade em sua existência, devemos entendê-lo como algo de substancial, no qual o fim subjetivo da vontade (FD, § 8) ultrapassa-se a si mesmo, tomando uma caracterização propriamente objetiva e permanecendo como subsumido na objetividade. Assim, a subjetividade e a objetividade da vontade, consideradas em uma unidade especulativa e concreta, constituem a *realidade efetiva* do Direito, como idéia⁸⁹. Vejamos.

A vontade emprega sua atividade para suprimir [*aufheben*] a contradição da subjetividade com a objetividade e para traduzir seus fins subjetivos em fins objetivos permanecendo consigo na objetividade. *Esta atividade se desenvolve além da modalidade formal da consciência (§ 8), na qual a objetividade não é senão a realidade exterior imediata: ela é o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia, desenvolvimento no curso do qual o conceito determina a idéia, primitivamente abstrata, para dela fazer a totalidade do sistema da própria idéia.* Esta totalidade, enquanto realidade substancial, é independente da oposição de um fim puramente subjetivo e de sua realização objetiva e permanece a mesma nestas duas formas (FD, § 28; o grifo é meu; o colchete é meu).

Assim, com base na consideração de Hegel deste parágrafo, fica-nos mais claro que a implementação pela vontade do mundo objetivo do espírito não significa tão somente que o mundo é um produto da vontade, mas que permaneceria de certo modo autônomo em sua existência, constituindo, nesse caso, apenas uma unidade exteriormente agregada entre subjetividade e objetividade da vontade. De modo mais complexo, a atividade da vontade que visa à sua objetivação, se dá, como Hegel diz, ‘além da modalidade formal da consciência (§ 8)’, ou seja, visa uma unidade *efetiva* entre sua subjetividade e sua objetividade que constitui, segundo o filósofo, o conteúdo substancial da idéia. O termo “substancial” (*substantiellen*) nos indica, pois, que este mundo produzido possui uma força tal que é independente da oposição de um desígnio subjetivo da vontade em relação ao mundo, mas é a unidade absoluta e efetiva imanente à relação de subjetividade e objetividade. E é esta unidade intrincada e concreta que, para Hegel,

⁸⁹ A efetividade, para Hegel, é uma categoria lógica tratada na “Doutrina da Essência” da *Lógica*; ela significa a unidade da essência e da existência, do interno e do externo (Cf. HEGEL, E, V. 1, § 142). Ela refere-se, portanto, mais do que à simples realidade (*Realität*) exterior, pois que a efetividade demonstra já a unificação entre a possibilidade interna de uma realidade com sua manifestação externa e, desse modo, chega a significar a realização, a verdade da simples exterioridade da realidade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 142; § 143; § 144). Assim, quando Hegel diz “idéia efetiva” quer dizer a unidade essencial e concreta entre o lado subjetivo (conceito) e o lado objetivo da realidade. Sob esta perspectiva, podemos ler a famosa frase do Prefácio da *Filosofia do Direito*, que afirma “O que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional” (FD, “Prefácio”, p. 55). Nesta asserção, Hegel quer sustentar que a racionalidade não é uma simples idéia subjetiva, mas conceito realizado efetivamente – é assim que devemos entender, então, o que é o Direito: não um dever-ser, tampouco uma positividade isenta de espírito, mas idéia efetiva.

constitui a efetividade do novo mundo do espírito como uma segunda natureza, que é o mundo do Direito.

No entanto, para esclarecermos ainda como pode tal efetividade ser produzida pela teleologia *finita* do querer, devemos acrescentar ademais que a idéia efetiva não é produzida de modo pronto e acabado pela vontade. Diferentemente, é fruto de um desenvolvimento progressivo, que percorre distintas determinações – o que podemos depreender da afirmação de Hegel, segundo a qual, a objetividade ‘é o desenvolvimento (*Entwicklung*) essencial do conteúdo substancial da idéia’ (FD, § 28). Portanto, é deste raciocínio que podemos inferir que a objetivação da vontade como idéia do Direito pode se dar tanto de um modo finito, fruto de sua teleologia externa formal, quanto, por outro lado, fruto de uma teleologia mais elaborada. Esta última, com efeito, não parte da contradição primeira entre a formalidade subjetiva do querer e a objetividade a ele oposta e se dá, desta feita, de um modo infinito. É assim que nos últimos parágrafos da Introdução *da Filosofia do Direito* (§ 29-§ 32), Hegel afirma que *há diversos níveis de objetivação da liberdade da vontade*⁹⁰. Donde podemos sustentar, destarte, que há tantos modos de efetivação da idéia do Direito, quanto há modos teleológicos pelos quais a vontade se objetiva, produzindo, enfim, o mundo do espírito como um *sistema da segunda natureza*⁹¹. Dessa maneira, mesmo a atuação intencional finita da vontade que tematizamos neste tópico produz o mundo objetivo efetivo do espírito, sendo, pois, base e ponto de partida desta realidade⁹².

Assim, Hegel concebe a atividade livre da vontade também como produtora de uma efetividade mais concreta, que abarca não a vontade finita, mas, sim, a liberdade substancial do querer que se vê plenamente integrado com a realidade externa. De modo que a teleologia objetiva da vontade, para Hegel, possui uma significação mais profunda

⁹⁰ “Cada nível do desenvolvimento da Idéia da liberdade possui seu direito próprio, *porque este nível representa a existência empírica da liberdade em uma de suas determinações*” (FD, § 30, anotação; o grifo é meu).

⁹¹ Segundo Kevergan, é no fato de Hegel observar o sistema do Direito como constituído de diversos níveis que se encontra, propriamente, a significação da liberdade como mundo do Direito acima da naturalidade. Pois, somente como um sistema complexo de diversas esferas e de diversos níveis é que a liberdade do *Geist* pode, afirma ele, substituir a necessidade cega da natureza e implantar o terreno da segunda natureza (Cf. KEVERGAN, J-F. *Concept e Realisation du Droit chez Hegel*. In : *Revue des Sciences Philosophiques e Théologiques*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, vol. 80, nº 1, p. 99-112).

⁹² Observaremos no capítulo 2 que as figuras da vontade livre que abarcam modos finitos de manifestação teleológica são a vontade natural e o livre arbítrio. Estas figuras fundam, no curso da problemática própria de toda a *Filosofia do Direito*, respectivamente, o “Direito Abstrato” e a “Moralidade”, que constituem, segundo Hegel, o primeiro, a existência imediata da idéia da liberdade e o segundo, a existência contraditória e cindida da mesma (Cf. HEGEL, FD, § 33).

do que sua definição simplesmente finita e externa. Porque mais do que produzir uma efetividade insuficiente, ao tentar concretizar finitamente seus fins subjetivos na exterioridade, a vontade livre produz o mundo do Direito de modo necessário, como idéia concreta, fruto de sua liberdade em si e para si.

A destinação absoluta ou, se se quer, a tendência absoluta do Espírito livre (§ 21), consiste no fato de que sua liberdade torna-se objeto para ele – o que quer dizer que sua liberdade se torna objetiva tanto no sentido de que ela constitui o sistema racional dele mesmo, quanto no sentido de que seja a realidade imediata (§ 26) – *a fim de ser para si, como Idéia, o que a vontade é em si. O conceito abstrato da Idéia da vontade livre é, em geral, que a vontade livre quer a vontade livre* (FD, § 27; o grifo é meu).

O esclarecimento mais importante depreendido desta passagem é que Hegel afirma que há uma ‘destinação absoluta’ da vontade de plasmar sua liberdade no mundo, de maneira que, assim, ‘a vontade livre quer a vontade livre’. Ora, isso constitui precisamente, como diz Hegel, o conceito abstrato da idéia da vontade livre, a máxima realização possível a que a vontade consegue chegar. Entretanto, tal panorama só será conquistado pelo querer livre no curso de várias tentativas, de vários processos teleológicos finitos, instauradores de ordens objetivas menos substanciais. A partir da leitura desta passagem, podemos observar que a atividade teleológica da vontade pode se configurar também de um modo infinito, como teleologia interna. O que pode significar que a vontade se vê em plena comunhão e integração com a objetividade, de modo que, ao escolher seus fins da exterioridade escolhe a si mesma (sua própria liberdade) e, ainda, ao se concretizar objetivamente, a vontade vê a si mesma no mundo, vê a idéia de sua liberdade efetivada⁹³.

⁹³ Hegel não fala no texto da “Introdução” de teleologia finita e teleologia infinita da vontade, mas, sim, de um modo geral, da finalidade da vontade, de seus fins pertencentes à sua forma e à sua atividade livre (FD, § 8; § 9; § 25; §28). No entanto aqui neste tópico, como disse no início, busco fazer uma adequação lógico-real entre a atividade finalista da vontade com a atividade teleológica do conceito lógico e, ainda, busco mostrar a distinção entre teleologia finita e infinita. Dessa maneira, não comparo somente a atividade finita da vontade com a teleologia externa do conceito, mas também no que tange à abordagem de Hegel sobre a vontade livre infinita e sobre sua objetivação infinita como idéia do direito, faço uma adequação lógico-real afirmando que tal configuração da idéia do direito é fruto de teleologia interna da vontade. Ou seja, esta configuração é produto de uma atividade finalista tal que não pressupõe a cisão entre subjetividade e objetividade, mas sim uma unidade primordial e imanente entre estes dois termos, tal como ocorre com a descrição de Hegel sobre a teleologia interna referente à “vida lógica”, a qual, afirma Hegel, é a verdade da teleologia finita do conceito (Cf. HEGEL, 1968, p. 650). Isso não quer dizer, entretanto, que a atividade teleológica interna da vontade assemelhe-se às funções orgânicas que Hegel descreve na “vida lógica” como manifestação da finalidade interna – que Hegel busca em Aristóteles (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 204). Mas somente que, no caso

Para concluir, podemos ressaltar, com base em toda esta discussão, que o terreno do Direito significa a realidade exterior da existência da liberdade: “Que uma existência empírica em geral seja existência empírica da vontade, *é isto que é o direito. O direito é, portanto, a liberdade em geral, enquanto Idéia*” (FD, § 29). Por conseguinte, a conclusão que obtivemos na seção anterior – quando de nossa análise sobre a relação entre vontade e pensamento – a saber, o fato de que a vontade pensante possui a tarefa peculiar de produzir o mundo do espírito, “de modo que este mundo seja como um mundo determinado por aquela vontade” (E, v. 3, § 484), encontra aqui seu ponto máximo de esclarecimento. Pois acabamos de ver como a atividade teleológica da vontade (mesmo que seja externa e finita, como a atividade teleológica do conceito) produz o mundo do direito por meio de sua objetivação, concretizando a liberdade do *Geist*. “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a forma da necessidade, cuja conexão essencial é o sistema das determinações da liberdade” (E, v. 3, § 484). Assim, teremos elementos suficientes para, nos próximos capítulos, analisar como as diversas figuras da vontade livre (vontade natural, livre arbítrio e vontade livre infinita) atuam e relacionam-se com a objetividade mundana, concretizando então, os desígnios subjetivos da vontade que constituem-se essencialmente como conteúdos naturais.

Para continuar o argumento do capítulo, passo agora então a abordar a estrutura teleológica interna do conceito de vontade, sua forma subjetiva totalizante. Pois este capítulo procura mostrar, além dos pressupostos conceituais presentes no “Espírito Subjetivo”, as determinações abstratas da “Introdução” indispensáveis para entendermos o desenvolvimento real do conceito de vontade livre.

da idéia concreta da vontade livre, há uma correspondência entre fim e meio, tal como ocorre entre as partes de um organismo, e, ainda, uma unidade e conformação entre a subjetividade da liberdade e a objetividade que não são contrapostas, mas integradas organicamente. Veremos melhor como isso se concretiza no capítulo 3, ao tematizarmos a realização da liberdade da vontade segundo a atuação radical do querer que fundamenta a “Vida Ética”.

1.3 As três determinações do conceito de vontade livre: universalidade, particularidade e singularidade

Antes de abordar a forma finalista do conceito de vontade livre, Hegel tematiza, na Introdução da *Filosofia do Direito*, aquilo que ele considera ser a estrutura subjetiva do conceito de vontade: suas determinações de universalidade (FD, § 5), de particularidade (FD, § 6) e de singularidade (FD, § 7). Esta estrutura constitui a interioridade subjetiva da vontade livre que intenta concretizar-se na objetividade. De certo modo, já vimos no tópico anterior como se configura esta estrutura subjetiva, ao observarmos que o querer possui uma forma (*Formen*) finalista e que introduz em seu interior um objeto volitivo intencional, como diz Vries⁹⁴. Todavia, a análise que farei neste tópico procura se centrar sobre uma abordagem diferente, buscando mostrar como a subjetividade da vontade caracteriza-se de um modo complexo, abarcando três determinações no interior de sua totalidade teleológica interna – ao modo do conceito especulativo do conceito lógico. Estas três determinações definem o querer como uma singularidade conceitual concreta, unidade de sua forma universal e autônoma de autodeterminação com seus conteúdos-fins⁹⁵. Como veremos ao final deste tópico, esta configuração conceitual da vontade, definirá a estrutura de todas as suas figurações reais tratadas por Hegel em seguida.

⁹⁴ Ver páginas 63-64.

⁹⁵ Segundo Müller, não é somente a atividade da vontade livre, mais especificamente sua ação (*Handlung*), que deve ser compreendida como teleológica, no sentido de visar um fim. Mas a própria estrutura interna do conceito de vontade deve ser concebida como teleológica, na medida em que a forma da vontade produz imanente e teleologicamente, de sua autodeterminação universal, um fim particular, permanecendo todavia consigo em sua singularidade – do que se segue, afirma Müller, que a forma subjetiva do querer é uma realidade totalizante silogística que abarca em seus momentos estruturais determinações que se interpenetram teleologicamente, tal como o conceito especulativo do conceito (Cf. MÜLLER, M. L. Racionalidade da Ação e Direito da Subjetividade na Filosofia do Direito de Hegel. In: Valério Rohden. (Org.). Racionalidade de Ação. Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS e Instituto Goethe de Porto Alegre, 1992, p. 145 – 164, p. 159, nota 27.). A leitura que Müller faz relacionando o conceito de vontade livre, exposto por Hegel na “Introdução”, ao conceito do conceito lógico e salientando o aspecto profundamente teleológico da estrutura subjetiva conceitual, possui sua razão no fato de que, para Hegel, os três momentos da “Doutrina do Conceito” (“Conceito”, “Juízo” e “Silogismo”) ocorrerem no interior da estrutura especulativa da subjetividade. Esta possui sua verdade no momento do silogismo e que reaparece depois na “Objetividade” sob a forma de “Teleologia”, retomando e integrando os níveis anteriores. Por isso, pode-se compreender as três determinações estruturais do conceito (universalidade, particularidade e singularidade), em sua íntima articulação recíproca e imanente, de um modo silogístico, pois que a forma do silogismo é a verdade da estrutura subjetiva conceitual, por englobar a própria universalidade do conceito e, ainda, a particularidade do juízo (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 181).

No parágrafo 5 da Introdução da *Filosofia do Direito*, ao iniciar sua consideração sobre a estrutura conceitual da vontade, Hegel afirma: “*A vontade contém o elemento da pura indeterminação, ou da pura reflexão do eu em si, no qual se encontram suspensas toda limitação, todo conteúdo dado e determinado, quer ele provenha da natureza, das necessidades, dos desejos (Begierden), dos impulsos (Trieb), ou de qualquer outra origem que seja*” (FD, § 5; o grifo é meu). Esta caracterização corresponde, para Hegel, ao momento da *universalidade* do eu, de sua capacidade de se auto-afirmar e se auto-estabelecer além de toda e qualquer limitação particular que pudesse encerrá-lo. Conseqüentemente, isso significa a forma absoluta de autodeterminação da vontade, ou seja, o fato de a vontade se relacionar consigo mesma de modo universal, baseando-se apenas em sua interioridade ideal⁹⁶.

No entanto, apesar de, neste parágrafo 5, Hegel descrever a forma universal absoluta de autodeterminação da vontade como constitutiva de sua subjetividade especulativa e totalizante, ele, por outro lado, descreve-a também sob uma perspectiva crítica⁹⁷. Nesta medida, Wood afirma que a tese de Hegel da pura possibilidade da liberdade liga-se de maneira crítica ao modo ordinário de se compreender a liberdade que “freqüentemente significa quase a mesma coisa que ‘ausência’ (*without*)” – ausência de impedimentos externos para a consecução da livre determinação do sujeito (Wood, 1995, p. 37). Mais do que uma censura ao modo ordinário de se compreender a liberdade, no entanto, esta tese de Hegel liga-se também criticamente à compreensão kantiana e fichteana sobre a vontade. Para ele, estes últimos tematizam apenas a ‘liberdade negativa ou do entendimento’, concebendo o momento da pura abstração da vontade como o momento por excelência da livre determinação e permanecendo, em suas tematizações, no vazio da liberdade negativa. “A reflexão tem habitualmente o primeiro momento, quer

⁹⁶ A forma universal do espírito constitui, para Hegel, sua determinidade própria em relação à exterioridade da natureza, como vimos no primeiro tópico deste capítulo; tópico 1.1.1. A idealidade (*Idealität*) do espírito, sua interioridade pensante universal como forma infinita, é o mesmo que a manifestação (*Offenbarung*) de sua liberdade, e portanto, de sua capacidade ativa de abstrair-se da exterioridade e da multiplicidade da natureza (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381-§ 384). Esta descrição que faz Hegel nos parágrafos da Introdução do “Espírito Subjetivo” da *Enciclopédia* de certo modo é retomada aqui no parágrafo 5 da *Filosofia do Direito*, quando nos diz que a vontade livre é esta universalidade interior abstraída de toda limitação exterior.

⁹⁷ “Certamente, este aspecto da vontade que nós iremos precisar, esta possibilidade absoluta de me abstrair de toda determinação na qual me encontro ou na qual sou colocado, a fuga frente a todo conteúdo, como se se tratasse de uma limitação, é, antes, no que a vontade se determina ou a possibilidade que, para si, é tida, conforme a representação, pela própria liberdade. *Todavia, esta não é senão a liberdade negativa, ou liberdade do entendimento. É a liberdade do vazio que pode tomar uma figura real e tornar-se paixão*” (FD, § 5, anotação; o grifo é meu).

dizer, o indeterminado, pelo momento supremo e absoluto; ela considera o que é limitado como uma pura negação desta indeterminação” (FD, § 6, adendo).

Todavia, antes de suas críticas à filosofia prática de Kant, algo de válido é notado por Hegel em sua consideração sobre a concepção kantiana do momento da universalidade como pura possibilidade negativa da liberdade da vontade. Tal ponto válido diz respeito ao fato de que, para Hegel, a determinação da universalidade significa aquele elemento que sustenta a autonomia racional e radical do querer. Neste sentido, ainda que Hegel critique o fato de que Kant (e os filósofos do “entendimento” em geral) conceba esta abstração como vazia e, ainda, como o momento por excelência da liberdade, vê, contudo, mérito na abordagem kantiana por considerar a universalidade da vontade como a autoafirmação infinita de sua liberdade. Segundo Hegel, no “Conceito Preliminar” da *Lógica da Enciclopédia*:

Kant reivindicou expressamente para a razão prática o que recusou para a razão teórica: *a livre autodeterminação. É principalmente esse lado da filosofia kantiana que lhe conquistou um grande favor e, certamente, com pleno direito.* (...). Como se notou nos parágrafos precedentes, a razão teórica, para Kant, era simplesmente a faculdade negativa do infinito e, sem conteúdo positivo próprio, devia se limitar a discernir o que há de finito no conhecimento experimental. *Por outro lado, Kant reconhece de um modo expresso a infinidade positiva da razão prática atribuindo à vontade a faculdade de determinar-se ela mesma como vontade universal, quer dizer, pensante. Certamente a vontade possui esta faculdade e é da maior importância saber que o homem só é livre enquanto a possui e a emprega em suas ações; só que com esse reconhecimento ainda não foi respondida a questão sobre o conteúdo da vontade, ou da razão prática.* Se então se diz que o homem deve fazer do bem o conteúdo de sua vontade, logo se retruca a questão do conteúdo, isto é, da determinidade desse conteúdo, e com o simples princípio da concordância da vontade consigo mesma, e também com a exigência de cumprir o dever pelo dever, *assim não se sai do lugar* (E, v. 1, § 54, adendo; o grifo é meu).

Bastante rica é esta longa passagem onde Hegel se refere à filosofia prática de Kant. Como podemos perceber, nela, Hegel tece elogios e críticas à perspectiva kantiana. Concentremo-nos primeiramente nos elogios. Hegel afirma que foi a concepção da livre autodeterminação infinita e universal da vontade que conferiu a Kant reconhecimento, atribuindo à sua filosofia ‘um grande favor’. Assim, conforme Wood, a concepção hegeliana acerca da liberdade da vontade pode ser formulada em termos de uma revisão da concepção kantiana e fichteana sobre a autonomia do querer (Cf. WOOD, 1995, p. 39-40). Isso porque Hegel observa como válida a capacidade infinita da vontade de se autodeterminar baseando-se apenas em sua pura liberdade universal, baseando-se apenas na

firme idealidade do espírito, que é constituído, de modo essencial, independentemente de causas estranhas (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 382; FD, § 5).

Para Hegel, no entanto – e agora voltemo-nos sobre suas críticas –, esta capacidade universal da vontade (FD, § 5), estabelecida por Kant, não deveria ser concebida tão somente como uma potência ou como uma simples possibilidade formal de autodeterminação. Segundo Wood, diferentemente, Hegel a concebe como um momento ligado à atualização e efetivação positiva da liberdade (Cf. WOOD, 1995, p. 39). Se concebida apenas como capacidade abstrata, esta universalidade adquire, para Hegel, tão somente um sentido negativo. Em sua perspectiva, portanto, o aspecto universal do querer não é só uma faculdade (*Vermögen*) ou uma disposição (*Anlage*) da vontade, que poderia ou não determiná-la de modo autônomo, dependendo do conteúdo do bem e do dever – como é o caso em Kant. Mas configura-se, de outro modo, como a atualização mesma de sua autodeterminação radical, manifestando-se sempre em íntima e recíproca unidade com a colocação dos conteúdos volitivos particulares e possuindo, eminentemente, portanto, um sentido positivo (FD, § 6). É assim que, para Hegel, a autodeterminação racional da vontade pode abarcar qualquer determinação de conteúdo, inclusive as determinações da natureza, permanecendo, contudo, mesmo assim, universal. Dessa maneira, autonomia universal e determinação particular, para Hegel, não são dois termos excludentes (Cf. WOOD, 1995, p. 45).

É sobre este fundo de sua crítica à abstração da liberdade em Kant, que Hegel irá afirmar a necessidade de se suspender (*aufheben*) o simples momento da universalidade livre da vontade, que ele trata no parágrafo 5 da “Introdução”, e de se passar para o momento da particularidade (FD, § 6). Neste último, a vontade de fato e atualmente se auto-determina, põe para si um conteúdo no interior de sua universalidade livre autônoma, sem perder por isso a forma de sua liberdade racional. “O eu é, de outra forma, a passagem da indeterminação indiferenciada para a diferenciação, para a determinação, para a instauração de uma determinação que seja um conteúdo e um objeto, quer este conteúdo seja dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito” (FD, § 6). Hegel afirma que Kant e Fichte acrescentam o momento da particularidade do querer apenas de modo externo à pura possibilidade livre universal da vontade (Cf. HEGEL, FD, § 6)⁹⁸. Por

⁹⁸ “Apreender a negatividade imanente no universal ou no idêntico, como no eu, era o segundo passo que a filosofia especulativa tinha de dar. Esta é uma exigência da qual não têm a menor idéia aqueles que, como

isso não percebem, segundo ele, a amplitude do conceito especulativo da vontade livre, mas limitam-se apenas a considerarem a universalidade da vontade em oposição à sua particularidade, encerrando, desse modo, a própria universalidade – que eles elegem como a determinação única e suprema da liberdade – como finita e particular. Esta mesma crítica de Hegel pode ser encontrada ainda sob outro viés quando, na *Lógica da Enciclopédia*, trata sobre os três momentos de toda realidade lógica (§ 79 a § 82). Ao tratar da “idéia lógica abstrata, ou lógica do entendimento”, Hegel se refere à ‘filosofia do entendimento’ de Kant e Fichte e afirma: “A atividade do entendimento consiste em marcar seu conteúdo com a forma do universal; *mas este universal posto pelo entendimento é um universal abstrato que, como tal, está mantido em um estado de oposição com o particular, o que faz com que o mesmo se ache determinado como um elemento particular*” (E, v. 1, § 80; o grifo é meu). Assim, para Hegel, a ‘filosofia do entendimento’ trata a universalidade como o momento supremo de determinação e, por considerar o conteúdo particular como algo agregado simplesmente de fora, acaba por permanecer apenas no ponto de vista da particularidade, da oposição acirrada e dual entre o universal e o particular.

Na perspectiva da filosofia hegeliana, de outro modo, o momento da particularidade do conteúdo é acrescentado de modo imanente à universalidade formal da liberdade e é, como sabemos, um fim (*Zweck*) volitivo para a vontade. Por isso que Müller afirma que a própria estrutura do conceito subjetivo da vontade configura-a como teleológica em si mesma, ao modo da configuração do conceito lógico (Cf. MÜLLER, 1992, p. 159, 160). Assim, a determinação que a vontade se dá por sua própria atividade é a introdução de um objeto mental no interior de sua indiferenciação auto-afirmativa. Tal objeto, com efeito, possui nele mesmo a direção intencional para ser concretizado na objetividade. Pelo momento da particularidade, então, a vontade se põe frente ao mundo objetivo no qual vai atuar. “Por esta afirmação de si mesmo como alguma coisa de determinado, *o eu entra na existência empírica: é o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu*” (FD, § 6). Por conseguinte, a determinação da particularidade, para Hegel, além de auto-diferenciar e auto-determinar a vontade, configura, conforme mostra esta última passagem, o momento de sua realização na existência empírica, o momento pelo qual a vontade se objetiva – daí o caráter estritamente teleológico inscrito na própria estrutura subjetiva da vontade livre.

Fichte, não apreenderam o dualismo do infinito e do finito, nem mesmo no seio da imanência e da abstração” (FD, § 6, anotação).

A determinação da particularidade é o momento chave para entendermos a concepção especulativa de Hegel sobre a liberdade da vontade. Isso porque para se pensar a livre autodeterminação da vontade, para Hegel, não devemos excluir o outro, a particularidade, a limitação e a alteridade como se fossem escusos à essência livre do espírito. Nesta perspectiva, não há uma oposição rígida entre forma e conteúdo, entre universalidade e particularidade em Hegel. Antes, a essência livre do espírito é fundamentalmente um “estar com o outro”, um “ser universal em minha própria particularidade” – quer este outro sejam minhas próprias determinações internas, quer seja a objetividade mundana externa. Assim, para Wood, a estrutura teleológica subjetiva da vontade, que encontra seu ponto médio no momento da particularidade, significa de fato “a minha liberdade com o outro” e, neste sentido, configura o aspecto positivo da liberdade em Hegel, que não vê a determinação finalista e a referência a algo de externo como um impedimento para a livre realização (Cf. WOOD, 1995, p. 46). Este outro a que se refere Wood são propriamente as determinações da vontade de que fala Hegel no parágrafo 6, de modo que, segundo ele, “Hegel não somente quer nos convencer de que nós podemos ‘estar junto de nós mesmos’ em nossos objetos externos, mas também de que nós podemos tratar nossos estados mentais como algo de ‘outro’ por meio do qual nós podemos, de algum modo, nos reconciliarmos conosco para sermos livres” (Wood, 1995, p. 47). Assim, segundo Wood a concepção de Hegel sobre as determinações particulares da vontade é uma radicalização da proposta kantiana, uma vez que, segundo ele, Kant concebe a auto-identidade da vontade como uma atividade autônoma pela qual são excluídas quaisquer referências externas, pois que estas interferem na formalidade do querer (Cf. WOOD, 1995, p. 47-48). Hegel, segundo ele, reinterpreta a concepção kantiana de autonomia, afirmando que “auto-atividade não exclui atividade motivada por inclinações, como ocorre em Kant e Fichte” (Wood, 1995, p. 48)⁹⁹.

Tal concepção de Hegel, portanto, engloba tanto o movimento universal de auto-afirmação da vontade (FD, § 5) quanto, por outro lado, o auto-estabelecimento de um fim-conteúdo que visa à sua objetivação (FD, § 6). Isso nos conduz, destarte, ao terceiro

⁹⁹ Este ponto será o fundamento mais importante de meu argumento no capítulo 2, onde pretendo mostrar que, para Hegel, liberdade universal se relaciona intimamente com determinações e inclinações naturais particulares, não sendo, como para Kant, um par irreconciliável. Nesta medida, o argumento que desenvolvi neste capítulo a respeito do “*Gemuss*” da vontade é também de fundamental importância, uma vez que pretendo, enfim, mostrar que mesmo em modos complexos de autodeterminação a vontade carrega em seu interior desejos naturais como seus conteúdos volitivos particulares.

momento da estrutura subjetiva da vontade que já se encontrava subjacente aos anteriores e que é o momento da singularidade (FD, § 7) – ponto máximo e explicitação da tematização especulativa de Hegel sobre o querer livre. A singularidade da vontade constitui a conclusão do silogismo teleológico interno à sua própria estrutura subjetiva e, segundo Müller: “é o momento da dupla negação, portanto, do retorno da vontade particularizada a si enquanto universal, pois, como negatividade que se refere a si mesma, *a singularidade tem o poder de encadear-se consigo mesma enquanto universal na sua determinação particular*” (Müller, 1992, p. 160, o grifo é meu). Por conseguinte, esta terceira determinação do conceito subjetivo da vontade deve ser compreendida *como o conceito hegeliano especulativo da vontade livre*. Pois ela nos mostra a articulação interna e recíproca entre os dois momentos da vontade que, na filosofia de Kant e de Fichte, segundo Hegel, são opostos. A liberdade da vontade, para Hegel, consiste, desta feita, precisamente no fato de a universalidade dar-se um conteúdo-fim determinado e, contudo, permanecer junto de si mesma nesta determinação.

O eu se determina ele mesmo na medida em que ele é a relação da negatividade com ela mesma. É porque ele constitui esta relação, que ele é indiferente a esta determinidade, que ele a reconhece como a sua, que ele sabe que ela é ideal, *uma simples possibilidade pela qual ele não é ligado, mas na qual ele se encontra somente porque é aí seu próprio lugar. É isto que é a liberdade da vontade e esta liberdade constitui o conceito ou a substancialidade da vontade* (FD, § 7; o grifo é meu).

A partir desta abordagem, devemos ter claro, enfim, que o que Hegel entende por vontade livre constitui-se precisamente de uma unidade especulativa entre suas determinações constitutivas tratadas acima, e que isso significa o momento do *universal concreto*, como o *conceito subjetivo da idéia da vontade*. “Esta unidade é a singularidade, não a singularidade em sua imediatidade como particularidade ou como ela é na representação, *mas a singularidade compreendida segundo seu conceito* (E, v. 1, § 163 - § 165)” (FD, § 7, anotação)¹⁰⁰.

O que é preciso considerar, ademais, é que o conceito especulativo da vontade, exposto no parágrafo 7 da Introdução do “Direito”, significa a estrutura conceitual que definirá todas as figurações reais do conceito de vontade, analisadas por Hegel em seguida: vontade natural, livre arbítrio e vontade livre em si e para si infinita. Contudo, isso não

¹⁰⁰ Repare-se na alusão de Hegel aos parágrafos 163 ao 165 da *Lógica da Enciclopédia*, onde trata do conceito especulativo do conceito.

significa que cada uma destas figuras abarcará de modo harmônico e perfeito a relação entre a determinação da universalidade da vontade (FD, § 5) com a determinação de sua particularidade (FD, § 6). De outro modo, Hegel apresenta, no processo do auto-desenvolvimento do conceito da vontade abordado na “Introdução”, uma dialética tal que sugere que as duas primeiras figuras finitas da vontade abarcam, a primeira delas, uma relação de imediata identificação entre a forma (FD, § 5) e o conteúdo (FD, § 6) da vontade e, a segunda destas figuras, uma relação contraditória entre as mesmas. De modo que o momento da unidade harmônica entre a universalidade formal da liberdade e o seu conteúdo determinado, ou seja, o momento de realização do conceito especulativo da vontade referente à concretude do querer (FD, § 7) corresponde apenas à vontade livre em si e para si. Esta é, então, a vontade infinita, abordada nos parágrafos 20, 21 e 22 da “Introdução”.

Com base em todo este exposto, podemos indicar, enfim, que a problemática hegeliana das três determinações da vontade que acabamos de abordar configura e circunscreve, de um modo geral, sua tematização sobre as figurações reais da vontade livre, que analisaremos nos próximos capítulos. Todas elas devem ser compreendidas, pois, como uma singularidade volitiva (FD, § 7), dado que o conceito de vontade livre, para Hegel, possui como inevitavelmente interligados, por um lado, a sua determinação universal, e, por outro, a sua diferenciação particularizada. Assim, nos capítulos seguintes, buscarei analisar precisamente o desenvolvimento das figuras da vontade, cada uma em sua peculiaridade, ressaltando esta relação entre forma e conteúdo. Para tanto, destacarei em minha análise da Introdução da *Filosofia do Direito* os pontos que tratamos no presente capítulo sobre a determinidade da liberdade da vontade, da relação da atividade prática com a atividade teórica, sobre a teleologia do querer e sobre a estruturação do conceito de vontade. No segundo capítulo, especificamente, pretendo analisar a finitude da vontade natural e do livre arbítrio, evidenciando como, para Hegel, há uma relação especulativa entre liberdade e natureza presente como base da finalidade da vontade. E como, apesar disso, não são as determinações naturais (desejos, inclinações, impulsos etc.) que estas figuras abarcam em seu interior que as definem como livres de um modo finito. De outra maneira, o ponto a ser investigado para se tratar da finitude (ou mesmo, no terceiro capítulo, da infinitude da vontade) é o modo como se configura a singularidade concreta subjetiva (FD, § 7) da finalidade volitiva, ou seja, como o aspecto universal da vontade se relaciona com seus conteúdos-fins.

CAPÍTULO 2 – A FINITUDE DA LIBERDADE DA VONTADE

“Mas onde se deve procurar a liberdade é nos sentimentos. Esses é que são a essência viva da alma” (Goethe).

No capítulo anterior, busquei circunscrever as determinações abstratas do conceito de vontade livre, ou seja, os aspectos de seu conceito que delimitam toda e qualquer figuração real que possa tomar. Nesta medida, abordei a teleologia da vontade livre e, além disso, abordei a estrutura subjetiva do querer com os três momentos constituintes da liberdade. Antes disso, no entanto, busquei reconstruir a gênese do conceito de vontade livre que Hegel tematiza no “Espírito Subjetivo”, mostrando como a vontade deve ser concebida como aquele momento do espírito que atualiza sobremaneira sua liberdade e, ainda, como aquela modalidade (*Weise*) que atua conjuntamente com o pensamento. Todos estes temas serão de grande valia para que eu prossiga no argumento desta Dissertação, que consiste em analisar o desenvolvimento do conceito de vontade livre na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel, centrando-me sobre a finitude e a infinitude da liberdade. Todavia, no que tange a um ponto essencial desta pesquisa, o problema da relação entre liberdade e natureza – tal como figura no próprio título deste trabalho –, cabe afirmar que no capítulo anterior um assunto central que abordei foi o problema da subjetivação da vontade, de sua atividade de buscar prazer e satisfação por

meio de conteúdos naturais, se autoafirmando enfim. Na perspectiva deste problema, o que pretendo averiguar por ora é de que modo esta finalidade subjetiva de busca por prazer, arraigada no querer, permanece subsumida nos modos reais de objetivação da vontade livre tratada no “Espírito Objetivo” como vontade natural, como livre arbítrio e como vontade livre infinita. Assim, a problemática central que buscarei investigar neste capítulo – casando o problema da relação entre liberdade e natureza com o problema da finitude e infinitude da vontade – é em que medida a finitude que define as duas primeiras figuras do querer é fruto do fato de a vontade estabelecer para si, subjetivamente, conteúdos provindos da natureza, tentando realizá-los na objetividade. Em outras palavras, o problema a ser investigado é se Hegel concebe a infinitude da liberdade como constituída pela negação categórica que o querer operaria em relação à natureza, como se os conteúdos naturais fossem algo de nocivo para a espiritualidade livre. Já adianto que a hipótese que sustentarei – como venho indicando ao longo do texto – responde a esta questão negativamente. Desse modo, procurarei sustentar, com base na leitura de Robert Pippin acerca da filosofia hegeliana, que, para Hegel, liberdade e natureza são dois termos inseparáveis – como, inclusive, já vimos, de certo modo, no primeiro tópico do capítulo anterior¹⁰¹. Conseqüentemente, o problema da insuficiência da realização da liberdade, ou da finitude de algumas de suas figuras, se deve ao modo da disposição estrutural dos conteúdos-fins da vontade em seu interior (se esta disposição é imediata, contraditória ou concreta). E, ainda, se deve ao modo como a vontade relaciona teleologicamente suas finalidades subjetivas com o mundo objetivo em que vive – independentemente do teor destes conteúdos, se eles são conteúdos naturais (desejos, inclinações etc.) ou não. Desta feita, ao tematizar esta problemática, poderei também, mais adiante (no terceiro capítulo) mostrar como a própria liberdade infinita, para Hegel, possui as determinações da natureza como seus conteúdos volitivos e possui, portanto, desejos e inclinações como seu ponto de partida inexorável.

A fim de investigar esta questão – que constitui a chave de meu argumento da Dissertação –, dividirei o presente capítulo da seguinte maneira. Primeiramente buscarei circunscrever em quê consiste a finitude da liberdade da vontade presente em suas duas primeiras figuras. Para tanto, me concentrarei no que Hegel descreve no parágrafo 10 da Introdução da *Filosofia do Direito*, mas também recorrerei à *Lógica* a fim de refletir e

¹⁰¹ Ver tópico 1.1.1 “O Conceito de espírito: liberdade, manifestação e natureza”.

procurar problematizar um modelo definidor de finitude para tratar da vontade livre. Feita esta análise, parto então para o segundo passo do argumento do capítulo, procurando analisar a problemática da relação entre liberdade e natureza em Hegel a fim de mostrar como esta relação não poderia ocasionar a finitude da vontade, tentando, assim, concluir e sustentar o passo anterior de meu argumento. Para tanto, acho necessário fazer uma pequena incursão na “Analítica” da *Crítica da Razão Prática* de Kant a fim de ressaltar, em contraste, o elemento especulativo presente na concepção hegeliana sobre a liberdade e sua relação com a natureza. E, por fim, analisarei, propriamente, meu objeto de estudo – o auto-desenvolvimento do conceito de vontade na “Introdução”. Buscarei aplicar minhas considerações iniciais e centrar-me, pois, na expressão da vontade natural e do livre arbítrio como figuras finitas da vontade e que se encontram em íntima ligação com a natureza. Fecharei, afinal, o argumento do presente capítulo com a crítica de Hegel à concepção essencialmente finita de Kant sobre a liberdade da vontade.

2.1 A finitude da vontade livre: uma hipótese de abordagem

Para analisar a questão da finitude da liberdade, que define a vontade natural e o livre arbítrio, a primeira questão que este capítulo deve abranger é em quê consiste de um modo geral a finitude presente nos dois primeiros níveis das figuras da vontade. Isso, antes mesmo de se deter nas particularidades que cada uma destas expressões comporta. Ora, como já procurei apontar no capítulo anterior, a vontade natural e o livre arbítrio são momentos que se situam no processo da teleologia externa e que, portanto, encontram-se em um primeiro momento em oposição à objetividade. Isso significa que o mundo exterior se constitui como a falta (*Mangels*) da vontade nestes níveis, de modo que o querer encontra-se, por conseguinte, em nítida contradição com a objetividade de seu mundo que é, para ele, então, um limite¹⁰². Ademais, procurei também apontar para o fato de que a vontade natural e o livre arbítrio são livres apenas de um modo finito, uma vez que compreendem a manifestação da singularidade da vontade (FD, § 7) de uma maneira não

¹⁰² Ver páginas 64-66.

plenamente realizada. Pois eles possuem uma relação ou imediata (vontade natural) ou contraditória (livre arbítrio) entre a forma de autodeterminação do querer (FD, § 5) com seus conteúdos particulares (FD, § 6)¹⁰³. Todavia, nestas considerações do capítulo anterior, busquei apenas circunscrever abstratamente o conceito de vontade livre sem adentrar-me propriamente na discussão sobre o desenvolvimento e a realização de suas figurações. Portanto, o presente capítulo é o lugar em que procuro desenvolver mais aguçadamente estas teses que versam sobre a finitude da liberdade da vontade natural e do livre arbítrio. Para tanto, podemos, estrategicamente, centrar-nos primeiramente no parágrafo 10 da Introdução da *Filosofia do Direito*, onde Hegel de fato se refere à finitude da vontade, considerada em sua íntima relação com a objetividade do mundo do espírito. Este parágrafo poderá nos servir para circunscrever de um modo geral um modelo de definição da finitude concernente tanto à vontade natural, quanto ao livre arbítrio. Assim, baseando-nos nele e nas análises que obtivemos no capítulo anterior, farei pequenas incursões na *Lógica* (na “Doutrina do Ser” e na “Idéia”, onde Hegel trata, respectivamente, do problema da finitude do ser e da finitude da idéia) para tentar delinear, enfim, uma definição da finitude da liberdade da vontade. Tudo isso a fim de sustentar minha hipótese de investigação, que propõe que o problema da finitude da vontade é da ordem da relação estrutural do querer consigo mesmo e com o mundo, e não da ordem daquilo que ele escolhe realizar, ou seja, do teor de seus conteúdos.

No parágrafo 10 da “Introdução”, lemos:

Este conteúdo – ou as diferentes determinações da vontade – é, antes de tudo, imediato. Assim, a vontade não é livre senão em si ou para nós, ou, em outros termos, ela é a vontade segundo seu conceito. Este não se realiza senão na medida em que a vontade se toma ela mesma por objeto, quando ela é para si o que ela é em si. Segundo esta determinação, *a finitude consiste nisso, no fato de que o que alguma coisa é em si ou segundo seu conceito, possui [entretanto] uma existência ou uma manifestação diferentes, o que é seu para si* (FD, § 10; o grifo é meu; o colchete é meu).

Neste parágrafo, Hegel trata o problema da finitude da vontade livre ressaltando a contradição existente entre o conceito subjetivo da vontade, que é a liberdade caracterizada como “em si”, e a sua realização na existência empírica exterior, que constitui o seu “para si”¹⁰⁴. Segundo o filósofo, a liberdade finita é apenas a liberdade em

¹⁰³ Aponte para este problema no final do capítulo anterior, ver páginas 78-79.

¹⁰⁴ As expressões “em si” e “para si” e também “em si e para si” são freqüentemente utilizadas por Hegel para se referir a dois tipos de estados nos quais toda e qualquer realidade pode se encontrar. Assim, por

si em oposição ao para si; somente a vontade infinita será a unidade livre do “em si e para si”. Tal insuficiência das figuras finitas poderia ser remetida ao fato de que possuem apenas conteúdos imediatos naturais no interior de suas volições, tal como parece sugerir o encadeamento das duas primeiras afirmações do *caput* do parágrafo citado¹⁰⁵. Todavia, devemos considerar um pouco mais atentamente o que Hegel descreve como finitude da liberdade neste parágrafo e observar que ele se centra no aspecto da contradição entre a subjetividade e a objetividade da liberdade, e não no fato dos conteúdos do querer no nível da finitude serem imediatamente trazidos pela natureza. Por isso ele afirma – conforme a última frase citada – que *a finitude consiste no fato de o conceito em si da liberdade ser diferente de sua existência empírica para si*. Procurarei ao longo deste tópico mostrar que esta constitui a caracterização fundamental da finitude da vontade e que de modo algum a finitude diz respeito ao problema dos conteúdos, mas se funda sobre outro problema, que diz respeito à estruturação subjetiva conceitual da vontade livre. Baseando-nos, por conseguinte, neste foco e na descrição de Hegel do parágrafo 10 da “Introdução”, as perguntas que devemos fazer a fim de circunscrever mais propriamente a finitude da liberdade são as seguintes: por que a vontade natural e o livre arbítrio não realizam plenamente sua liberdade na exterioridade? Por que sua liberdade em si contradiz sua realização livre para si?

Para respondermos a estas perguntas, devemos observar antes de tudo que mesmo que a vontade natural e o livre arbítrio permaneçam no modo em si da liberdade, eles, contudo, realizam – ainda que à maneira da teleologia externa finita – suas potências livres para si na exterioridade mundana. Portanto, não é o caso que estas figuras caracterizem apenas a possibilidade da liberdade, uma faculdade livre interior embotada em si mesma, que poderia ou não se realizar para si. Nesta circunstância, não haveria uma contradição entre o “em si” e o “para si” da liberdade. Mas haveria somente uma rígida

exemplo, a expressão “em si” (*an sich*) designa um estado no qual algo possui apenas a potência, o embrião, o télos de algo que deve se concretizar e atualizar-se, como é o caso de uma criança que é racional apenas em si, pois não faz uso ainda de sua razão. Já a expressão “para si” (*für sich*), pode significar o caso do espírito saber de sua potência em si, tomar consciência da mesma. No caso, entretanto, de realidades não espirituais, que não possuem consciência, o “para si” significa o momento da realização externa, da dualidade, ou o momento de “sair de si”. Hegel trata disso no parágrafo 96 da “Doutrina do Ser” na *Lógica*, onde aborda o momento em que o algo se relaciona consigo mesmo, deixa de ser “em si” e passa a ser “para si”. Neste parágrafo, com efeito, Hegel alude à consciência, afirmando que o eu é o exemplo por excelência do “para si”, da relação a si mesmo, como a um outro (*ander*), da relação dual (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 96, adendo).

¹⁰⁵ “Este conteúdo – ou as diferentes determinações da vontade – é, antes de tudo, imediato. Assim, a vontade não é livre senão em si ou para nós, ou, em outros termos, ela é a vontade segundo seu conceito” (FD, § 10; o grifo é meu).

contraposição fixa, imóvel e não-efetiva entre estes termos e, quiçá, não haveria nem mesmo a existência da liberdade ao modo do “para si”. De outra maneira, o que ocorre – quando Hegel afirma a contradição presente na finitude da liberdade – é que, neste caso, a vontade natural e o livre arbítrio realizam a liberdade subjetiva do espírito objetivamente, efetivam inevitavelmente a idéia da liberdade, porém, fazem-no de maneira insuficiente. Isso significa que o modo de seu “para si”, de sua objetivação, não corresponde verdadeiramente ao modo de seu “em si”, havendo, assim, uma inadequação entre o “em si” e o “para si” da liberdade. É assim, portanto, que devemos entender a tese de Hegel do parágrafo 10 da “Introdução”, onde sustenta que a liberdade finita significa a contradição entre o “em si” e o “para si” da liberdade, ou seja, devemos entendê-la considerando que a existência exterior da liberdade nos níveis finitos da vontade não abarca completamente o conceito subjetivo do espírito livre. “*A separação do ser em si e do ser para si, que se encontra no finito, constitui, ao mesmo tempo, sua existência empírica ou sua manifestação* (como o mostrarão mais adiante o exemplo da vontade natural, e logo aquele do direito formal)” (FD, § 10, anotação; o grifo é meu). Com efeito, como podemos inferir desta pequena passagem, as coisas finitas existem também, a liberdade finita põe exteriormente o mundo da liberdade, ainda que ponha uma existência empírica para si que se estabeleça diferentemente do que é a liberdade em si do espírito. Ou seja, ainda que ponha uma existência abstrata e imediata, como ocorre, por exemplo, com a existência das duas primeiras esferas da *Filosofia do Direito*: a esfera do “Direito Abstrato” e a da “Moralidade” (Cf. HEGEL, FD, § 33).

Portanto, podemos afirmar, com base no parágrafo 10 da Introdução da *Filosofia do Direito*, que a finitude da vontade caracteriza-se pela contradição existente entre a subjetividade da liberdade e a sua realização objetiva. Isso tanto em relação ao ponto de partida (ou primeira premissa) de que parte a vontade ao tentar concretizar teleologicamente seus conteúdos na exterioridade – como vimos no capítulo anterior¹⁰⁶. Quanto em relação ao resultado deste processo, à insuficiência, nestes níveis, da realização efetiva da idéia do Direito, que contradiz a “destinação absoluta da vontade”, tal como Hegel diz constituir o *télos* da vontade livre infinita (Cf. HEGEL, FD, § 27).

¹⁰⁶ Ver o tópico 1.2.2 “A atividade finalista objetiva da vontade: a implementação do mundo do espírito”, especialmente a página 66.

Nesta mesma perspectiva, Hegel descreve a finitude da idéia na *Ciência da Lógica*: como uma inadequação entre o lado subjetivo do conceito com a realização objetiva empírica (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 667)¹⁰⁷. No texto do início da “Idéia”, no interior da “Doutrina do Conceito”, Hegel retoma o problema da finitude tratado na “Doutrina do Ser”, abordando-o sob o mesmo raciocínio, todavia, acrescentando elementos próprios à realidade da idéia. Desse modo, afirma: “O ser logrou o significado da verdade, porque a idéia é a unidade do conceito e da realidade, portanto desde agora o ser é só o que é idéia” (CL, 1968, p. 667). O que Hegel pretende dizer com isso é que a idéia é o pressuposto inexorável de todas as realidades lógicas anteriores, mesmo que seja considerada a última na ordem das tematizações; ela é a verdade de todas as coisas, sobretudo do ser, que é o primeiro e o imediato (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 77). Assim, também a finitude existente no momento da idéia é de um nível superior à finitude existente no momento do ser que aparece, portanto, ao final da *Lógica* como suspensa e subsumida na finitude da idéia. Ocorre, entretanto, que a determinação da finitude que Hegel trata na “Doutrina do Ser” – mais especificamente nos parágrafos 92 ao 95 da *Lógica da Enciclopédia*, por exemplo – é o momento da *Lógica* onde mais detidamente Hegel tematiza o problema do finito e de sua relação com o infinito. Desse modo, podemos dizer que este é o momento no qual encontramos os principais elementos que definem e constituem o que vem a ser a finitude¹⁰⁸. Conseqüentemente, podemos afirmar também que a finitude da idéia possui e abarca elementos da finitude do ser, ou seja, abarca a

¹⁰⁷ Aludo aqui rapidamente à caracterização da finitude da idéia lógica, pois, como temos visto, Hegel se refere à realização objetiva da liberdade da vontade como “idéia da vontade”, unidade da subjetividade com a objetividade da liberdade, em explícita referência à “idéia” (Cf. HEGEL, FD, § 23; § 27; § 28; § 29). E, ainda, ao abordar o tema da liberdade finita no parágrafo 10 da “Introdução”, refere-se também textualmente à finitude possível na idéia: “Uma dupla observação se impõe aqui: antes de tudo, uma vez que *o verdadeiro não reside senão na Idéia*, [o finito] não possui ainda, em sua verdade, um objeto ou uma determinação, não apreendeu ainda o que é em si ou segundo seu conceito; em seguida, alguma coisa que é enquanto conceito ou em si, existe também, e esta existência é uma forma própria do objeto (...)” (FD, § 10, anotação; o grifo é meu; o colchete é meu).

¹⁰⁸ A finitude de que Hegel trata na “Doutrina do Ser” diz respeito ao problema da limitação como negação do ser-aí (*Dasein*) (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 92). Segundo Hegel, no ser-aí, “a negação é ainda imediatamente idêntica com o ser; e essa negação é o que chamamos limite. Somente em seu limite e por seu limite, algo é o que é” (E, v. 1, § 92). O limite é, então, algo que caracteriza o ser como finito, pois que possui imanentemente uma negação; contudo esta negação significa também o outro do ser, o outro do algo, pois todo algo é tudo aquilo que, por outro lado, não é, ou seja, tudo aquilo que não é e que constitui o não-ser de seu ser. Assim, a finitude que Hegel descreve no parágrafo 92 da *Enciclopédia* como limite (*Grenze*) desenvolve-se como uma relação finita entre o algo e o outro, ou entre o “ser” e o “não-ser” (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 93; § 94). Tal relação significa a relação contraditória entre estes dois termos, uma relação de oposição na qual cada termo não se realiza naquele outro que lhe falta e se lhe opõe – o que desemboca na má-infinitude. Veremos mais detalhadamente esta relação contraditória da finitude, do limite e do dever-ser e a dialética do finito e do infinito, quando formos considerar a passagem da finitude para a infinitude da vontade no capítulo 3.

contradição, a falta e a limitação existentes entre o algo e o outro da “Doutrina do Ser” (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 94). No caso da finitude do momento da idéia, portanto, temos ainda a contradição e a limitação existente entre duas realidades. Todavia, esta contradição se dá segundo uma relação mais elaborada, pois agora se trata da contradição entre o conceito subjetivo, que é incompleto e por isso possui uma forma finalista teleológica externa, e a objetividade (*Objektivität*). Vejamos então o que Hegel diz sobre o finito na “Idéia”:

As coisas finitas são finitas precisamente porque não têm totalmente em si mesmas a realidade de seu conceito, senão que necessitam, por isso, de outras (...). O máximo que elas podem lograr, a respeito deste aspecto de finitude, é a finalidade exterior. (...) A possibilidade de que a idéia não tenha elaborado completamente sua realidade e que a tenha submetido de modo incompleto ao conceito, se funda sobre o fato de que ela mesma tenha um conteúdo limitado e que ainda que essencialmente seja a unidade do conceito e da realidade, é essencialmente também a diferença deles (CL, 1968, p. 667; o grifo é meu).

Esta passagem elucidativa nos mostra que, para Hegel, o problema da finitude no âmbito da idéia lógica é algo que concerne à finalidade exterior do conceito subjetivo lógico e, ainda, que concerne ao fato da contradição existente entre o conceito e a realidade – assim como vimos ser a contradição constitutiva também da finitude da idéia da liberdade (Cf. HEGEL, FD, § 10). Entretanto, Hegel nos diz algo mais nesta passagem da *Lógica*, ao afirmar que “A possibilidade de que a idéia não tenha elaborado completamente sua realidade e que a tenha submetido de modo incompleto ao conceito, *se funda sobre o fato de que ela mesma tenha um conteúdo limitado*” (CL, 1968, p. 667). Ora, em que medida, de fato, a contradição existente na finitude da idéia lógica funda-se no problema do conteúdo limitado que preenche a finalidade subjetiva do conceito? E, ademais, – transpondo tal problemática para nosso tema, a finitude da liberdade tratada na “Introdução” – em que medida o problema da inadequação entre o “em si” e o “para si” da liberdade da vontade funda-se sobre o teor dos conteúdos volitivos – que consiste, precisamente, na abordagem que de antemão apontei como imprópria para a elucidação acerca da finitude da liberdade¹⁰⁹?

¹⁰⁹ Como estou mostrando neste tópico, podemos fazer esta leitura – de que o problema da finitude da liberdade se deve à qualidade dos conteúdos envolvidos pela vontade – nas seguintes passagens do parágrafo 10: “Este conteúdo – ou as diferentes determinações da vontade – é, antes de tudo, imediato. *Assim*, a vontade não é livre senão em si ou para nós, ou, em outros termos, ela é a vontade segundo seu conceito” (FD, § 10; o grifo é meu). E ainda: “[o finito] não possui ainda, em sua verdade, um objeto ou uma determinação, não apreendeu ainda o que é em si ou segundo seu conceito” (FD, § 10, anotação). Lendo estas passagens isoladamente, poderíamos afirmar, por conseguinte, que o problema da finitude da liberdade concerne ao teor dos conteúdos do querer e, conseqüentemente, ao fato de estes conteúdos serem conteúdos

Para responder a esta problemática e mostrar como, de fato, o problema da finitude da liberdade não concerne ao teor dos conteúdos presentes na interioridade do sujeito, devemos retroceder um pouco mais nossa abordagem do parágrafo 10 da “Introdução”. Devemos perguntar pelos fundamentos, pelo motivo da vontade natural e do livre arbítrio situarem-se e realizarem-se efetivamente de maneira oposta e contraditória ao mundo objetivo do espírito. Podemos tentar responder a esta questão tematizando a própria estrutura conceitual subjetiva da vontade como vontade natural e livre arbítrio, procurando ressaltar o aspecto subjetivo primitivo da vontade nestes casos. Esta análise nos servirá, então, para mostrarmos que o problema da finitude não se funda sobre a qualidade dos conteúdos do querer – sobre a indagação se eles são imediatos e naturais – mas, sim, sobre o problema da articulação entre estes conteúdos (*Inhalt*) e a (*das Formen*) forma da subjetividade da vontade. Assim, poderemos também mostrar que quando Hegel afirma que a finitude da idéia lógica funda-se sobre o fato de seus conteúdos serem limitados (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 667) – tal como aludimos na página acima – isso não significa, entretanto (apesar de parecer à primeira vista), que o problema da finitude e da limitação concerne ao teor dos conteúdos. Mas, sim, que diz respeito ao modo como eles estão dispostos interiormente, se são fruto de uma limitação do conceito subjetivo frente à objetividade ou não.

Dessa maneira, posso dizer que o modo da singularidade volitiva que Hegel descreve no parágrafo 7 da “Introdução” influencia significativamente na definição da finitude ou infinitude da liberdade. Ora, como vimos no capítulo anterior, é indiscutível, para Hegel, que a autodeterminação universal da vontade configure sua liberdade e autonomia, sua capacidade de se dar leis e conteúdos volitivos independentemente do concurso de qualquer causa ou de qualquer interferência que seja¹¹⁰. Esta capacidade universal se atualiza, dando-se, por conseguinte, um conteúdo e uma determinação particular, mas permanecendo de todo modo livre e configurando-se, pois, como uma vontade singular (FD, § 7) que possui inevitavelmente ligados seu aspecto universal (FD, § 5) e seu aspecto particular (FD, § 6). O que pretendo ressaltar, porém, nesta tematização de Hegel, é que a maneira como se estrutura minha singularidade conceitual interna denota o fato de eu possuir uma relação, entre meu impulso subjetivo (em si) e a realização externa

naturais, como também sugere a seguinte passagem: “O que não existe senão segundo o seu conceito, o que é somente em si, não é senão imediato, não é senão natural” (FD, § 10, adendo). Como mostrarei em seguida, há um outro pano de fundo sobre o qual podemos ler estas afirmações a fim de definir a finitude da liberdade.

¹¹⁰ Ver o que discutimos na página 73.

(para si) de minha liberdade espiritual, finita ou infinita. Desse modo, a relação entre a forma e o conteúdo de minha vontade determina essencialmente como irei concretizar minha liberdade na exterioridade. Com efeito, se introduzo em minha forma finalista interior meus conteúdos volitivos apenas com o intuito de me saciar fugazmente (como faz a vontade natural) ou mesmo arbitrariamente (como faz o livre arbítrio), isso significa, portanto, que o modo como relaciono minha capacidade universal de autodeterminação (FD, § 5) com o momento de minha particularização (FD, § 6) é um modo finito, imediato e contraditório. Neste caso, meus conteúdos não são frutos de uma autodeterminação radicalmente racional, que abarca de modo concreto meus conteúdos volitivos e que busca a realização da liberdade de forma harmônica com a totalidade mundana. De outra maneira, quando desejo, como vontade natural, me saciar apenas instantaneamente, desconsidero: 1º) a racionalidade profunda inerente à minha forma finalista de autodeterminação, me decidindo apenas de modo imediato e 2º) negligencio a verdade e a importância dos conteúdos que retirei da exterioridade, vendo-os apenas como algo que deve ser negado abruptamente por mim, desconsiderando mesmo a própria exterioridade mundana, vendo-a como mero meio de minha realização. Na mesma linha, quando escolho aleatoriamente, como livre arbítrio, um conteúdo de meu desejo para saciar, 1º) faço um uso apenas relativo da forma profunda de minha auto-determinação universal e 2º) vejo como relativo e não importante os meus conteúdos-fins, e também como relativa e insignificante a exterioridade, que pode mesmo chegar a me ser indiferente. Conseqüentemente, com base nestes modos de configuração volitiva, irei plasmar minha essência livre de autodeterminação no mundo, ao realizar meus conteúdos, 1º) de um modo fugaz, efêmero e apenas abstrato e 2º) de um modo insuficiente, não-necessário e também abstrato – o que caracterizará a existência e a manifestação empírica de minha liberdade como finita, incompleta, como fruto de processos não desenvolvidos de auto-relação e auto-decisão do querer. Por isso, podemos dizer, o conceito de liberdade ainda não é realizado infinitamente nestes níveis, permanecendo neles, por conseguinte, uma contradição e mútua limitação entre o “em si” – a potência livre do espírito – e seu “para si” – o mundo objetivo, que configura, para a vontade um limite, um meio externo.

Por outro lado, somente quando meus conteúdos, mesmo que sejam naturais, estão em plena conformidade com minha forma universal de autodeterminação, encontro-me, pois, como vontade livre em si e para si, no ponto de vista da infinitude. Neste, há uma perfeita conformação entre os meus desejos particulares, que são os meus conteúdos (FD, §

6), e a minha forma deliberativa (FD, § 5); havendo, assim, uma perfeita conformidade entre minha singularidade volitiva e o mundo objetivo. Nesta perspectiva, o que define e funda a finitude da vontade não é o teor dos conteúdos volitivos que introduzo em meu interior. Mas, sim, *o modo como eu os introduzo, o modo como os determino segundo minha forma finalista e o modo como os relaciono com o mundo, concretizando-os nele*. Em outras palavras, posso introduzir conteúdos naturais (desejos, inclinações etc.) em meu interior e permanecer, mesmo assim livre infinitamente. Isso porque se eu os introduzo em acordo com a objetividade, ou seja, não vendo esta como algo oposto a mim e nem mesmo como mero meio de minha satisfação, conseqüentemente, introduzirei os conteúdos objetivos em meu interior – mesmo que sejam desejos e inclinações – em conformidade com minha forma de autodeterminação. Do que se segue que estarão em conformidade também com minha auto-identidade, como um sujeito plenamente concreto e realizado pelo mundo em que vive. Assim, estes conteúdos, mesmo que sejam naturais, e mesmo que visem o meu gozo (*Genuss*) subjetivo, não são para mim uma limitação, mas me completam como sujeito volitivo e, ao realizá-los, eu me integro com meu mundo, concretizo nele (para si) a minha liberdade interior (em si). Por conseguinte, posso afirmar que o fato da realização objetiva de minha liberdade no mundo ser finita e insuficiente (FD, § 10) possui sua causa mais basilar na maneira da estruturação interna de minha volição (FD, § 7), que é sintoma, em última instância, do modo como eu vejo o mundo e de como me ponho frente a ele. Se me ponho imediata e contraditoriamente frente ao mundo, a fim de dele retirar externamente meus conteúdos, conseqüentemente os realizarei de modo insuficiente. Mas se me ponho concreta e harmonicamente em relação ao mundo, reconhecendo seu valor e sua verdade e estando com ele em plena harmonia, concretizarei livre e plenamente meus fins. A questão da limitação dos conteúdos é, com efeito, questão da limitação presente no interior da singularidade volitiva que significa, em última instância, limitação da vontade com respeito à exterioridade – e não limitação concernente à qualidade dos conteúdos volitivos, se são naturais ou não¹¹¹.

¹¹¹ Nesta medida, podemos ler a afirmação de Hegel da “Idéia”, segundo a qual a finitude da idéia “se funda sobre o fato de que ela mesma tenha um conteúdo limitado” (CL, 1968, p. 667), pensando que este conteúdo limitado significa que a idéia, no caso da finitude, não produziu sua determinação segundo a forma infinita do conceito e em conformidade com a objetividade. Mas, de outro modo, este objeto, independentemente de seu teor (quer seja um objeto elevado da idéia, ou imediato e natural) é limitado e finito porque é fruto da contradição do conceito subjetivo com a objetividade.

Sustento esta minha hipótese interpretativa, sobre o modo como Hegel aborda a finitude da vontade livre, baseando-me na leitura de Pippin acerca da Introdução da *Filosofia do Direito* e da concepção de Hegel sobre a liberdade e sua realização¹¹². Em sua consideração sobre a liberdade em Hegel, Pippin não foca-se sobre o modo como o conceito da vontade livre se auto-desenvolve de suas formas finitas para a sua forma infinita, tal como é o objeto deste trabalho. Portanto, não está preocupado em caracterizar e delimitar especificamente o que vem a ser a finitude da liberdade da vontade para Hegel, tal como procurei fazer nas páginas anteriores e tal como pretendo ainda analisar nos tópicos seguintes. No entanto, sua abordagem me é de grande valia, pois Pippin destaca o modo inovador e não-tradicional de Hegel em considerar a liberdade da vontade segundo sua íntima relação com os conteúdos naturais e, ainda, salienta o fato de Hegel conceber a liberdade da vontade sob diferentes níveis (*Stufen*). Além disso, afirma também que a definição e caracterização hegeliana acerca da liberdade não foca-se sobre o problema dos conteúdos do querer (Cf. PIPPIN, 1997, p. 37). Robert Pippin desenvolve sua tese afirmando que Hegel não está preocupado em inquirir sobre os fundamentos ou conteúdos causais da atividade da vontade livre, mas apenas sobre *as diferentes maneiras como tal atividade ocorre*. Isso significa que importa-nos considerar como os fins subjetivos volitivos estão dispostos no interior do auto-entendimento e autoconsciência do sujeito, configurando, assim, a forma finalista da vontade, e não o que tais conteúdos causam ou motivam com suas representações¹¹³. Tal consideração de Pippin, desse modo, sugere que não importa para o tratamento sobre a liberdade da vontade, indagar sobre qual é o teor de seus conteúdos, ou de seus objetos, pois, segundo ele, para Hegel, a vontade age de modo livre independentemente do tipo de objeto que a guia. Assim, antes de considerar quais são os conteúdos (*Inhalt*) volitivos, deve-se considerar como eles relacionam-se com a forma da vontade, encerrando, assim, o modo livre próprio de atuar do querer. Esta posição de

¹¹² Cf. PIPPIN, 1997, p. 31-53. Neste artigo, Pippin analisa o problema da liberdade da vontade na Introdução do “Direito”, mostrando os pressupostos conceituais estabelecidos no “Espírito Subjetivo”, bem como se focando sobre questões pertinentes à relação entre o espírito e a naturalidade. Toda a discussão feita por Pippin neste artigo será de suma importância para a abordagem de meu problema sobre a relação entre vontade livre e as determinações naturais, tais como os desejos, inclinações etc., e também para o desenvolvimento desta hipótese sobre a finitude e infinitude da vontade livre que acabei de delinear.

¹¹³ “Nós podemos imediatamente notar que, dada as passagens já introduzidas, a questão da liberdade da vontade, para Hegel, não concerne a nenhum tipo especial de causação; ela não diz respeito ao problema da causação em geral” (p. 46). E ainda: “A questão da liberdade no interior destas discussões pode ser compreendida como um certo modo de auto-representação e auto-entendimento, e também pelo modo e pela característica das ações – o problema de se tais representações causam algo, não é interesse de Hegel” (Pippin, 1997, p. 47; o grifo é meu). A tradução do inglês é de minha autoria e daqui por diante, ao citar este artigo, farei as traduções para o português.

Pippin possui como pressuposto sua tese, segundo a qual, a consideração hegeliana sobre a liberdade da vontade é profundamente centrada na atividade e realização da liberdade e não na tematização metafísica sobre a possibilidade ou os conteúdos fundantes capazes de sustentarem a ação livre (Cf. PIPPIN, 1997, p. 36; 2005, p. 187-188). Conseqüentemente, Pippin assevera que Hegel não rechaça os conteúdos naturais do querer, classificando-os como conteúdos motivacionais heterônomos que encerrariam a não-liberdade da vontade. De outro modo, afirma: “Nós devemos entender a liberdade [em Hegel] concretamente, em sua efetivação, e não meramente de modo negativo, como capacidade para resistir às inclinações e desejos” (Pippin, 1997, p. 37; o colchete é meu). Tal leitura de Pippin leva-o a afirmar o não-voluntarismo, o *meso*-intelectualismo e o compatibilismo da concepção hegeliana acerca da liberdade da vontade¹¹⁴.

Tendo, portanto, como fundo de minha interpretação sobre a liberdade finita e infinita do querer esta leitura de Pippin, posso afirmar que as figuras da vontade natural e do livre arbítrio são, antes de tudo, livres, por princípio, pois, para Hegel, a liberdade constitui a substância do querer (FD, § 4) e somente como vontade livre a vontade pode ser entendida. Contudo, ocorre que há distintos modos pelos quais a vontade pode manifestar sua liberdade e pode ocorrer que a manifeste de maneira finita. Com base em meus apontamentos anteriores, afirmo, por conseguinte, que tais momentos são finitos não porque são motivados por determinações naturais, ou porque estão imersos em tipos de causas provindas da naturalidade. Mas, de outro modo, porque os fins (*Zweck*) de tais figuras da vontade estão dispostos de uma maneira imediata e aleatória no interior da autoconsciência e autodeterminação do sujeito volitivo, tal como sugere Robert Pippin. Do que se segue que tais momentos chegam apenas a operar uma atividade teleológica externa, introduzindo-se, portanto, em uma relação de contradição com o mundo e não de plena realização, tal como Hegel afirma no parágrafo 10 da Introdução do “Direito”. De fato, se o que importasse a Hegel para a consideração da liberdade fosse o problema dos tipos de conteúdos que fundamentam o querer, ele de modo algum consideraria que os conteúdos naturais pudessem estar presentes nas diversas formas de atualização da vontade livre. De outro modo, possuiria uma consideração sobre a liberdade na mesma linha da concepção

¹¹⁴ A leitura compatibilista de Pippin da filosofia de Hegel será tratada na próxima seção; enquanto que os pontos do voluntarismo e meso-intelectualismo de Hegel serão tratados no capítulo 3, quando da abordagem do estabelecimento da infinidade da vontade.

da “Analítica da Razão Prática” de Kant, rechaçando a naturalidade da volição como uma determinação heterônoma para a forma infinita da vontade.

O que é preciso salientar, entretanto, é que, para alguns intérpretes da obra de Hegel, a finitude das primeiras figuras da vontade caracteriza esta como não-livre. Alan Patten, por exemplo, afirma que a vontade natural e o livre arbítrio não encerram de modo algum a determinidade da liberdade. Segundo ele, tais figuras não representam a autodeterminação da vontade como liberdade no sentido profundo do termo, por estarem imiscuídas na determinação da natureza¹¹⁵. Para Patten, a vontade natural não é livre ainda, pois que é determinada pelos conteúdos externos provindos da natureza e, portanto, afirma, “não constitui o modelo de autodeterminação como tal, mas apenas a determinação de algo estranho” (Patten, 1999, p. 50). Além disso, segundo ele, Hegel também negligencia o livre arbítrio (que Patten chama de liberdade reflexiva: “*reflective freedom*”) como sinônimo de liberdade, uma vez que este possui apenas uma abstrata reflexão sobre qual desejo ou inclinação natural seguir – do que se segue, atesta, que o arbítrio não é ainda livre, pois seus conteúdos são naturais. “Mas em um sentido mais profundo ele [Hegel] sustenta que a liberdade reflexiva do agente não é completamente autodeterminação, porque o material de sua reflexão e deliberação, o *menu* pelo qual ele escolhe, é dado pela natureza” (Patten, 1999, p. 50; o colchete é meu). No entanto, a leitura de Patten sobre os momentos da liberdade da vontade não considera, a meu ver, a abordagem especulativa de Hegel acerca do auto-desenvolvimento do querer livre, que abarca também as manifestações finitas do querer como livres. Ao afirmar que a vontade natural e o arbítrio não são livres porque não possuem a forma profunda de autodeterminação do querer e porque têm como conteúdos determinações provindas da natureza, Patten chega a equacionar a concepção de Hegel com a kantiana. Esta distingue dois modelos de determinação da vontade – a heteronomia e a autonomia – e sustenta que a vontade é livre se e somente se retirar de seu interior toda sorte de determinação natural, determinando-se apenas pela pura forma universal da lei prática (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 91). Desse modo, Patten concentra sua consideração sobre a liberdade em Hegel no interior da problemática sobre os conteúdos e a forma de causalidade da vontade, na linha da oposição kantiana entre aquela vontade determinada por objetos sensíveis, daquela vontade determinada tão somente pela forma universal de autodeterminação. De fato, Patten afirma:

¹¹⁵ Cf. PATTEN, 1999. As traduções desta obra, para efeito de citação, serão de minha autoria.

A distinção de Hegel entre liberdade reflexiva e racional, e sua clara preferência por esta última, *sugere conseqüentemente que Hegel endossa alguma versão da visão kantiana, segundo a qual o agente é completamente livre se suas determinações podem ser absolutamente fundadas em sua própria idéia e razão e não em seus desejos e inclinações dados contingentemente* (Patten, 1999, p. 51; a tradução é minha; o grifo é meu).

Portanto, para este autor, Hegel concebe a liberdade apenas no sentido da liberdade infinita e substancial – tal como é esboçada a partir do parágrafo 21 da *Filosofia do Direito* – sem considerar os modos mais primários, em si, de manifestação da liberdade e sem considerar que, mesmo a vontade infinita, para Hegel, possui *conteúdos naturais, desejos e inclinações* que determinam a sua atuação. O modelo hegeliano de vontade como racional autodeterminação, para Patten, exclui os momentos anteriores, uma vez que, conforme ele, Hegel sustenta, na mesma linha de Kant, a oposição entre desejos e razão para se pensar a liberdade. Conseqüentemente, segundo sua concepção, Hegel sustenta também uma oposição entre a vontade livre infinita – que seria formalmente racional e isenta de determinações naturais – e as duas primeiras figuras da vontade, que não seriam livres, nem mesmo em si.

Assim, a atenção para a distinção hegeliana entre os três modelos de autodeterminação e uma leitura atenta do que ele tem a dizer sobre cada um deles, mostra que há um sentido importante no qual ele endossa a idéia de uma oposição entre a livre atividade racional e aquele querer determinado, ao qual são dados desejos e inclinações. Para Hegel, *eu sou livre em minhas determinações, somente se minhas determinações tiverem sua origem em minha 'inteligência pensante'*, e isso significa que elas não devem ser fundadas em quaisquer desejos ou inclinações meramente dados (Patten, 1999, p. 51; o grifo é meu).

A minha interpretação sobre a liberdade da vontade natural e do livre arbítrio, tal como considerados por Hegel na “Introdução”, todavia, como é de se notar, vai de encontro com esta última leitura que esbocei. Como poderemos ver nos tópicos seguintes, Hegel concebe a liberdade da vontade inserida em um processo de desenvolvimento, de conquista, que compreende tanto seus estágios incipientes de realização, quanto seu alto modelo de realização racional e infinita. Nesta consideração, Hegel não descarta a naturalidade da vontade e o livre arbítrio como momentos que seriam alheios ao conceito de liberdade. Ademais, não negligencia, mesmo na infinitude da vontade, os conteúdos volitivos naturais como constituintes da particularidade do querer. Antes, preocupa-se em assinalar o modo de disposição dos fins volitivos no interior da atividade de autodeterminação do querer, como assegura Pippin, distinguindo, portanto, *diferentes maneiras e níveis de livre determinação da vontade em relação com as inclinações e*

desejos. Pretendo, por conseguinte, em desconformidade com a abordagem de Patten, e procurando basear-me em Pippin, corroborar, nas análises subseqüentes, minha interpretação sobre as duas primeiras figuras da vontade analisadas por Hegel. Para tanto, destacarei, antes de tudo, a concepção inovadora de Hegel, que concebe no interior de sua investigação sobre a liberdade, a determinação da naturalidade como um momento positivo. Minha interpretação resume-se, esquematicamente, do seguinte modo: 1º) a vontade natural e o livre arbítrio são figuras que abarcam a liberdade da vontade e que encontram-se inseridas no processo de seu auto-desenvolvimento especulativo, contudo 2º) constituem modos insuficientes de realização da mesma devido ao fato de possuírem uma forma universal abstrata e contraditória de autodeterminação e uma disposição interior de seus conteúdos que configura-se ou como imediata, ou como meramente arbitrária, e não porque simplesmente possuem conteúdos volitivos naturais, o que significa 3º) que a problemática hegeliana da análise da liberdade é distinta da problemática kantiana, a qual concentra-se sobre o problema da fundamentação e causalidade da liberdade rechaçando, portanto, as determinações naturais – e não, como Hegel, sobre os diferentes modos de sua realização ativa em sua correlação íntima com as determinações volitivas naturais.

2.2 O dilema da relação entre liberdade e natureza: a abordagem de Kant e de Hegel

Como já disse na introdução desta Dissertação, o tema da relação entre liberdade e natureza é o tema chave deste trabalho, que pretende – além de analisar os modos finitos e o modo infinito da realização da liberdade – problematizar a relação, na filosofia prática de Hegel, entre autodeterminação livre e conteúdos naturais. Dito de outro modo, pretendo averiguar neste trabalho se é possível, segundo a consideração hegeliana, pensarmos a existência livre do espírito em correlação íntima com determinações que subsistem da natureza, mesmo que o espírito constitua-se como uma segunda natureza, mesmo que constitua-se, portanto, como uma realidade que se auto-legisla e que auto-estabeleça para si fins racionais no interior de uma totalidade ética. Assim, meu problema fundamental é buscar em Hegel sua perspectiva holística de consideração da liberdade, que

observa a manifestação da autodeterminação racional em estreita vinculação com a base orgânica inevitável da qual o espírito parte. Esta base sobre a qual o espírito se cria como livre – a natureza –, se constitui tanto como o corpo próprio do espírito, que lhe oferece desejos e inclinações imediatas e sensíveis para que sejam realizadas segundo sua livre autodeterminação, quanto se configura como a exterioridade do mundo natural, que oferece à vontade objetos naturais e imediatos.

Com base neste pano de fundo, por conseguinte, buscarei analisar – antes mesmo de concentrar-me nas figuras da vontade natural e do livre arbítrio – a concepção kantiana sobre a relação entre liberdade e natureza. A fim de, em seguida, ressaltar a concepção especulativa de Hegel, que parte de um ponto de vista muito mais concreto, ao considerar o espírito livre sob seu viés orgânico, em sua harmônica relação com a natureza. Esta análise será de suma importância para reafirmar a interpretação sobre a caracterização estrutural da finitude e infinitude da vontade livre hegeliana que tentei delinear no tópico anterior.

2.2.1 Autonomia da vontade e inclinações naturais na “Analítica da Razão Prática” de Kant

Pensar a liberdade da vontade em sua possível conexão com as determinações da natureza em Hegel é remeter-se, sem dúvida, à problemática kantiana da análise do conceito de autonomia do querer, feita na *Crítica da Razão Prática*. Isso porque a discussão de Kant sobre a liberdade, autonomia, heteronomia e naturalidade da vontade encontra-se presente como o eixo das discussões do Idealismo Alemão acerca da autodeterminação do querer e da liberdade prática. Desse modo, o que procurarei refletir nesta seção é que Hegel, apesar de sofrer certa influência de Kant ao destacar sua “descoberta” da radical e racional autonomia da vontade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 54), como vimos no capítulo anterior¹¹⁶, não concorda com o fato de a análise kantiana negligenciar as determinações da natureza como determinações que seriam constituintes apenas da “heteronomia da vontade”. Isso porque Hegel não pensa sob uma perspectiva dualista a

¹¹⁶ Ver páginas 74-76.

relação entre liberdade, autonomia e racionalidade, por um lado e, por outro lado, natureza e inclinações naturais – tal como veremos doravante ser o que Kant pensa. Vejamos.

O problema central da segunda *Crítica* kantiana pode ser definido do seguinte modo. Kant está preocupado em provar que “a razão pura pode ser prática” e isso significa – tal como ele especifica no Prefácio e na Introdução – que a segunda *Crítica* amplia o escopo e o uso da primeira, pois que investiga quais são as condições pelas quais a razão pura pode, por si só e independentemente da natureza, ser causa prática de si mesma, ou seja, quais são os fundamentos e os princípios determinantes *a priori* pelos quais a razão pode ser determinar sozinha de modo a ser vontade livre, fundamento de ações. “Aqui, portanto, a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (KpV, 2003, p. 57). Kant, conseqüentemente, 1º) deseja saber se a vontade pode por si mesma se auto-determinar, ou seja, ser livre e 2º) saber sobre quais princípios isso é possível. Nesta medida, 3º) cabe a ele distinguir a razão prática pura, como vontade livre, da razão prática determinada por objetos provindos da natureza e que, desse modo, não se auto-determina por si só, mas, sim, por meio de causas empíricas estranhas. Neste ínterim, Kant afirma, por conseguinte, que a função própria da *Crítica da Razão Prática* é “barrar” “a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, somente ela, fornecer o fundamento determinante da vontade” (KpV, 2003, p. 59).

A questão central da *Crítica da Razão Prática* liga-se, desse modo, à tematização da *Crítica da Razão Pura* no que tange à problemática estabelecida por Kant na “Terceira Antinomia” desta última, onde investiga se há a possibilidade de se pensar uma ação livre que ocorra sem o concurso da natureza, ou seja, sem o concurso de leis empíricas. Na “Terceira Antinomia”, Kant pesquisa, todavia, o problema da liberdade cosmológica que se refere à antinomia analisada pela *Metafísica Moderna*¹¹⁷, e não o problema da possibilidade da liberdade prática. Não obstante, tal investigação constitui o problema básico do qual parte a questão central da *Crítica da Razão Prática* e é a partir

¹¹⁷ Segundo Abbagnano, antinomia significa um raciocínio paradoxal aparentemente insolúvel e literalmente quer dizer um conflito de leis (Cf. ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003). De acordo com ele, os conflitos antinômicos são discutíveis desde a Antiguidade, contudo, com Kant adquire um sentido mais preciso, que é aquele conflito “em que a razão se encontra consigo mesma em virtude de seus próprios procedimentos” (Abbagnano, 2003, p. 65). A terceira antinomia tratada por Kant na *Crítica da Razão Pura* é aquela que indaga sobre a possibilidade da liberdade e já era algo investigado pela *Metafísica wolffiana*, que questionava se a representação do mundo comportava liberdade ou ausência de liberdade.

deste ponto, destarte, que Kant afirma que a segunda *Crítica* amplia o uso da primeira e “salva” o conceito de liberdade tratado nesta (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 5; 13; 183). O problema da liberdade cosmológica, tratado na “Terceira Antinomia”, diz respeito à seguinte questão: se pode haver uma ação pensada como determinada de modo espontâneo no interior do conceito de causalidade, como iniciadora de uma nova série causal, ou se, ao contrário, toda ação deve ser pensada como determinada no interior das leis mecânicas de causa e efeito da natureza. No primeiro caso (na tese), há a possibilidade da liberdade como espontaneidade e pura criação; no segundo caso (na antítese), não há liberdade, mas apenas a interferência da causalidade do determinismo natural (Cf. KANT, KrV, 1989, B 474). O que ocorre, para Kant, infelizmente, é que a razão pura não é capaz de “escolher” ou mesmo de provar qual das duas afirmações é verdadeira, pois a antinomia, segundo ele, move-se no terreno da dialética, onde a razão não lida com os conteúdos materiais provindos do mundo sensível – materiais estes que se constituem de modo necessário como a base intuitiva que dá suporte a todo e qualquer conhecimento possível (Cf. KANT, KrV, 1989, B 350-351). Assim, cabe à razão prática, segundo Kant, resolver tal dilema insolúvel do ponto de vista teórico e inquirir sobre quais são os princípios *a priori* que podem fundar um querer livre puro – este é, propriamente, segundo ele, o grande “enigma” da segunda *Crítica* (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 13).

Sob esta perspectiva, por conseguinte, o conceito de causalidade aplicado às coisas em si mesmas, aos *noumena*, na *Crítica da Razão Pura*, pode apenas ser *pensado* como liberdade, mas não *conhecido* ou provado. Isso porque o conhecimento válido objetivamente em relação ao conceito de causalidade é aplicado somente aos fenômenos e rege apenas as leis causais mecânicas da natureza. Como sabemos, para Kant, a razão pura não pode conhecer as coisas em si mesmas, os *noumena*, mas somente fenômenos, que é o ser que aparece a nós (Cf. KANT, KrV, 1989, B XX, Introdução). Assim, no âmbito teórico não podemos afirmar a realidade da liberdade como espontaneidade, pois isso seria admitir, ao mesmo tempo, a realidade das coisas em si mesmas. No entanto, assevera Kant, a aplicação do conceito de causalidade às coisas em si mesmas, no sentido de lhes conceder realidade objetiva, é de finalidade prática, e não teórica (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 3-7; 185). Desta feita, o âmbito prático, para Kant, investiga os princípios puros que

determinam a natureza livre do sujeito *noumenal*¹¹⁸. Tal pesquisa, desse modo, além de garantir e estabelecer no âmbito prático a liberdade transcendental outrora apenas problematizada dialeticamente, versa sobre a natureza da razão pura prática como vontade pura e sobre as leis puras práticas que a determinam e a fundam. Neste contexto, Kant escreve uma “Analítica da Razão Prática Pura”, uma vez que, segundo ele, está incluído no próprio conceito de vontade que ela possui uma causalidade inerente. Por conseguinte, afirma, está contido no próprio conceito de uma vontade pura que ela possui a liberdade como causalidade, ou seja, que ela “não é determinável segundo leis da natureza” – o que resta à “Analítica” é, então, apenas provar esta asserção (KpV, p. 189)¹¹⁹.

Todavia, apesar de Kant assegurar a possibilidade da liberdade na *Crítica da Razão Prática* e deduzi-la analiticamente da natureza racional do sujeito *noumenal*, ele admite, outrossim, que a razão prática possui uma faculdade de desejar inferior, pela qual o sujeito encontra-se inserido no âmbito da fenomenalidade e tem sua vontade determinada segundo as leis da natureza. Desse modo, podemos afirmar que a problemática dualista antinômica presente como pano de fundo da redação da primeira *Crítica* persiste na segunda. E, nesta, leva Kant a considerar dois modelos de causalidade prática: o modelo da autonomia da vontade, que consiste, precisamente, na autodeterminação pura e livre da razão – pela qual o sujeito pertence a um mundo inteligível – e o modelo da heteronomia, que consiste na determinação da vontade segundo as leis da natureza, ou seja, baseada nos objetos empíricos da faculdade de desejar. A salvaguarda do conceito de liberdade transcendental, operada por Kant no âmbito prático, não o leva, como podemos perceber, a superar a perspectiva dualista sobre a qual pensava e problematizava o conceito de causalidade na *Crítica da Razão Pura*. Kant continua a distinguir acirradamente uma

¹¹⁸ “No princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade que ultrapassa o fundamento determinante desta última para além de todas as condições do mundo sensível e *pensamos a vontade segundo o modo como ela é determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível*, por conseguinte, o sujeito dessa vontade (o homem) não simplesmente enquanto pertencente a um puro mundo do entendimento, embora, sob este aspecto, como desconhecido a nós (como podia ocorrer segundo a crítica da razão especulativa pura), mas também determinamos a vontade com vistas à sua causalidade mediante uma lei que não pode ser computada entre nenhuma lei natural do mundo sensorial, portanto estendemos o nosso conhecimento para além dos limites do último, cuja pretensão, aliás, a *Crítica da Razão Pura* declarou em toda a especulação como nula” (KpV, 2003, p. 171; o grifo é meu).

¹¹⁹ Segundo Caygill, Kant utiliza o método analítico sob influência da Geometria antiga, pelo qual busca provar um lema primeiro, procurando esclarecer seus conceitos e determinar suas respectivas qualidades (Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000). Com base nesta acepção, devemos entender que Kant trata o conceito de vontade livre segundo o método de análise, pois, para ele, o próprio conceito de vontade carrega em si o conceito de causalidade livre e, ainda, o fato de que esta causalidade fundamenta leis universais. Esta é, com efeito, a proposição primeira que Kant estabelece na “Analítica” e a qual vai provando e problematizando na seqüência.

vontade determinada pela naturalidade de uma vontade auto-determinada tão somente pela razão, tal como distinguia, teoricamente, na “Terceira Antinomia”, o determinismo causal em contraposição à causalidade espontânea livre. É por isso que a “tarefa” da segunda *Crítica* é barrar a pretensão desta vontade empiricamente condicionada, estabelecendo, portanto, os princípios práticos puros que determinam incondicionalmente a razão a ser prática (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 59). Veremos então a seguir como Kant chega a afirmar estes dois modelos de autodeterminação volitiva, essencialmente distintos: o modelo de autonomia do querer e o da heteronomia.

A primeira coisa que devemos considerar para explicar o que vem a ser autonomia da vontade para Kant é que ele pensa a liberdade prática antes de tudo como um estado de *independência frente às determinações naturais* e, apenas em um segundo momento, como pertencente a um domínio próprio e distinto ao domínio das leis da natureza, ao domínio *noumenal*. Pois, é premissa indispensável da liberdade prática que, para que a vontade possa ser determinada pelos puros princípios da razão ela seja, antes de qualquer coisa, independente de toda e qualquer determinação empírica. Sob este duplo ponto de vista é que Kant afirma que a liberdade possui tanto um *sentido negativo*, quanto um *sentido positivo*. O sentido positivo da liberdade prática constitui, especificamente, a autonomia da vontade, que é precisamente o fato de a vontade se auto-legislar com base em seus próprios princípios racionais.

(...) o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. *Mas aquela independência é liberdade em sentido negativo, porém esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo.* Portanto, a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade (KpV, 2003, p. 111-113; o grifo é meu).

Com efeito, o que precisamos destacar em segundo lugar para abordarmos o conceito de autonomia (ou auto-legislação) da vontade em Kant, além de mostrar que ela consiste no sentido positivo da liberdade, é que ela deve ser pensada apenas segundo a *forma* do querer, e não segundo os *objetos*, ou a matéria da faculdade de desejar, que a legislação prática pudesse abarcar. Isso porque, para Kant, todo objeto que serve como conteúdo volitivo para a determinação da vontade é um objeto empírico e, desse modo, necessariamente sujeita a vontade às leis de causa e efeito da natureza, ao determinismo causal, fundando não a autonomia, mas a heteronomia da vontade (Cf. KANT, KpV, 2003,

p. 91). Desta feita, para que a vontade se auto-legisla, se auto-determinando de modo necessário, objetivo e universal – e não arbitrária e subjetivamente ao modo da simples busca pelo prazer – deve desfazer-se, conseqüentemente, de toda e qualquer representação empírica e de todo objeto como seu princípio fundante.

A razão pura tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte, sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios (KpV, 2003, 83-85; o grifo é meu).

Assim, a vontade livre autônoma, para Kant, possui seu fundamento e princípio apenas em sua *forma de autodeterminação*, que consiste na universalidade pura da lei moral, que é um juízo produzido apenas dos conceitos contidos na razão pura prática, como um *juízo sintético a priori*. “Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal” (KpV, 2003, p. 91-93). A partir destas considerações, podemos refletir e afirmar que esta concepção de Kant acerca da separação entre forma e conteúdo da vontade, atende a “tarefa” específica da segunda *Crítica* – que consiste na tentativa de provar que a razão pura prática pode se determinar sem o concurso das leis da natureza. Mas significa também, conforme Robert Pippin, que Kant está preocupado, em sua análise sobre a liberdade, com os *princípios determinantes e fundantes* da vontade, ou seja, com sua causalidade, e não com sua manifestação ou realização (Cf. PIPPIN, 2005, p. 187-188). Com base nesta preocupação, Kant não poderia conceder lugar aos objetos naturais para fundarem e causarem o querer, pois, se assim o fizesse, iria contra a própria tarefa de sua obra, de encontrar e estabelecer a natureza racional *a priori* de uma vontade pura incondicionada empiricamente. Não obstante, Kant não poderia, por outro lado, afirmar que a autonomia da vontade, apesar de se *fundar* apenas na pura forma da lei, não possui, em contrapartida, objeto algum como seu fim (*Zweck*) volitivo, pois o conceito de vontade é justamente “querer algo”, querer certa determinação. É nesta medida que Kant afirma, na seqüência, que os objetos que a razão pura prática possui são apenas agregados à pura forma da vontade, ou seja, não circunscrevem, juntamente com a forma da autodeterminação do querer, a essencialidade pura da liberdade¹²⁰.

¹²⁰ “Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte, uma matéria; mas, esta nem por isso é o fundamento determinante e a condição da máxima; pois, se o é, então,

Além disso, o que é preciso destacar em terceiro lugar para melhor entendermos o conceito de autonomia da vontade em Kant – em contraste explícito com o conceito de heteronomia, a ser visto logo em seguida – é que o aspecto positivo da liberdade só poderia concretizar-se desde que concebido como um *dever* para a vontade, ou seja, como uma obrigação. É neste sentido que a vontade, para agir livremente, deve obedecer a uma lei prática formal que não contenha nenhuma particularidade e contingência e que valha universalmente e sem restrições para todo ser racional. Isto é, precisamente, um imperativo para a vontade livre. Ora, Kant tem ciência do fato de a vontade humana basear-se fundamentalmente em sua natureza patológica, em sua ânsia por satisfação e concretização de desejos pessoais e egoístas (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 67). Todavia, não está interessado em tentar equacionar esta natureza com um tipo relativo ou realista de concepção moral e de concepção de liberdade. Por isso, afirma que, apesar deste aspecto praticamente dominante de nossa faculdade prática, a verdadeira liberdade e moralidade devem se fundar na razão, a qual unicamente pode nos proporcionar leis universalmente válidas. Por conseguinte, para a vontade humana desvirtuada e inferior, a lei moral universal significa estritamente uma obrigação – este é o sentido que subjaz à letra do imperativo categórico¹²¹.

Portanto, a autonomia da vontade se expressa precisamente pela lei moral universal como um imperativo categórico que se mostra a nós, segundo Kant, imediatamente por meio de um *factum* inegável da razão, dando-nos consciência de nossa liberdade (Cf. KANT, KpV, 2003 p. 107). Conseqüentemente, afirma: “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio, não só não funda obrigação alguma, mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade” (KpV, 2003, p. 111). Assim, com base em sua concepção de liberdade, que entrelaça autonomia, pura forma

esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa, porque neste caso a expectativa da existência do objeto seria a causa determinante do arbítrio e a dependência da faculdade de apetição da existência de uma coisa qualquer teria de ser posta então como fundamento do querer” (KpV, 2003, p. 115). E logo à frente: “Portanto a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade, mas não para pressupô-la” (KpV, 2003, p. 117). Lembremos que Hegel critica o fato de Kant e Fichte não deduzirem os objetos da vontade livre de sua pura forma de autodeterminação, mas apenas acrescentá-los de fora, como algo não imanente à forma universal de autodeterminação. “Apreender a negatividade imanente no universal ou no idêntico, como no eu, era o segundo passo que a filosofia especulativa tinha de fazer. É uma exigência da qual não têm a menor idéia aqueles que, como Fichte, não apreenderam o dualismo do infinito, nem mesmo no seio da imanência e da abstração” (FD, § 6, anotação). Ver a discussão do tópico 1.3 do capítulo 1.

¹²¹ A lei fundamental da razão prática pura, ou o imperativo categórico, é a seguinte: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, 2003, p. 103).

racional, dever e lei moral universal, Kant coloca em outro extremo o conjunto formado pela heteronomia, objetos empíricos determinantes, natureza patológica da vontade etc. Nesta perspectiva, a heteronomia da vontade significa aquele estado que encerra o querer como determinado por algo alheio e externo a ele. Ou seja, significa aquele estado no qual, diferentemente da autonomia, não ocorre algo como uma auto-legislação que se baseasse na essência racional do sujeito, como aquilo que ele tem de mais próprio e de mais radical (Cf. KANT, KpV, 2003 p. 69). Dessa maneira, ao ser determinada e ao fundar sua deliberação em algo alheio a si, a vontade não visa à universalidade e à necessidade da lei moral, mas visa o mundo sensível e, portanto, visa apenas a efeitos apetitosos, estabelecendo sua intenção subjetiva como um mero meio para a consecução de um fim externo¹²². Assim, Kant equaciona autodeterminação heterônoma da vontade com determinação volitiva contingente e particular. Esta se funda, pois, apenas na faculdade de apetição inferior da vontade e não produz nenhuma lei prática universalmente necessária. Além disso, o que é interessante depreender da consideração kantiana sobre a heteronomia da vontade é que, ao desejar objetos externos empíricos visando à sua satisfação, a vontade insere-se nas leis cegas de causa e efeito da natureza. Isso porque, neste caso, o que a vontade almeja é o efeito que tal objeto proporcionará sobre sua satisfação, não agindo, portanto, segundo sua causalidade espontânea, mas segundo leis empíricas (Cf. KANT, KpV, 2003, p. 69). Para Kant, portanto, autodeterminação livre racional, por um lado, e desejos, por outro, consiste em um par absolutamente irreconciliável.

Com efeito, a partir destas considerações, podemos notar que Kant observa a natureza, com suas leis e fenômenos empíricos, e mesmo a condição patológica humana que está imersa na naturalidade, como algo radicalmente distinto e exterior à essência racional e livre do sujeito. Desse modo, tudo o que provenha da naturalidade, para Kant, não pode ser considerado como partícipe do reino da moralidade, nem mesmo, minimamente, como integrante deste reino. Com efeito, podemos afirmar que se a tarefa da segunda *Crítica* era, como disse no início deste tópico, frear a pretensão da faculdade de apetição inferior, podemos dizer que a “Analítica da razão prática pura” atinge este intento ao estabelecer, de maneira pura e formal, os princípios determinantes da autonomia da

¹²² “O prazer decorrente da representação da existência de uma coisa, na medida em que deve ser um fundamento determinante do apetite por essa coisa, funda-se sobre a receptividade do sujeito, porque ele depende da existência de um objeto; por conseguinte, ele pertence ao sentido (sentimento) e não ao entendimento, que expressa uma referência da representação a um objeto segundo conceitos, mas não ao sujeito segundo sentimentos” (KpV, 2003, p. 75).

vontade. Esta age livremente, em sentido positivo, apenas quando age por dever e em completa desconsideração de suas inclinações¹²³. Desse modo, a exposição geral da “Analítica” da *Razão Prática* que foi feita aqui pretendeu apenas mostrar em que consiste, para Kant, autonomia e heteronomia da vontade em sua relação com objetos volitivos naturais. O que procurei considerar também é que esta sua leitura acerca da liberdade da vontade reforça, no âmbito prático, sua consideração dualista antinômica feita na *Crítica da Razão Pura*, que separava, radicalmente, liberdade como espontaneidade das leis ocorrentes no terreno da natureza. Vejamos a seguir sobre quais pontos a abordagem de Hegel rompe com esta perspectiva dualista kantiana, que elege um modelo supremo de autonomia da vontade em detrimento dos apetites da natureza humana.

2.2.2 Liberdade e natureza: a abordagem holística de Hegel

O pano de fundo das considerações de Hegel sobre a liberdade e a naturalidade da vontade não se configura de um modo antinômico e dualista, tal como ocorre em Kant. Para Hegel, não há uma oposição acirrada entre o terreno da liberdade e autonomia da vontade e o âmbito das determinações naturais. O clássico problema da antinomia entre o determinismo causal e a liberdade – que constitui o ponto de partida teórico sobre o qual Kant aborda a liberdade prática – não influencia Hegel em sua filosofia na tematização sobre a liberdade do espírito¹²⁴. Hegel refere-se a esta problemática na *Ciência da Lógica*, especificamente na “Doutrina do Conceito”, assim que começa a tratar sobre a “Teleologia”, como o terreno da existência livre em que se adentra o conceito, em oposição às cegas determinações do “Mecanismo” e do “Quimismo” – como momentos da “Objetividade” conceitual. Para Hegel, contudo, a reflexão sobre a liberdade do conceito não deve se dar em termos antinômicos, pois tal tipo de raciocínio concebe a relação entre duas teses de um modo rigidamente oposto. Para ele, de outra maneira, a liberdade (ou o

¹²³ Segundo Caygill, a filosofia moral de Kant está estruturada justamente sobre esta oposição entre deveres (como a autonomia racional da vontade que descrevemos neste tópico) e as inclinações, que são rechaçadas pelo princípio da moralidade (Cf. CAYGILL, 2000, p. 195). Para Hegel, de modo muito diferente, o dever não é estritamente uma obrigação para a vontade, mas, inclusive, pode lhe dar prazer quando realizado no interior da totalidade orgânica da vida ética. Veremos esta abordagem de Hegel no capítulo 3, no tópico 3.3.1 “O organismo ético coletivo e a substancialidade da vontade”.

¹²⁴ Hegel apenas alude a esta problemática no parágrafo 15 da Introdução da *Filosofia do Direito*, ao criticar a concepção kantiana sobre a liberdade que, segundo ele, porque se pauta por esta antiga antinomia, permanece apenas no ponto de vista do livre arbítrio. Veremos a especificidade desta crítica do parágrafo 15 da “Introdução”, ao tratarmos sobre o livre arbítrio kantiano, no último tópico deste capítulo.

conceito teleológico) configura-se como a realidade que suspende as determinações causais da natureza mecânica e química, como a verdade desta, e não como uma existência estritamente oposta a ela¹²⁵. No entanto, como já disse acima, não é baseando-se nestes termos e nesta problemática, diferentemente de Kant, que Hegel trata o problema da liberdade prática em sua correlação com a natureza na *Filosofia do Espírito*. Nesta, de outro modo, Hegel procura mostrar como o terreno da liberdade do espírito instaura um novo mundo de auto-legislação criativa e espontânea, suspendendo as leis da exterioridade da natureza. E como, além disso, por meio de sua idealidade (*Idealität*), o espírito suspende as determinações naturais sensíveis presentes em seu corpo e provindas de sua relação imediata com a natureza, elaborando-as por meio de seu pensar e de seu querer racionais – em uma nítida relação especulativa e holística com a natureza. Com efeito, pretendo então neste capítulo mostrar como se desenvolvem estas teses hegelianas, buscando dialogar com a leitura de Pippin que afirma que tais teses possuem um viés compatibilista. E, por fim, mostrar como a análise de Allan Patten – que equaciona a concepção hegeliana da liberdade com a concepção dualista kantiana – é equivocada.

Segundo Pippin, a problemática hegeliana sobre a relação entre liberdade prática e natureza é sistematizada de um modo retrospectivo. Ou seja, Pippin afirma que Hegel retorna, em suas reflexões acerca do espírito, em direção às suas considerações sobre a natureza, a fim de observar a origem e a base sobre a qual a liberdade do espírito se sustenta (Cf. PIPPIN, 2005, p. 192). Pippin salienta este modo hegeliano de considerar a liberdade em contraposição ao modo kantiano que, segundo ele, se dá à maneira de uma *dedução* da liberdade da vontade¹²⁶. Dessa forma, Kant tenta fundar a liberdade do querer

¹²⁵ A antinomia, para Hegel, não consiste em um modo verdadeiro de se pensar a oposição dialética sobre duas proposições, ou duas realidades conceituais, pois que o raciocínio antinômico trata as proposições em questão como absolutamente distintas e rigidamente em contraste, sem considerar o aspecto positivo e especulativo da dialética (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 48, adendo). Desse modo, para Hegel, não há que se “escolher” entre duas teses opostas – ou pela realidade da autodeterminação livre, que é a liberdade, ou pelo determinismo causal da natureza, tal como Kant propõe. Mas, de outro modo, deve-se observar qual é a verdade da relação entre tais teses, ou seja, como a liberdade pode ser válida objetivamente em correlação com as leis mecânicas da natureza (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 651-652). É nesta medida que, para Hegel, a teleologia – como momento da existência livre do conceito, no qual ele se dá uma determinação – é a “verdade” e suspende (*aufheben*) as leis de necessidade cega da natureza.

¹²⁶ No tópico anterior, mostrei que a consideração kantiana sobre a liberdade da vontade ocorre analiticamente, ou seja, buscando provar a proposição primeira que afirma que a vontade é livre racional e isenta de toda condição empírica. Segundo Caygill, no interior de todas as “Analíticas” das três *Críticas* de Kant, ocorre uma análise dedutiva que, no caso da segunda *Crítica*, consiste em provar que a realidade objetiva da lei moral significa um “princípio da dedução de uma insondável faculdade humana que nenhuma experiência pode provar” (Cf. CAYGILL, 2000, p. 92). Assim, Pippin quer dizer, quando afirma que a

sobre a formalidade pura racional da vontade, excluindo toda determinação natural inerente à mesma, e não fundá-la, como é o caso de Hegel, sobre o domínio natural do qual a vontade emerge. Nesta perspectiva da leitura de Pippin, portanto, podemos afirmar que esta consideração retrospectiva de Hegel rompe com a consideração analítica e dualista de Kant, e, ademais, podemos entender segundo o seguinte esquema a realização da liberdade do *Geist*. Ocorre que ao voltar sua consideração sobre o espírito para o ponto de partida da natureza, Hegel quer dizer não que o *Geist* a negligencia, ou a invoca ingenuamente, mas, sim, que *suspende* a natureza, conforme a tripla acepção da palavra alemã “*aufheben*”. Dito de outro modo, o espírito primeiramente surge como espírito, pois *nega* a natureza, em seguida, contudo, *eleva-a* para o seu novo reino e, por fim, *conserva-a* neste novo reino como ligeiramente modificada devido à primeira negação.

No que tange à primeira acepção de “*aufheben*” (de *negação*), o espírito recusa a configuração exterior da natureza, que a circunscreve segundo o modo do “fora um do outro”, ou seja, recusa as relações causais inconscientes que conectam as coisas naturais apenas de um modo externo¹²⁷. Além disso, o espírito também nega aquelas determinações brutas e irreflexivas que poderiam lhe definir como um ser animalesco e não espiritual, ou seja, nega toda sorte de instintos (*Instinkt*) cegos. Desse modo, no que tange à segunda acepção do termo *aufheben*, a de *elevação*, o espírito, ao negar a exterioridade da natureza, eleva as relações cegas causais para o domínio da auto-legislação consciente, que se mostra como o novo mundo do espírito, estabelecido como o mundo da normatividade criativa e livre. E ainda, ao negar os instintos cegos presentes nos animais, o espírito eleva toda a brutalidade e irreflexão destas determinações para o domínio do pensar e do querer racionais, relacionando-se, destarte, com estes impulsos cegos segundo sua idealidade. Por conseguinte, o espírito livre, na visão hegeliana, não recusa absolutamente a natureza, pois esta se configura como sua base orgânica, como o ponto de partida presente substancialmente em sua manifestação, uma vez que a natureza é *conservada* como o outro do espírito com o qual este inevitavelmente se relaciona. Tal conservação, que consiste na terceira acepção do termo “*aufheben*” se dá como a unificação, fruto da negação e elevação anteriores que o espírito operou em relação à natureza. Assim, primeiramente, o espírito

pesquisa kantiana sobre a liberdade dá ao modo de uma dedução, que Kant busca assegurar a proposição fundamental que versa sobre a pureza da razão prática pura.

¹²⁷ “Como o espírito, também a natureza externa é racional, divina, é uma exposição da idéia. Contudo, na natureza manifesta-se a idéia no elemento do ‘fora um do outro’; ela não só é exterior ao espírito, mas porque é exterior a este, porque é exterior à interioridade, essente em si e para si, que constitui a essência do espírito, ela, justamente por isso, é exterior também a si mesma” (E, v. 3, §381, adendo).

mantém uma proximidade e uma conservação da natureza em relação ao seu corpo, como aquilo que o liga, inexoravelmente, à naturalidade fornecendo-lhe sensações e impulsos mais apurados do que simples instintos irracionais, e, ainda, como aquilo que define suas funções orgânicas. Em segundo lugar, o espírito se encontra intimamente vinculado às determinações da natureza, no que tange à sua relação com o mundo natural externo, como o seu *habitat* primeiro e irrevogável – que é impossível de ser desfeito. Com base nestas considerações, portanto, podemos afirmar que o espírito, mesmo quando atuando segundo a máxima realização da liberdade, possuirá conteúdos volitivos naturais sensíveis provindos de sua corporeidade natural para serem concretizados. E, ainda, mesmo que vivendo na mais elaborada vida em comunidade, possuirá, não obstante, o terreno do mundo natural como o seu mundo primeiro. Por aí fica-nos mais clara ainda a afirmação de Hegel de que o terreno da existência concreta e livre do espírito, que é o terreno do “Espírito Objetivo”, configura-se como uma segunda natureza (FD, § 4); “segunda” porque toda a normatividade coletiva do mundo humano é fruto de uma auto-legislação livre e concreta, mas que se firma, todavia, sobre uma instância mais básica, que é a instância da natureza. Por isso, afirma Pippin, Hegel descreve e disserta sobre o modo como o espírito, por meio de sua vontade, auto-realiza a determinidade de sua liberdade no mundo objetivo, sem desconsiderar, entretanto, o fator determinante e constitutivo que as determinações da natureza exercem sobre esta realização.

O espírito, entendido desse modo (isto é, tomando-se completamente a consideração anti-dualista de Hegel e sua insistência de que o desenvolvimento é um desenvolvimento auto-determinado), não é, conseqüentemente, a emergência de uma substância não-natural, mas reflete somente a capacidade permanente e crescente de estar naturalmente situado em uma realização cada vez mais exitosa da forma normativa e genuína de sua disposição própria para a autonomia (Pippin, 2005, p. 190).

Em seu artigo sobre a Introdução da *Filosofia do Direito*, Pippin, além de frisar que Hegel pensa a liberdade a partir de sua relação especulativa de suspensão da natureza, sustenta a tese de que tal posição hegeliana acerca da liberdade da vontade é compatibilista¹²⁸. Isso significa, portanto, que Pippin não vê problema em afirmar que Hegel conceba como existindo de modo simultâneo, compatível e sem contradição, a

¹²⁸ A teoria filosófica compatibilista é aquela que afirma que não há conflito e contradição entre o determinismo e o livre arbítrio, mas que, ao contrário, eles são compatíveis. Tal concepção é influente na filosofia moderna, por exemplo, em Hobbes, Locke, Hume. Aristóteles também pode ser lido como um autor compatibilista devido à sua tematização sobre o hilomorfismo (Cf. KANE, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Nova York: Oxford University Press, 2005, p. 12-22).

liberdade da vontade e as leis mecânico-causais da natureza. Ele afirma: “Por ‘compatibilismo’ eu quero significar aqui somente que Hegel argumenta que alguma forma de liberdade da existência do verdadeiro sujeito ou agente de minhas ações, não é filosoficamente inconsistente com alguma forma de determinismo causal” (Pippin, 1997, p. 40, nota). Nesta perspectiva, podemos entender esta versão compatibilista presente na filosofia hegeliana sugerida por Pippin como uma alternativa, por exemplo, à versão antinômica presente no texto kantiano. Com efeito, Pippin endossa sua concepção sobre o compatibilismo hegeliano, formulando mais precisamente como entende a discussão de Hegel feita no parágrafo 381 da *Enciclopédia* (sobretudo no adendo deste parágrafo), onde propriamente Hegel discute como o espírito provém da natureza e a suspende. Segundo ele, a afirmação de Hegel de que “o espírito é a verdade (*Wahrheit*) da natureza”, feita neste mesmo parágrafo, introduz explicitamente “os termos do compatibilismo hegeliano”, que considera a realização e a auto-construção do espírito livre *em estreita vinculação* com a natureza (Cf. PIPPIN, 1997, p. 40). Assim, no parágrafo 381, conforme assevera, Hegel rejeita claramente a concepção kantiana da descontinuidade de nossa vida prática livre em relação ao terreno da natureza. E, neste íterim, Pippin ressalta que a posição hegeliana compatibilista, além de afirmar a *continuidade e a simultaneidade* da natureza mecânica com o espírito livre, afirma ainda que tal concomitância significa uma relação orgânica entre natureza e liberdade espiritual, situando-se, portanto, como uma versão compatibilista holística. Tal elemento holístico provém justamente do fato de que a compatibilidade existente entre espírito livre e natureza, em Hegel, não significa uma junção exterior, ou uma relação de coexistência meramente distante e agregada – como se liberdade e leis mecânico-causais coexistissem, mas não se interpenetrassem formando um todo. Mas significa, de outro modo, uma relação especulativa e sintética entre estas duas realidades, ou seja, uma realidade tal que o mundo livre do espírito existe em relação estreita com o mundo mecânico¹²⁹. Donde se segue destarte, que a auto-legislação e a auto-sustentação operadas pelo espírito em seu próprio mundo de liberdade inclui e abarca em

¹²⁹ Um bom exemplo disso pode ser visto no capítulo “Teleologia” da *Ciência da Lógica*, que é justamente o momento de se “resolver” a antinomia entre liberdade e natureza e observar que a liberdade é a verdade do mecanismo natural, que se apodera dele sem excluí-lo, mas como sua mediação fundamental. Neste capítulo, Hegel tematiza o processo do trabalho (*Arbeit*) e fala da “astúcia da razão”, como uma qualidade do sujeito de relacionar-se com a natureza usando as potencialidades de suas forças próprias para concretizar seus fins (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 657-660). Com efeito, no processo de trabalho mais elementar podemos observar a combinação perfeita entre liberdade espiritual e leis naturais em coexistência e mútua afirmação. Observar também o que Hegel descreve como a relação prática do homem com a natureza no parágrafo 245 da *Filosofia da Natureza*, onde afirma que o espírito relaciona-se com a natureza, usando-a como meio de suas atividades de trabalho e como a mediação de seu processo de auto-satisfação (Cf. HEGEL, E, v. 2, § 245).

seu interior as determinações causais da natureza. Dessa maneira, além do mundo do espírito não excluir a realidade da natureza e ocorrer de modo compatível e simultâneo a tal realidade, exerce-se e afirma-se lidando com a natureza, sem que isso, entretanto, atinja ou atrapalhe a manifestação da essência livre do querer.

A questão do compatibilismo vincula-se ainda à questão sobre a materialidade ou imaterialidade da mente, ou da subjetividade, como atesta Pippin (Cf. PIPPIN, 1997, p. 44-45). Neste sentido, a teoria compatibilista não vê contradição entre a subjetividade humana livre, que configuraria o aspecto imaterial e ideal do espírito, e o aspecto material de sua natureza patológica e anímica. Antes, observa uma convivência e certa reciprocidade entre estas duas realidades. Pippin afirma, com base neste contexto, que Hegel não pensa sob um viés reducionista a essência da subjetividade livre do espírito. Ou seja, Hegel não pensa por um raciocínio excludente que o espírito ou é imaterial ou material, como, por exemplo, pensa Descartes, que concebe o espírito como o ser imaterial por excelência¹³⁰. Visto isso, podemos avaliar: em que sentido a discussão hegeliana sobre a subjetividade livre do espírito relaciona-se, de fato, com esta problemática compatibilista, como afirma Pippin? Em outras palavras, como, precisamente, Hegel concebe a relação entre espírito e materialidade a ponto de podermos afirmar mais uma vez uma versão compatibilista presente em seu texto?

O que primeiramente podemos observar para responder a esta questão é que o tema da liberdade, para Hegel, liga-se, antes de mais nada, à sua afirmação sobre a idealidade do espírito, que significa, propriamente, sua imaterialidade, ou seja, a capacidade do espírito de suspender a exterioridade material da natureza, interiorizando-a pelo pensamento (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381). “Essa suprassunção da exterioridade – suprassunção que pertence ao conceito do espírito – é o que temos chamado sua idealidade. *Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução, do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo*” (E, v. 3, § 381, adendo; o grifo é

¹³⁰ Descartes afirma na sexta Meditação que há uma oposição radical entre corpo e alma (Cf. DESCARTES, 1973, p. 142). Mais do que isso, para ele, corpo e alma são duas substâncias essencialmente distintas e que se ligam apenas por uma ínfima conexão operada pela glândula pineal. Desse modo, Descartes pensa por um viés anti-compatibilista. Hegel rejeita claramente esta perspectiva dualista de Descartes e pensa, muito diferentemente, que corpo e alma são indissolivelmente ligados (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 389). Onde podemos dizer que, para Hegel, o espírito constitui-se como uma unidade psíquico-física e donde, ainda, podemos talvez pensar também em uma certa versão compatibilista da relação mente-corpo em Hegel.

meu)¹³¹. Com efeito, na seqüência do parágrafo, Hegel afirma que tal suspensão é o mesmo que a passagem da necessidade para a liberdade¹³². Assim, com base nestas considerações, é que Hegel vai afirmar, logo em seguida, no parágrafo 382, que a essência do espírito é a liberdade, uma vez que se constitui como a negatividade da exterioridade material¹³³. Por conseguinte, pode parecer, à primeira vista, que Hegel considera a liberdade do espírito como conseqüência e como radicada fundamentalmente em sua idealidade imaterial. Se assim for, então, Hegel concebe o espírito como a imaterialidade pura e, conseqüentemente, sua liberdade consistiria precisamente nesta espiritualidade ideal, de modo que Hegel ignoraria todo e qualquer elemento material-natural como constitutivo da essência livre do espírito – não sendo, portanto, compatibilista, não considerando uma compatibilidade e convivência entre a materialidade existente na natureza e a liberdade ideal do *Geist*. No entanto, o raciocínio de Hegel não é tão simples assim. Não devemos ler a seqüência do desenvolvimento de sua reflexão do parágrafo 381 (e a passagem para os parágrafos seguintes) como uma disposição linear, na qual Hegel vai afirmando a superioridade e distinção absoluta do espírito – sua imaterialidade ideal – em relação à natureza exterior e material. De outro modo, Hegel concebe a diferença específica do espírito em relação à materialidade da natureza no interior de uma identidade, ou de uma certa continuidade. Vejamos. “No que já foi dito já está contido que *a passagem da natureza para o espírito não é uma passagem para algo totalmente outro*, mas somente um ‘vir-a-si-mesmo’ do espírito essente fora de si na natureza” (E, v. 3, § 381; o grifo é meu). Daí se segue que, apesar de interiorizar a natureza idealizando-a e tornando-se, pois, pelo pensamento, imaterialidade livre, *o espírito provém da natureza* e, portanto, mantém algo de sua materialidade natural, de seu aspecto orgânico natural como sua base, como aquilo que constitui sua identidade com a natureza. Assim, a materialidade de seu corpo, o aspecto orgânico e mesmo patológico de sua alma não são rechaçados pelo espírito para que afirme, doravante, sua liberdade espiritual imaterial. De modo que não há, portanto,

¹³¹ Ver tópico 1.1.1 do capítulo 1, onde discutimos sobre a idealidade do espírito.

¹³² “Assim, a filosofia, de certo modo, tem apenas de assistir como a natureza mesma suprassume sua exterioridade, retoma no centro da idéia o exterior-a-si-mesmo, ou faz surgir esse centro no exterior; liberta o conceito nela escondido, e assim supera a necessidade exterior. Essa passagem da necessidade para a liberdade não é uma passagem simples, mas uma gradação de muitos momentos, cuja exposição a filosofia da natureza constitui” (E, v. 3, § 381).

¹³³ “A essência do espírito é, por esse motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo” (E, v. 3, § 381).

em Hegel uma separação dual entre corpo e alma, entre natureza e espírito¹³⁴. A partir destas reflexões, fica-nos mais clara, por conseguinte, a tese de Pippin de que Hegel não reduz sua consideração sobre a liberdade do espírito, elegendo apenas uma categoria para pensar sua manifestação – a categoria da materialidade ou a da imaterialidade. Por isso, Pippin afirma que Hegel não pensa por um viés antinômico e excludente a vida do espírito, mas pensa-a, isso sim, por um viés compatibilista holístico, não vendo, portanto, contradição entre a imaterialidade da liberdade e as determinações primárias materiais do *Geist* (Cf. PIPPIN, 1997, p. 44-45).

Dado este paradigma do texto hegeliano sobre natureza e liberdade – texto este que pode ser lido sob uma perspectiva não dualista, não antinômica, mas, sim, compatibilista e especulativa – podemos refletir sobre quais são as conseqüências de tal paradigma para a consideração hegeliana sobre a atuação e a essência da vontade livre em sua estreita conexão com a naturalidade. Para isso, lembremos a consideração dualista de Kant sobre a autonomia da vontade, a fim de observarmos como Hegel pensa, de modo muito diferente, a manifestação da vontade sob uma perspectiva holística. Com efeito, Hegel não concorda com Kant no que tange à separação estrita que faz entre dois mundos estritamente distintos nos quais pode se achar a vontade: o mundo fenomenal das coisas da natureza, onde o sujeito se determina pela naturalidade de sua volição e onde age heteronomamente e o mundo *noumenal*, como o âmbito moral da autonomia racional do sujeito. Hegel não pensa também, conseqüentemente, que o que define e encerra a liberdade do querer seja a sua pura forma de autodeterminação por exclusão de todo conteúdo e objeto volitivo possível, como pensa Kant¹³⁵. Assim, Hegel rompe com a

¹³⁴ É preciso nos atentarmos para o fato de que em Hegel alma (*Seele*) e espírito (*Geist*) constituem dois termos com acepções distintas. Com efeito, a alma significa precisamente o espírito imediato, ou espírito apenas em si que, para Hegel, é o “espírito da natureza” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 387, adendo). Hegel pensa a alma segundo um sentido aristotélico, como algo indissolúvelmente ligado ao corpo e, ademais, como constituindo as funções orgânicas da espiritualidade. A alma, portanto, é uma unidade entre a idealidade do espírito com sua corporeidade: “A alma não é imaterial só para si mesma, mas é a imaterialidade universal da natureza, a vida ideal simples da natureza. É a substância, a base absoluta de toda particularização e singularização do espírito, de modo que este tem nela todo o material de sua determinação e ela permanece como sua própria idealidade penetrante, idêntica. Mas, nessa determinação ainda abstrata, a alma é apenas o sono do espírito – o voûç passivo de Aristóteles, que segundo a possibilidade é tudo” (E, v. 3, § 388). Como podemos ver, para Hegel, a alma constitui a substância, a base de toda configuração posterior e racional do espírito da “Psicologia” e, portanto, as sensações anímicas corpóreas são inerentes à manifestação da vontade e do pensamento, como os momentos mais elevados do *Geist*. Para ver uma ótima abordagem da concepção hegeliana da alma, e sua influência aristotélica, ver BOURGEOIS. *Hegel Os atos do Espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

¹³⁵ Hegel critica explicitamente Kant por isso no parágrafo 15 da “Introdução” – como veremos no último tópico deste capítulo –, afirmando que conceber a liberdade apenas segundo a autodeterminação formal, é

perspectiva dualista de Kant, que considera o mundo humano da liberdade como absolutamente diverso do mundo natural, ao afirmar, como vimos acima, que o “espírito é a verdade da natureza” e que a suspende, ou seja, que a nega, mas que, contudo, a conserva como base e ponto de partida irrevogável de sua auto-legislação. Ademais, Hegel suspende a perspectiva kantiana, segundo a qual, a liberdade prática deve ser pensada, estritamente, como pura e formalmente racional e que, portanto, deve excluir de si toda e qualquer relação essencial com objetos e conteúdos empíricos.

Para Hegel, a liberdade da vontade não é uma questão do teor dos conteúdos volitivos – tal como já busquei provar no primeiro tópico deste capítulo. E isso significa que, para pensarmos a liberdade do espírito, segundo sua concepção, não devemos excluir as determinações empíricas da vontade, como determinações que não poderiam de modo algum encerrar sua essência livre e que estariam em desconformidade com a formalidade de sua autodeterminação. Dessa maneira, a tematização da liberdade em Hegel não diz respeito ao problema das representações que causam e fundamentam a vontade, como Pippin afirma dizer respeito em Kant (Cf. PIPPIN, 2005, p. 187-188). Mas, sim, unicamente, ao *modo* como a vontade livre atua e manifesta sua liberdade no mundo, independentemente de qual objeto e de qual representação a impele a agir, ou seja, independentemente de suas motivações. O problema da liberdade, para Hegel, não é, desse modo, o problema de sua possibilidade causal – como em Kant – mas, sim, de sua atividade. Daí pode se seguir, por consequência, que Hegel não está preocupado em pesquisar se o que determina e causa a vontade são objetos empíricos volitivos ou não, ou se é unicamente a sua pura forma. E, mais do que isso, daí pode se seguir que Hegel não está preocupado em fundar a liberdade da vontade sobre um domínio puramente racional e formal e, portanto, para ele não é necessário que se exclua da forma autônoma da vontade toda espécie de conteúdo volitivo empírico. De outro modo, além de Hegel não pensar que os conteúdos naturais possam desviar a vontade da atualização de sua essência livre – uma vez que, para ele, a vontade, e o espírito em geral, possuem a natureza como sua base e ponto de partida (E, v. 3, §381) –, antes, considera que toda autodeterminação da vontade (FD, § 5) traz em seu interior, inevitavelmente, seus conteúdos, “quer este conteúdo seja dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito” (FD, § 6). Assim, como Pippin afirma, importa a Hegel considerar não quais são as causas ou as condições de

concebê-la apenas como livre arbítrio e, ainda, sob o ponto de vista negativo do arbítrio, considerado apenas como a possibilidade da autodeterminação universal da vontade.

possibilidade que fundamentam a liberdade da vontade (se são ou não causas empíricas), mas, sim, *a maneira como a vontade atualiza sua liberdade no mundo do espírito em conjunto com suas inclinações naturais.*

Para resumir, podemos apresentar o argumento acima segundo o seguinte esquema: para que consideremos a liberdade da vontade, segundo a concepção de Hegel, 1º) não precisamos excluir da atividade espiritual toda e qualquer determinação natural; mas, antes, devemos pensá-la em estreita relação especulativa com a natureza e até mesmo em uma relação compatibilista, portanto 2º) para Hegel, não é questão de fundar a liberdade sobre um terreno de pura causalidade normativa, mas apenas de observar o modo como se realiza a liberdade no mundo, uma vez que a liberdade do espírito é pura atividade – do que se segue, conseqüentemente 3º) que não importa a Hegel, como ocorre com Kant, se a vontade é ou não determinada por conteúdos empíricos, pois que, segundo sua perspectiva especulativa, a vontade, inevitavelmente, possui em seu interior, juntamente com sua forma livre, um objeto do querer, quaisquer que seja o teor destes objetos. Portanto, Hegel, pelo fato de afirmar a presença das determinações naturais da atividade livre da vontade, não sustenta, como Kant, que a vontade que não se baseia na pura forma da lei moral – mas sim em objetos empíricos – não atualiza sua liberdade autonomamente. Muito diferentemente, a concepção hegeliana sobre a vontade livre é holística e vê como intimamente relacionadas liberdade e autonomia da vontade com objetos volitivos naturais.

Com base em todo este exposto, temos então elementos suficientes para criticar a tese de Patten, segundo a qual, Hegel sustenta uma oposição, ao modo da versão kantiana, entre desejos e a forma da racionalidade da vontade¹³⁶. Como vimos nas páginas 93 e 94 do presente capítulo, Alan Patten afirma que, em Hegel, há, como em Kant, uma oposição entre certos modos de determinação do querer. De maneira que, segundo ele, a concepção hegeliana privilegia, como o modo próprio de manifestação da liberdade, a autodeterminação racional da vontade pela inteligência pensante, enquanto exclui, decisivamente, as determinações volitivas que se baseiam em conteúdos naturais (Cf. PATTEN, 1999, p. 51). Esta tese de Patten leva-o, conseqüentemente, a afirmar que a formulação de Hegel sobre a liberdade não considera a vontade natural e o livre arbítrio como figuras que contenham a liberdade do querer, pois segundo ele, estas formas são

¹³⁶ “Liberdade, para Hegel, requer um fundamento na razão, que esteja subjacente a ela de todas as maneiras: isto é oposto a todo processo de determinação de fins que dá contingentemente à vontade desejos e inclinações, mesmo que este processo envolva algum grau de reflexão e deliberação” (Patten, 1999, p. 51).

imiscuídas com a natureza. Nesta medida, dois são os pontos, intimamente relacionados, que temos de criticar na leitura de Patten sobre a concepção hegeliana da liberdade exposta na “Introdução” e que se relaciona com a *Filosofia do Espírito Subjetivo*. Primeiramente sua afirmação de que há um *contraste* na filosofia hegeliana entre desejos e razão, tal como há em Kant. E, segundo, sua conseqüente assertiva de que, na Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel privilegia seu modelo da vontade pensante (FD, § 21) como a forma de autodeterminação por excelência da liberdade, em detrimento das formas da vontade natural e do livre arbítrio.

O problema da leitura de Patten é que ele considera os desejos e as inclinações naturais presentes na vontade como opostos, rigidamente, ao pensamento racional que o querer livre carrega em si como o modo de sua autodeterminação mais elevada, e não sob o aspecto de uma relação especulativa e holística. Neste sentido, além de Patten não considerar que Hegel possui uma visão não dualista da relação entre espírito livre e natureza – tal como vimos amplamente nas páginas anteriores –, também desconsidera que, em Hegel, a atividade do pensamento não exclui atividades, podemos dizer, mais primárias do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 445). Assim, Patten, em sua análise sobre as três figuras da vontade, elaboradas por Hegel na “Introdução”, apesar de afirmar se basear em textos correspondentes a este escrito¹³⁷, não considera o tratamento especulativo de Hegel sobre a relação entre espírito livre e natureza na Introdução da *Filosofia do Espírito*, ou, mais especificamente, no parágrafo 381 da mesma – tal como Pippin, por exemplo, ressalta. O próprio Hegel assegura no parágrafo 4 da Introdução da *Filosofia do Direito* que tem como pressuposto deste texto sua discussão feita no “Espírito Subjetivo” e, este, vem logo após a *Filosofia da Natureza*, como a “verdade” desta, como temos visto. Desse modo, Patten, ao afirmar que Hegel contrasta, de um lado, razão, liberdade e espírito e, de outro, natureza, desejos e inclinações, está desconsiderando que Hegel pensa o espírito, antes de tudo, como ligado à natureza, como seu ponto de partida e que, inevitavelmente, portanto, a vontade livre possuirá conteúdos naturais como suas determinações. Por isso ele afirma, simplesmente, que Hegel opõe os desejos da vontade natural ao pensamento racional. E isso ele faz ao modo da concepção kantiana, na pretensão de reforçar sua posição de contrariar toda uma tradição recente de interpretação da filosofia de Hegel (em sua relação

¹³⁷ “Para entender a posição de Hegel *vis-à-vis* [frente a frente] à posição de Kant, o melhor lugar para se começar é provavelmente a Introdução da *Filosofia do Direito* (e suas correspondentes leituras)” (Patten, 1999, p. 48; o colchete é meu).

com a filosofia kantiana), tal como ele próprio deixa explícito¹³⁸. Contudo, nem mesmo uma leitura rápida, ou até superficial, do texto da “Introdução” – sem considerar o texto da *Filosofia do Espírito Subjetivo* e, mais especificamente o parágrafo 381 – nos levaria facilmente à afirmação de Patten. Uma vez que o próprio desenvolvimento do argumento de Hegel sobre o querer livre, que vai do parágrafo 4 ao 33, ressalta, permanentemente, o viés de suspensão que a vontade livre opera em relação aos seus conteúdos naturais, conservando-os mesmo no interior da racionalidade infinita do querer, que Hegel aborda no parágrafo 21 da “Introdução”¹³⁹.

Assim, a leitura de Patten, como disse acima, não considera a relação íntima e holística que o espírito mantém com a natureza, não observando, assim, que a vontade, mesmo que permeada por objetos naturais, ou desejos, pode ser livre e autônoma. Não se atenta, igualmente, para o fato de que, em Hegel, há um desenvolvimento (*Entwicklung*) do conceito de vontade livre, e não uma *analítica*, como em Kant, do conceito por excelência da liberdade em contraposição ao seu modo não-verdadeiro. Não há, em Hegel, uma análise que exclui aquilo que poderia atrapalhar a forma de autodeterminação racional profunda do querer, tal como Patten afirma ocorrer em relação às figuras da vontade natural e do arbítrio, uma vez que estas possuem conteúdos naturais (Cf. PATTEN, 1999, p. 50). Justamente por não considerar este desenvolvimento próprio da vontade – que passa da vontade natural para o livre arbítrio e, enfim, para a vontade livre racional (que também possui por conteúdos, determinações naturais) – é que Patten não observa o modo de suspensão (*Aufhebung*), e não de exclusão, que cada uma das figuras, e especialmente a última figura, empreende em relação às anteriores.

¹³⁸ “A visão defendida neste capítulo é que, embora estudos recentes nos obriguem a ter cuidado na articulação das formas precisas em que Hegel concorda e discorda com o que ele considera ser a posição kantiana, não nos deve levar a abandonar, completamente, a compreensão da posição de Hegel como tendo uma dimensão significativamente kantiana” (Patten, 1999, p. 48). Em toda esta página Patten afirma que pretende ressaltar o caráter profundamente kantiano da concepção hegeliana sobre a liberdade e não “os pequenos desacordos” entre as duas filosofias.

¹³⁹ “*Se verá mais a frente o que há de objetivo nestas tendências e como este aspecto objetivo aparecerá em sua verdade*, sem a forma da irracionalidade, na qual ele é tendência, e como se apresentará em sua existência” (FD, § 11; o grifo é meu). E mais: “Na exigência da purificação das tendências, há a representação geral de que é necessário as liberar da forma de sua determinidade natural imediata, da subjetividade e da contingência de seu conteúdo, a fim de conduzi-las à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência imprecisa é que *as tendências constituem o sistema racional das determinações da vontade*. As apreender segundo o conceito, tal é o conteúdo da ciência do direito” (FD, § 19; o grifo é meu). Tratarei especificamente deste parágrafo 19 no próximo capítulo, ao mostrar que na vontade livre infinita, que segundo Patten consiste na pura racionalidade livre, Hegel afirma que as inclinações continuam presentes como conteúdos volitivos purificados pela atividade do pensamento.

O terceiro modelo, o da liberdade racional, identifica liberdade com o pensamento e racionalidade: este envolve o modelo de ‘suspensão’ [*superseding*] dos desejos e inclinações e de ‘elevação para a universalidade’, tal como foi referido anteriormente (FD, § 21). O fato de Hegel *contrastar* liberdade racional com liberdade reflexiva, nos deixa claro o quê envolve este processo de ‘suspensão’ e ‘elevação para a universalidade’. Este processo deve requerer algo mais do que a integração de cada escolha no interior de uma harmonia racional com outras escolhas, desejos, fins e assim por diante, pois isso é, grosso modo, o que Hegel entende por felicidade. Ele deve, em algum sentido, envolver uma mais *completa* abstração de cada um de nossos desejos e inclinações atuais e etc., para não ocorrer que algumas coisas nos sejam ‘dadas’ de ‘fora’ e este é, precisamente, o terreno sobre o qual Hegel rejeita a liberdade reflexiva como o modelo de autodeterminação (Patten, 1999, p. 51).

Como podemos notar, Patten não trabalha com o conceito de “*Aufhebung*” segundo sua acepção filosófico-hegeliana de negação, elevação e conservação¹⁴⁰. Trabalha-o apenas sob o sentido de *abstração*, ou seja, de mera negação, como ele explicitamente afirma na passagem acima. Por isso não se atenta para o fato de que Hegel, ao tratar da terceira figura da liberdade, não privilegia o pensamento da vontade em detrimento de suas determinações naturais. Mas, antes, considera-as como momentos positivos e integrados no interior da última figura, de modo que não há, portanto, um *contraste* entre conteúdos naturais e a forma da racionalidade do querer. Assim, de modo algum a concepção hegeliana se aproxima da kantiana no que tange à distinção entre um modelo não-livre da vontade – baseado em conteúdos naturais e formas heterônomas de autodeterminação – e um modelo de pura liberdade racional, pelo qual a vontade não se imiscui com a natureza, mas se determina autonomamente pelo pensar, tal como Patten sugere. Por conseguinte, podemos notar que, no que tange à problemática da liberdade e naturalidade da vontade em Hegel, e sua relação com a concepção kantiana sobre o tema, a interpretação de Patten falha por não considerar a perspectiva profundamente anti-dualista e especulativa que Hegel elabora como uma superação da filosofia crítica.

A partir de toda esta reflexão, contudo, uma pergunta ainda nos cabe: em que sentido podemos dizer que, apesar de Hegel considerar a vontade natural e o livre arbítrio como livres, ele, todavia, considera tais figuras como finitas, como insuficientes no que tange à realização da liberdade, tal como afirma no parágrafo 10 da “Introdução”? É precisamente esta questão que procurarei responder nos tópicos seguintes, buscando aplicar minha hipótese de interpretação, segundo a qual, Hegel considera os dois primeiros níveis da vontade como finitos não porque possuem conteúdos naturais, mas, sim, devido

¹⁴⁰ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 302-303.

ao modo como seus conteúdos volitivos estão dispostos em sua interioridade – tal como apontei no primeiro tópico deste capítulo.

2.3 As figuras finitas da vontade: vontade natural e livre arbítrio

No capítulo 1 deste trabalho, tratei sobre o gozo (*Genuss*) subjetivo da vontade¹⁴¹, mostrando como ele constitui o modo de subjetivação (*Subjektivierung*) do querer, ou seja, como ele se define como uma finalidade subjetiva indispensável para que a vontade – considerada sob o viés do “Espírito Subjetivo” – se auto-afirme consigo mesma pela mediação da natureza. Como afirmei naquela altura, este tema seria de fundamental importância para o argumento geral de meu trabalho sobre a relação entre liberdade e natureza. Pois, com base nele, poderíamos observar que a busca de satisfação subjetiva da vontade significa um momento indispensável e permanente nas tentativas objetivas do querer de concretizar-se no mundo do espírito. Assim, tentei mostrar que no próprio processo de auto-constituição subjetiva da vontade, esta possui a natureza como o seu outro (*ander*), como a mediação fundamental de seu processo de auto-afirmação, pois é a natureza que fornece primitivamente os conteúdos que a vontade interioriza como fins volitivos, se auto-relacionando consigo mesma em busca de prazer. Com efeito, a problematização que fiz sobre o momento do gozo do “Espírito Subjetivo” serviu para nos apontar, enfim, que a vontade no seu modo de objetivação (*Objektivierung*), em sua tentativa de produzir um mundo como uma segunda natureza, carrega, radicada em sua interioridade, a busca pela satisfação subjetiva. Do que se segue que como “vontade natural”, como “livre arbítrio” e “vontade livre infinita”, ela possui objetos volitivos naturais, como desejos e inclinações, e que tenta, destarte, concretizá-los neste novo mundo de acordo com sua atividade teleológica externa. Portanto, o modo de subjetivação da vontade encontra-se presente como suspenso em seus distintos modos de objetivação no mundo do espírito.

¹⁴¹ Ver tópico 1.2.1 “A fruição (*Genuss*) da vontade como um modo de teleologia subjetiva”.

Com base nesta alusão à discussão feita no capítulo 1 sobre o prazer e com base em toda a problemática analisada na seção anterior sobre o compatibilismo hegeliano, analiso doravante a figura da vontade natural, como o primeiro momento de manifestação objetiva da liberdade finita da vontade.

2.3.1 A imediatidade da liberdade: vontade natural

A vontade natural é tratada por Hegel do parágrafo 11 ao 14 da *Filosofia do Direito*, este último já como a passagem para o livre arbítrio. Segundo Ramos, a partir destes parágrafos, Hegel deixa de tematizar as determinações abstratas do conceito de vontade livre e passa a tematizá-lo como possuindo uma figuração real. Portanto, por aqui, conforme Ramos, o conceito de vontade adentra-se no terreno de sua personalidade, ou seja, estabelece-se como vontade livre real, que possui a marca de sua relação com a natureza¹⁴². Mas, afirma: “Essas determinações, embora naturais, não se reduzem ao peso do determinismo da natureza, porque exibem conteúdos de uma vontade livre e racional” (Ramos, 1989, p. 60). Nesta medida, a vontade natural desenvolve, em sua essencialidade, a liberdade do espírito e estabelece certa relação entre liberdade e natureza. Meu objetivo no presente tópico é, portanto, avaliar de que maneira se dá a ligação entre as determinações da natureza e a livre decisão do espírito, que se configura como uma decisão imediata. Para tanto, buscarei evidenciar como esta relação acaba por definir a vontade natural como uma vontade que possui a liberdade apenas finitamente e que chega a conceber-se a si mesma como finita, cindida e incompleta.

A primeira maneira pela qual a vontade real desenvolve objetivamente sua liberdade potencial ocorre de um modo imediato. Isso significa que o querer encontra na própria imanência de sua corporeidade e em sua relação primitiva com a exterioridade natural, conteúdos provindos de sensações empíricas. Desse modo, a vontade configura-se, antes de tudo, como vontade natural que tem por conteúdos apenas desejos, inclinações, etc.

¹⁴² Cf. RAMOS, C. A. *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia do Direito de Hegel*. 1989. 336 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. p. 59.

A vontade que não é ainda livre senão em si é a vontade imediata ou natural. As determinações da diferença que o conceito, se determinando ele mesmo, coloca na vontade, *aparecem na vontade imediata como um conteúdo imediatamente presente: estas são as tendências, os desejos, as inclinações, por meio das quais a vontade se encontra determinada pela natureza* (FD, § 11).

Esta frase abre as considerações de Hegel sobre a vontade natural e, à primeira vista, ela parece descrever o querer como determinado por certa passividade, ou mesmo por certa imediatidade inconsciente, pela qual a vontade se encontraria totalmente motivada pela natureza. Nesta medida, Hegel, no adendo a este parágrafo 11, se refere aos animais, salientando que estes também possuem desejos (*Begierde*) e que, portanto, encontram-se igualmente ligados à natureza no que tange à configuração de seus impulsos (*Trieb*) práticos. Não obstante, deve haver uma diferença marcante entre a vontade natural humana e aqueles impulsos dos animais, pois estes buscam *instintivamente* realizar seus conteúdos provindos da natureza. Assim, Hegel, ainda no adendo ao parágrafo 11 da “Introdução”, nos atenta para esta diferença; e, mesmo que não o fizesse, é muito claro para nós – dada toda a discussão feita até aqui – o fato de o espírito possuir a racionalidade e a idealidade como suas características distintivas. Sendo justamente por isso, destarte, que a vontade humana natural se diferencia dos impulsos práticos dos animais. Ora, apesar de o animal possuir impulso ativo para satisfazer seus instintos naturais e possuir, ademais, uma idealidade incipiente, uma vez que constitui o momento máximo de interioridade a que a natureza consegue chegar¹⁴³, apesar disso, o animal não possui consciência e, portanto, não possui vontade. Do que se segue que o animal não possui deliberação ativa de suas pulsões, mas obedece cega e irracionalmente aos seus instintos.

O animal tem, ele também, instintos, desejos, inclinações, mas ele não tem vontade, ele deve obedecer aos instintos, se nada de exterior o desviar. O homem, pelo contrário, como alguma coisa de totalmente indeterminado, se além dos instintos, ele pode os determinar e os possuir como seus. O instinto está na natureza, mas o fato de possuí-los como meus, isso depende de minha vontade (FD, § 11, adendo).

¹⁴³ Segundo Hegel, por ser organismo, o animal possui subjetividade e sensação (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381, adendo; HEGEL, E, v. 2, § 350; § 351). O fato de cada órgão e cada membro engendrar o outro e ser pelo outro engendrado e, além disso, o fato de o animal possuir uma universalidade presente em suas diferenças, ele já é idealidade e também possui impulso (*Trieb*). “Por esse ‘ser junto de si’ na determinidade, por esse ‘ser refletido sobre si mesmo’ em sua exterioridade e a partir dela, o animal é subjetividade essente para si e tem sensação. A sensação é justamente essa onipresença da unidade do animal em todos os seus membros, os quais comunicam imediatamente cada impressão ao todo uno, que no animal começa a vir a ser para si. Nessa interioridade subjetiva reside o fato de que o animal é determinado por si mesmo, de dentro para fora, e não simplesmente de fora: quer dizer que o animal tem impulso e instinto” (E, v. 3, § 381, adendo).

Por esta seqüência de afirmações, podemos perceber que a vontade natural configura-se como um misto de natureza e liberdade, uma vez que ela, por um lado, significa a forma livre e consciente de autodeterminação do espírito e, por outro, significa uma ligação muito íntima entre consciência e natureza, pois abarca em seu interior conteúdos imediatamente tirados do mundo natural. Com base nesta caracterização, podemos perguntar: mas em que sentido a vontade natural se configura como uma vontade livre finita que não realiza plenamente para si a liberdade do espírito – tal como Hegel afirma no parágrafo 10 da “Introdução” e tal como abordei no primeiro tópico deste capítulo?

Ora, para respondermos a esta pergunta e mostrar ainda que o problema da finitude neste nível não concerne à íntima relação da vontade livre com a natureza, podemos recorrer a esta pequena afirmação de Hegel. “Estes conteúdos [conteúdos naturais], com suas determinações ulteriores, provêm, sem dúvida, da racionalidade da vontade, e eles são já em si racionais; *mas, deixados sob esta forma de imediatidade, não estão ainda sob a forma da racionalidade*” (FD, § 11; o grifo é meu; o colchete é meu). Como podemos ver nesta citação, Hegel deixa claro que os conteúdos naturais, quando desejados pela vontade humana, possuem já a determinação da racionalidade e, portanto, da liberdade e da autodeterminação consciente. No entanto, logo em seguida, Hegel nos adverte que tais conteúdos pertencem à *forma da imediatidade*, do que se depreende, segundo ele, que o querer é, neste nível, racional apenas em si. Mas, por que neste grau a vontade não possui ainda de maneira desenvolvida a racionalidade? Em que medida isso se liga ao seu aspecto finito? Esta imediatidade de que fala Hegel é imediatidade em que sentido, no sentido dos conteúdos naturais da vontade? Primeiramente devemos considerar que a vontade natural é a primeira forma de manifestação prática do espírito que intenta realizar-se como mundo objetivo e, por isso, ela ainda pretende realizar este *télos* de modo imediato, instantâneo, abrupto, e não de um modo complexo, desenvolvido, elaborado. Assim, neste nível, a vontade ainda não desenvolveu de modo acabado toda a racionalidade contida em si no espírito, ou seja, não se determina ainda pela verdade contida no pensamento. Mas, diferentemente, se relaciona com modos menos complexos da razão, tais como a intuição e a percepção sensíveis, que fazem apenas receber e recolher de modo externo todo o dado sensível que será transformado pela vontade em conteúdo volitivo. Sob este ponto de vista, ainda que a vontade natural seja livre, pois se encontra no terreno do espírito, é aqui livre apenas em si, pois não desenvolveu de maneira concreta e

racional sua forma de autodeterminação. De outro modo, desenvolveu-a apenas de maneira imediata e sensível; do que se segue que sua manifestação na existência empírica não refletirá a racionalidade em si e para si do *Geist*. Por isso, quando Hegel afirma na passagem acima que o querer aqui está apenas ‘na forma da imediatidade, mas não ainda na forma da racionalidade’, isso significa que a vontade é ainda finita. Mas ela é finita não porque possui conteúdos encontrados na natureza, mas, sim, porque se determina de modo imediato, ou seja, porque a maneira pela qual abrange e recebe estes conteúdos em seu interior é instantânea e irreflexiva. Assim, Hegel fala na passagem acima da *forma imediata* da vontade natural, e não de seus conteúdos imediatos. Nesta medida, a hipótese de interpretação que venho sustentando com Pippin – tal como expus no primeiro tópico deste capítulo¹⁴⁴ – se adéqua perfeitamente à leitura da finitude da figura da vontade natural. Pois esta figura é um ótimo exemplo de relação íntima entre liberdade e natureza, e, ainda, se configura como insuficiente em relação à liberdade, não por causa de sua relação com seus conteúdos naturais, mas, sim, por causa de sua *forma de autodeterminação*, ou, nos dizeres de Pippin, por causa do modo como esta forma dispõe seus objetos volitivos (Cf. PIPPIN, 1997, p. 45-46).

Dessa maneira, o que define a vontade natural como finita é: 1º) o modo da estruturação de sua singularidade volitiva (FD, § 7), que se relaciona 2º) com a sua atividade teleológica externa que busca concretizar objetivamente seus conteúdos (FD, § 8). No que tange ao primeiro ponto, na vontade natural, há uma diferença marcante entre sua forma e seus objetos: “Este conteúdo [natural] é, certamente, para mim, o meu em geral, mas esta forma e este conteúdo são ainda diferentes – por consequência, a vontade é, neste nível, em si, vontade finita” (FD, § 11; o colchete é meu). Com efeito, neste grau da vontade, a singularidade (FD, § 7) não é concretamente mediada, não abarca uma relação especulativa (de unidade na diferença) entre a forma (FD, § 5) e os conteúdos (FD, § 6) do querer, mas, sim, uma união apenas imediata destes termos. Desse modo, a diferença marcante existente na vontade natural entre a forma e os conteúdos só poderia engendrar uma relação externa entre estes dois termos, uma ligação apenas formal, uma identidade abstrata entre a livre autodeterminação, por um lado, e o conteúdo volitivo, por outro. Esta

¹⁴⁴ No tópico 2.1 deste capítulo, expus minha abordagem sobre a caracterização da finitude da vontade. Afirmei que a finitude que Hegel afirma ser o modo apenas em si da liberdade, em oposição ao seu para si, provém tanto do fato de a vontade possuir uma estrutura volitiva interna (FD, § 7) imediata ou contraditória, quanto do fato de possuir uma atividade teleológica externa, que vê o mundo como o seu oposto, não concretizando plenamente a idéia da liberdade.

identidade é, para Hegel, uma simples decisão (*Beschliessen*) formal do querer¹⁴⁵. Portanto, a vontade natural estabelece e auto-dispõe os objetos em seu interior de modo distante e externo, de maneira que eles não representam para ela um resultado condizente com seu processo de auto-decisão profunda. Antes, são apenas decididos dentre muitos outros que são a ela oferecidos¹⁴⁶.

No entanto, devemos também nos atentar para o fato de que não basta unicamente que consideremos esta articulação interior para explicarmos a finitude da liberdade da vontade. Em relação ao segundo ponto de caracterização da finitude do querer natural que indiquei acima, podemos afirmar que o que subjaz a estruturação interna da autodeterminação de toda e qualquer expressão singular da vontade é, antes de tudo, a maneira pela qual o querer se relaciona teleologicamente com seu mundo. Em outras palavras, é o modo como o querer decide e se auto-determina por um conteúdo, *em íntima relação com o mundo no qual se encontra*. Assim, se a vontade natural vê a exterioridade como algo que não lhe completa, mas lhe falta e contradiz, constituindo para ela um limite (*Grenze*) impeditivo para a sua auto-realização, então, tal vontade, simplesmente recolherá da exterioridade aqueles conteúdos naturais de que é carente, transformando o que lhe falta, imediatamente, em objeto volitivo próprio. Desse modo, o objeto que a vontade natural imediatamente recolhe não é sintoma de sua auto-identificação concreta com o mundo, fruto da harmonia do sujeito com a realidade. Ao contrário, é sintoma da cisão e oposição que constituem sua falta em relação a tal mundo. Do que se segue que o problema da finitude, própria à estruturação interna da vontade natural, é resultado da contradição na qual se encontra em relação ao seu mundo. Conseqüentemente, esta vontade realizará apenas uma atividade teleológica externa, que objetivará abstratamente a idéia da liberdade.

Este problema da relação entre a autodeterminação e atividade teleológica da vontade com seu mundo, liga-se à problemática que diz respeito à maneira como a vontade

¹⁴⁵ “Pela decisão, a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado e como vontade se distinguindo de todo outro indivíduo. Mas, abstração feita desta finitude, mesmo tornada consciente (§ 8), a vontade imediata não é senão uma vontade formal, por causa da distinção entre a forma e o conteúdo (§ 11), não lhe pertence senão a decisão abstrata como tal e o conteúdo não é ainda conteúdo e obra de sua liberdade” (FD, § 13).

¹⁴⁶ “Tal como se apresenta imediatamente na vontade, o sistema destes conteúdos é formado por uma quantidade de impulsos variados, cada um dos quais é meu entre todos os outros, constituindo alguma coisa de independente e de universal, cuja satisfação depende de uma quantidade de objetos e pode se obter de diversas maneiras” (FD, § 12).

se *auto-concebe* como pessoa, como sujeito. Por isso, para Pippin, o problema da disposição interna dos conteúdos do querer em sua forma de autodeterminação volitiva, significa, em última instância, o problema do auto-entendimento e auto-concepção que o sujeito tem de si mesmo, fruto de sua necessária atuação e relação com sua comunidade ética¹⁴⁷. Mas, antes de tudo, perguntemo-nos: como Hegel trata o tema do processo de produção da auto-concepção da vontade como sujeito espiritual consciente de si? E em que sentido estrito a formação desta auto-identidade volitiva relaciona-se com a problemática de uma autodeterminação livre finita do querer natural, tal como estamos investigando neste tópico? Ora, já vimos de certo modo, no capítulo 1, que a vontade, considerada sob o viés do “Espírito Subjetivo” se forma e se auto-constitui com vontade, antes de tudo, pela mediação da natureza, pois é esta que primeiramente lhe fornece os elementos necessários de mediação do eu consigo mesmo¹⁴⁸. Não obstante, Hegel não poderia considerar o modo como o sujeito se auto-produz e se auto-concebe, desconsiderando o fato de se formar fundamentalmente em íntima conexão com o mundo espiritual – como o outro pelo qual o eu se sabe como eu (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381; § 387; § 413; § 425). Assim, o eu tem consciência de si por outro eu, ou pelo mundo objetivo de cultura do espírito – mundo este, portanto, que lhe oferece todos os elementos e subsídios necessários para que se veja e se entenda como um eu mundano e cultural. Entretanto, isso ocorre não tão somente em sentido teórico, mas, essencialmente, o eu sabe de si mesmo em um sentido prático, por suas intenções e ações. Do que se segue que podemos afirmar que o eu concebe-se e se auto-entende, em sua atuação prática, como um sujeito determinado, entre outros, no mundo ético do espírito. Portanto, a vontade, como a modalidade (*Weise*) prática do espírito, tem, de certo modo, juntamente com o pensamento, a função de circunscrever o eu com uma determinada personalidade, segundo sua auto-concepção peculiar, que é construída coletivamente em meio à exterioridade ética. Sob este ponto de vista, é interessante notar que Hegel usa, ao tematizar a liberdade e a autodeterminação da vontade

¹⁴⁷ “A questão da liberdade em torno desta discussão, conseqüentemente, pode ser dita como um certo modo de auto-representação e auto-entendimento, e pelo modo e pelas características das ações, e a questão de se tais representações causam algo não é interesse de Hegel” (Pippin, 1997, p. 47). E ainda: “Hegel explicitamente explica que algo torna-se parte de mim em virtude do modo como isto é adotado e entendido em meu interior, e mesmo fatores causais internos não são parte de mim somente porque internos, se eles não se adaptam no interior de todo o entendimento do que eu sou (ver a consideração do parágrafo 23) (Pippin, 1997, p. 49).

¹⁴⁸ Ver o tópico sobre o *Genuss*, 1.2.1, capítulo 1.

natural, a expressão “se decidir” (*sich entschliessen*)¹⁴⁹. Segundo Ramos, isso denota o fato de a vontade, ao decidir pelos desejos, encerrar-se como uma vontade natural determinada, com uma distinção própria pela qual o indivíduo se auto-põe e se auto-estabelece singularmente como indivíduo (Cf. RAMOS, 1989, p. 62-63). Podemos, portanto, afirmar, com Ramos, que por meio da decisão de um conteúdo imediato e natural, a vontade *se decide*, ou seja, decide por determinada personalidade ou caracterização, tornando-se, pois, uma vontade natural com uma face específica entre outras vontades. Ademais, podemos afirmar que este processo é, de certo modo, um processo de auto-decisão pelo qual a vontade produz e passa a possuir certo auto-entendimento e certa auto-concepção própria de si. Neste sentido, o fato de a vontade se decidir por certos conteúdos, determinando-se por eles, significa, em última instância que está produzindo um modo próprio de ser, está produzindo certa personalidade volitiva em conjunto com determinada auto-concepção de si. E isso só faz sentido desde que em co-relação com a realidade que a cerca, pois como diz Pippin, o modo como a vontade se determina e atua para concretizar seus conteúdos, *encerra e define, propriamente, a maneira como se auto-concebe como pessoa e se relaciona com a realidade mundana que a cerca*.

Com base nestas reflexões, voltemos a abordar a configuração da finitude da vontade natural: como – dado que a vontade natural vê a exterioridade do mundo como um limite (*Grenze*) para sua realização e que, por conseguinte, introduz em seu interior de modo imediato um objetivo volitivo que constitui sua falta (*Mangels*) – como esta vontade se auto-produz e se auto-concebe como uma singularidade prática distinta entre outras? E ainda, em que medida a auto-concepção que a vontade natural terá de si mesma relaciona-se ao problema de sua finitude, de sua incapacidade de realizar plenamente no mundo a idéia da liberdade? Ora, antes de mais nada, podemos afirmar que o fato de esta expressão da vontade livre se encontrar em um estado de cisão em relação ao mundo exterior, pode significar que a auto-produção de si, e a sua conseqüente auto-concepção, não se constituirão como fruto de sua relação harmônica com o mundo. De outra maneira, a auto-afirmação da vontade se constituirá de um modo fragilizado, como um auto-estabelecimento de si que é vacilante e inseguro, pois que a vontade natural não tem o mundo como sua base firme, como aquilo que concretamente a constitui. E, ainda, a auto-concepção que terá de si mesma será como aquela que sabe do fardo, da falta e da

¹⁴⁹ “Pela decisão, a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado e como vontade se distinguindo de todo outro indivíduo” (FD, § 13).

incompletude que sente em relação ao mundo, que é para ela uma barreira. Isso porque se o sujeito não vê a exterioridade como o espelho de sua própria essência e como o local de sua realização, então o mundo não constitui, para ele, uma mediação fundamental de seu processo de auto-afirmação e auto-constituição e, conseqüentemente, de autodeterminação volitiva, auto-entendimento e personificação. De outra maneira, podemos afirmar que a auto-concepção que a vontade natural terá de si, neste caso, será fruto de sua distância, e até mesmo de sua ansiedade e possível desgosto em relação à realidade exterior. A vontade natural se auto-conceberá como uma vontade faltosa, como uma vontade interiormente cindida e finita e, desse modo, sofrerá o peso de sua liberdade, como aquela força interna que busca superar seu estado de cisão, mas que, todavia, não o consegue absolutamente¹⁵⁰. O final de todo este processo é que a vontade natural, por ser incompleta, não consegue realizar-se plenamente na exterioridade de seu mundo como idéia da liberdade, concretizando seu para si, portanto, em desconformidade com a potência interior de sua liberdade. Ver-se-á, portanto, como insuficiente, produtora de um mundo fruto apenas de sua formalidade¹⁵¹.

Enfim, podemos perceber, com esta abordagem da finitude própria à vontade natural, que Hegel procura mostrar neste nível (*Stufen*) certa equação entre liberdade e natureza. Esta equação, como procurei destacar, demonstra a marca distintiva da vontade

¹⁵⁰ É interessante notar que Hegel percebe este momento incipiente de manifestação da liberdade da vontade, como um momento que caracteriza sobremaneira a dor e o sofrimento sentidos pelo espírito. A liberdade traz, afirma ele, a dor infinita, pois que por ela o espírito tem consciência de seu poder de abstrair-se do mundo exterior, de seu poder de negá-lo e de que o mundo pode significar um peso para ele, o negativo de si, em relação ao qual é cindido (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 382). Além disso, Hegel afirma que em tudo o que é vivo está presente um dever-ser (*Sollen*), o qual expressa que a natureza exterior pode não corresponder às expectativas do organismo, trazendo-lhe sofrimento. No caso da vontade natural, este sofrimento, pelo qual ela se auto-entende como faltosa e ansiosa do mundo, é acompanhado pela consciência de sua liberdade e, até mesmo – Hegel afirma se referindo a Jakob Böhme – do tormento (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 472). Sem dúvida, este assunto é muito instigante e pode ser tematizado, até mesmo, com o intuito de mostrar certo viés existencialista-pessimista em Hegel, mas não constitui meu objetivo aqui aprofundá-lo. Somente desejo mostrar como a finitude da liberdade da vontade natural significa esta separação da vontade em relação ao mundo. Separação esta que constitui a falta da vontade, sua dor, sofrimento, pois, de modo muito diferente, por exemplo, dos animais, a vontade sabe que é apartada do mundo, sabe da falta sentida em relação a ele e que não consegue realizar-se plena e livremente nele. Esta dor é característica apenas dos modos finitos da vontade, no modo infinito há, de outro modo, plena realização.

¹⁵¹ Como vimos no tópico sobre o gozo (*Genuss*), no capítulo 1, as tendências e o sentimento prático do “Espírito Subjetivo” buscavam superar seu estado de cisão com a realidade natural por meio da busca pelo prazer; se esta tentativa fosse alcançada, tinha-se a sensação do agradável, se não, tinha-se a sensação do desagradável. No entanto, aqui no momento da vontade natural, esta tentativa de superação não é tão simples assim, pois mais do que tentar satisfazer-se subjetivamente, a vontade natural busca se satisfazer na objetividade do mundo do espírito. Assim, o processo é mais complexo de modo que as tentativas da vontade instauram uma esfera da realidade do espírito, que é a realidade do “Direito Abstrato”, fruto do impulso imediato da vontade de se apoderar de objetos naturais (Cf. HEGEL, FD, § 42).

humana natural em relação aos impulsos instintivos dos animais. Como vimos, ademais, não é devido à íntima ligação entre a autodeterminação livre da vontade com as determinações da natureza que o querer natural configura-se como finito. Neste sentido, a leitura de Pippin na qual me baseio – segundo a qual nós devemos considerar o modo de disposição dos conteúdos volitivos – mostrou-se adequada para a análise da finitude própria desta figura. Ora, como notamos, a vontade natural mostra-se como finita e insuficiente no que tange à realização da idéia da liberdade, uma vez que possui uma forma de autodeterminação simplesmente imediata (sua simples decisão exterior). Do que se segue que acaba por estabelecer e dispor seus conteúdos de um modo apenas abstrato no interior de si. O que procurei apontar, além do mais, é que toda a caracterização da finitude deste modo de liberdade se deve, essencialmente, à maneira pela qual a vontade relaciona-se com seu mundo exterior, se auto-constituindo e se auto-concebendo como pessoa. No caso da vontade natural esta auto-concepção se dá de modo fragilizado, permeada pela falta sentida. Para continuarmos esta reflexão sobre a finitude das duas primeiras expressões da vontade livre, devemos então debruçar-nos sobre a figura do livre arbítrio, que constitui, para Hegel, o meio termo entre a vontade natural e a vontade livre infinita.

2.3.2 O meio-termo do desenvolvimento da vontade livre: o livre arbítrio

O livre arbítrio (*Willkür*) não é um tema novo de discussão filosófica. A filosofia cristã já o tematizara longamente em suas discussões sobre o pecado e a graça (Cf. MORA, 1975, v. 1, p. 61-61; v. 2, p. 51). Não obstante, não é com a tradição cristã que Hegel tanto discute ao tratar desta figuração da liberdade, mas sobretudo com o que ele chama de “filosofia da reflexão”, se referindo explicitamente a Kant e a Fries. Portanto, há, na tematização hegeliana sobre o arbítrio, um duplo nível de análise. Aquele que versa sobre o elemento negativo do livre arbítrio – que Hegel identifica-o com a perspectiva de Kant. E aquele que se atém, além disso, no ponto de vista positivo de sua tematização, o qual Hegel incorpora no auto-desenvolvimento do conceito de vontade livre, integrando o arbítrio na manifestação do querer substancial. Na presente seção, tratarei destes dois pontos de vista de Hegel sobre o assunto, dividindo minha análise em dois tópicos. Primeiramente, caracterizarei o aspecto positivo que Hegel dá à sua tematização sobre o livre arbítrio, procurando evidenciar a contradição, a ilusão e a contingência presentes nesta figura finita da liberdade. No segundo tópico, tratarei da crítica de Hegel à vontade

kantiana que, segundo ele, configura-se como a mera possibilidade (*Möglichkeit*) do arbítrio, de modo que, conforme Hegel, Kant permanece apenas em um ponto de vista negativo e finito de tematização da liberdade.

2.3.2.1 O livre arbítrio como a contradição da vontade

O nível anterior do desenvolvimento da liberdade configurava esta como simples imediatidade, ou seja, como uma singularidade que possuía, no interior de si, uma diferença marcante entre a sua forma e os seus conteúdos e o máximo a que conseguia chegar era a uma abstrata e imediata identidade entre estes dois termos – tal era a caracterização da vontade natural. No presente nível, contudo, as coisas se passam de outro modo. No parágrafo 14 da Introdução da *Filosofia do Direito*, temos a passagem do momento da simples identidade da vontade natural para o momento do arbítrio, que se dá por meio de um processo reflexivo. Segundo Hegel, a vontade livre não permanece apenas em sua figuração natural, mas possui também a caracterização do arbítrio, uma vez que, por um processo de auto-reflexão imanente ao próprio desenvolvimento do querer, a vontade finita se vê, então, como eu infinito, ou seja, como uma forma auto-determinante capaz de se orientar universalmente. Dessa maneira, segundo Hegel, o querer passa a se ver como algo posto além de seus conteúdos volitivos, em outras palavras, como não ligado a eles de modo imediato, como ocorria com a vontade natural. “Na medida em que não é senão segundo o lado da forma que ela é o eu infinito (§ 5), se refletindo sobre si e estando consigo, a vontade finita se atém além dos conteúdos, dos diferentes impulsos, além, igualmente, das diferentes maneiras de realizar uns e de satisfazer os outros” (FD, § 14). Como já podemos observar de antemão, 1º) o arbítrio caracteriza-se fundamentalmente pela reflexão (*Reflexion*), e não pela percepção e sensação imediatas como era o caso da vontade natural, por isso 2º) se concebe como forma infinita de autodeterminação (FD, § 5), mesmo apesar de ser finito em relação à realização empírica da liberdade (FD, § 10). Desta feita, o arbítrio, para Hegel, não configura uma unidade imediata entre forma e conteúdos da vontade, como configurava o querer natural. Mas, sim, uma unidade entre estes dois termos que é perpassada pela reflexão e pela consciência de sua forma infinita. Procurarei mostrar neste tópico, que esta unidade se define, para Hegel, como o aspecto positivo do arbítrio da vontade e que se mostra, todavia, como contraditória, enredando a vontade, por conseguinte, em estados de contingência e de

ilusão. O que caracterizará, pois, de modo diferente da vontade natural, a finitude da liberdade no nível do arbítrio.

O primeiro aspecto que temos de observar para circunscrevermos a finitude presente no livre arbítrio é o fato de Hegel destacar que o arbítrio representa o momento da contradição da vontade livre. “No lugar de ser a vontade em sua verdade, o livre arbítrio é, ao contrário, a vontade enquanto contradição” (FD, § 15, anotação). Antes de analisar melhor esta contradição no parágrafo 15, ainda no parágrafo 14 da “Introdução”, Hegel nos indica uma dupla situação presente no arbítrio, dupla situação esta que o definirá, então, contraditoriamente. Ele afirma: “Neste caso, não sendo senão formalmente infinito, este eu infinito está ligado a este conteúdo, uma vez que ele encontra aí as determinações de sua natureza e de sua realidade exterior; entretanto, como eu indeterminado, ele não está ligado a tal ou qual conteúdo particular (§ 6 e § 11)” (FD, § 14). De um lado, então, o arbítrio é forma infinita, desligada de determinações particulares. Mas, por outro lado, é ligado aos conteúdos – mesmo que pretenda não ser unido a um conteúdo específico – uma vez que, como diz Hegel no parágrafo 6 da “Introdução”, ‘a vontade deve absolutamente se determinar para ser vontade’ (Cf. HEGEL, FD, § 6). Assim, no caso do arbítrio, esta dupla situação configura-o contraditória e finitamente. Pois que, por um processo consciente de auto-reflexão, o arbítrio se vê e se afirma como forma universal e infinita de autodeterminação apenas de modo abstrato e formal, pretendendo excluir de si toda sorte de conteúdos. Conseqüentemente, receberá seus objetos como provindos de fora de seu processo de autodeterminação, como agregados externamente à sua forma, e não por ela produzidos e não com ela integrados. Desse modo, há no livre arbítrio uma mútua negação finita entre forma e conteúdo, mútua negação esta, porém, que se demonstra contraditoriamente como mútua dependência. Isso porque forma e conteúdo, no interior de qualquer realidade e de qualquer figuração da vontade, na perspectiva de Hegel, inevitavelmente se relacionam e se interpenetram (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 83). Daí Hegel afirmar no parágrafo seguinte (FD, § 15), conseqüentemente, que: “A liberdade da vontade não é, segundo isso, senão o livre arbítrio (*Willkür*), que contém este duplo aspecto de ser, *de uma parte, reflexão livre se abstraindo de tudo e, de outra parte, dependência em relação a um conteúdo ou a uma matéria*, quer eles sejam dados do interior ou do exterior”; acrescentando ademais que “Porque este conteúdo, necessário em si como fim, é ao mesmo tempo determinado como um simples possível, em relação à reflexão, *o livre*

arbitrio é a contingência se manifestando como sendo a vontade” (FD, § 15; o grifo é meu).

Para melhor entendermos esta dupla situação presente no arbítrio, podemos recorrer ao texto da “Doutrina da Essência” da pequena *Lógica*, onde Hegel aborda o problema da contradição e da contingência da vontade em um extenso adendo ao parágrafo 145.

O parágrafo 145 da “Doutrina da Essência” insere-se no interior da discussão do capítulo sobre a “Efetividade”, onde Hegel está preocupado em investigar e provar que há uma unidade especulativa entre a essência e a existência, ou entre o interno e o externo¹⁵². Nesta perspectiva, Hegel considera, antes de tudo, a efetividade como a unidade entre a possibilidade – como a identidade interna do real – e a contingência – como a manifestação externa de sua possibilidade. De acordo com ele, a contingência é a forma que constitui a esfera exterior do real, a manifestação da categoria da possibilidade. “A possibilidade, enquanto não constitui senão o elemento interno da realidade, não é tampouco e por isso mesmo senão a realidade exterior, ou a contingência” (E, v. 3, § 145, adendo). Neste íterim, então, é que Hegel introduz, na “Doutrina da Essência”, sua abordagem sobre o livre arbítrio, afirmando que este significa a manifestação externa da possibilidade da vontade segundo a modalidade da contingência – tal como ele afirma também no parágrafo 15 da Introdução da *Filosofia do Direito*, como vimos acima.

O que precisamos observar aqui com ênfase é justamente o fato de, para Hegel, o livre arbítrio se enquadrar no interior da categoria modal da *contingência*, e não tão somente como encerrado na categoria da *possibilidade*. Segundo ele, considerar o arbítrio apenas sob o ponto de vista de sua possibilidade formal significa considerá-lo segundo a abordagem da representação comum sobre a liberdade e também conforme a abordagem kantiana (Cf. HEGEL, FD, § 15, anotação). Esta diferença de tematização é crucial para entendermos o ponto de vista positivo de Hegel em relação ao livre arbítrio, em contraste com o ponto de vista kantiano que Hegel critica, e que pode ser considerado como apenas negativo – uma vez que se atém somente na categoria da possibilidade. Assim, Hegel pensa o livre arbítrio apenas primeiramente como uma forma indeterminada

¹⁵² “A efetividade, diferentemente do simples fenômeno que é, antes de tudo, a unidade do interno e do externo, é tão pouco estranha à razão, que é, antes, o que há de mais racional, e o que não é racional deve ser, por isso mesmo, privado de realidade” (E, v. 1, §142, adendo).

que possui a *possibilidade* universal de se determinar por este ou por aquele conteúdo. Isso porque, como vimos acima, a vontade-arbítrio se auto-estabelece reflexivamente como uma atividade formal de autodeterminação por exclusão de sua relação com os conteúdos. Por conseguinte, os conteúdos são observados por ela como simples *possíveis*, como simples candidatos a serem a ela agregados¹⁵³. Contudo, pensar o livre arbítrio apenas como esta possibilidade da vontade, é pensá-lo apenas negativamente. Desse modo, Hegel pensa-o, em segundo lugar, conforme a efetivação positiva da escolha (*Wahl*), que não é somente possível internamente, mas, sim, possibilidade real, manifestação e atualização exterior desta possibilidade interna e, portanto, contingência. Na “Doutrina da Essência”, o contingente significa justamente o ser que “pode ser ou não ser, [que pode ser] de tal modo ou de outro, e cujo ser ou não ser, de tal modo ou de outro, não tem seu princípio em si mesmo, senão no outro” (E, v, 1, § 145, adendo). O livre arbítrio se manifestará, portanto, à luz da categoria da contingência da “Doutrina da Essência”, exatamente deste modo: como determinado por um conteúdo ou por outro, como escolhendo contingentemente um conteúdo ou outro que lhe é dado externamente como possível, sem se atentar e sem considerar a verdade e a necessidade destes fins.

Com efeito, tal caracterização da contingência da vontade-arbítrio possui sua raiz no problema da contradição entre a forma e o conteúdo do querer neste nível. Isso porque, uma vez que o arbítrio abarca uma contradição entre sua forma universal de determinação e os seus conteúdos, ele irá se decidir por cada um destes não de um modo necessário e considerando a íntima, verdadeira e infinita ligação entre forma e objeto. Mas, sim, de um modo *aleatório*, considerando uma união apenas *possível* e *casual* entre estes termos. Nesta medida, o conteúdo presente no interior da forma volitiva do arbítrio é um conteúdo produzido não por sua força criativa de autodeterminação, porém apenas fornecido pelas circunstâncias exteriores. É um conteúdo apenas dado a ele por situações e conjunturas que fogem de seu alcance e que são fortuitas e independentes de sua autodeterminação. “O conteúdo do livre arbítrio é um conteúdo dado e é percebido como fundado não na vontade mesma, mas nas circunstâncias exteriores” (E, v, 1, § 145, adendo). Conseqüentemente, devido à posição contraditória em que se encontra o livre arbítrio, sua singularidade volitiva (FD, § 7) se configurará como uma simples *eleição*

¹⁵³ “Este conteúdo não é, portanto, para a reflexão do eu sobre si mesmo, senão um conteúdo possível, podendo ser meu e podendo não o ser. O eu é a possibilidade de se determinar por este conteúdo ou por um outro – portanto, a possibilidade de escolher entre estas determinações que, para ele, deste ponto de vista, são determinações exteriores” (FD, § 14).

accidental, como uma mera *escolha (Wahl)* casual e *decisão abstrata*, que não perceberá a verdade de seus conteúdos escolhidos. Tampouco o arbítrio perceberá a verdade da realidade externa com a qual se relaciona para escolher seus fins. Sua escolha será, desta feita, uma *escolha contingente e relativa*, que se baseará na *limitação* que sofre dos conteúdos e da exterioridade.

No parágrafo 145 da *Enciclopédia*, Hegel salienta esta contradição presente na escolha contingente da finitude do arbítrio em contraposição à forma verdadeira e infinita de autodeterminação da vontade. Segundo ele, “A vontade verdadeiramente livre, que contém a vontade arbitrária como um momento subordinado, tem a consciência de seu conteúdo como de um conteúdo imutável em si e para si e, ao mesmo tempo, como de um conteúdo que lhe é próprio” (E, v. 1, § 145, adendo). Esta consciência de que fala Hegel significa que a vontade livre infinita se determina não reflexivamente, segundo deliberações abstratas e relativas, mas, sim, segundo a racionalidade própria do pensamento (*das Denken*). Assim, a vontade infinita observa o que há de verdadeiro em seus conteúdos, estabelecendo uma relação concreta entre estes e sua forma de autodeterminação. Com base nesta indicação de Hegel, podemos pensar, portanto, que o fato de o livre arbítrio relacionar, por sua simples escolha arbitrária, sua forma de autodeterminação com os seus objetos, reside em seu raciocínio que ocorre apenas segundo o “cálculo do entendimento” (FD, § 17), que se dá abstratamente, e não segundo a profundidade do pensamento racional¹⁵⁴. Por isso, a vontade arbitrária significa aquela figura da vontade que se efetiva não por razões consistentes, baseadas na verdade do pensamento, mas, sim, em reflexões supérfluas, sem consistência, em deliberações e processos de escolha relativos, que se orientam apenas pela mera possibilidade finita de determinação dos conteúdos volitivos.

Para prosseguirmos na análise da finitude própria ao nível do livre arbítrio, devemos, além de considerar este aspecto lógico da contradição entre forma e conteúdo – tal como Hegel trata na “Doutrina da Essência” –, observar também a expressão real desta escolha contingente. Sob esta perspectiva, Hegel afirma na *Filosofia do Direito* que todo o processo de contradição e relatividade, próprio à finitude do arbítrio, manifesta-se “como a

¹⁵⁴ Na filosofia de Hegel, há uma diferença entre a reflexão (*Reflexion*) e o pensar (*das Denken*). O primeiro Hegel o refere ao raciocínio abstrato, pertencente ao pensar simplesmente subjetivo, que não acolhe a verdade do objeto. O segundo, diz respeito, de outro modo, ao pensamento concreto, unidade da subjetividade conceitual com a verdade da coisa.

dialética dos impulsos e das inclinações” (FD, § 17). Com base apenas nesta frase do parágrafo 17, podemos perceber que na tematização de Hegel sobre o arbítrio na *Filosofia do Direito* entra em questão, novamente, o problema da relação entre liberdade e natureza. Tal problema é agora considerado, todavia, não segundo a perspectiva da imediatidade da liberdade concernente à vontade natural, mas sob o viés da contradição e escolha aleatória, próprias à figura finita do livre arbítrio. Nesta perspectiva, para continuarmos abordando o problema da finitude da liberdade – sustentando a interpretação que afirma que este problema não concerne ao fato de os objetos da vontade serem objetos naturais, mas que concerne, diferentemente, ao modo como tais objetos são dispostos no interior da forma singular de autodeterminação do sujeito – vejamos como Hegel aborda o tema da “dialética dos instintos e inclinações” do arbítrio no parágrafo 17. Por meio da abordagem deste tema, poderemos observar, enfim, que a auto-concepção que a vontade-arbítrio tem de si mesma configura-se como uma auto-concepção que se baseia fundamentalmente na ilusão (*Täuschung*).

A primeira coisa para a qual devemos nos atentar a fim de considerar a dialética dos impulsos e inclinações presente no livre arbítrio é que neste nível (*Stufen*) do querer livre impera ainda a relação da vontade com a natureza, que oferece empiricamente os conteúdos e as determinações sensíveis para a volição do eu (Cf. HEGEL, FD, § 17, adendo). Nesta medida, Hegel vai afirmar que “por um cálculo do entendimento ou por não importa qual outro sistema de referência” (FD, § 17), o livre arbítrio pretende escolher por aquele conteúdo natural que pode lhe dar mais satisfação. Logo, dentre uma quantidade inumerável de possíveis prazeres, o arbítrio elege, através de sua escolha abstrata, contingente e reflexiva, por uma determinação natural em detrimento das demais. O que importa para o arbítrio, desta feita, é considerar por qual impulso volitivo ele pode obter mais gozo (*Genuss*) e, por isso, o livre arbítrio se diferencia radicalmente da vontade natural. Isso porque esta não refletia ou ponderava sobre qual impulso seguir, mas seguia imediatamente aquelas determinações que encontrava imanentemente em seu corpo e no mundo natural¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Com base nesta problemática, podemos fazer uma pequena cogitação: em que medida a escolha (*Wahl*) do arbítrio difere-se eminentemente da decisão (*Beschliessen*), que configurava a vontade natural? Podemos tentar responder a esta questão afirmando que, na vontade natural, o querer era, de certo modo, obstinado, via os objetos naturais como aquilo que constituía, para ele, sua falta e que, portanto, deviam ser imediatamente interiorizados por ele – sua decisão de buscar tais objetos era, dessa maneira, imediata e abrupta e não carecia de um processo deliberativo e reflexivo. No arbítrio, as coisas se passam de modo muito diferente. Aqui, a

Podemos sustentar que o problema que Hegel vê nesta escolha aleatória da vontade por um conteúdo natural não é o fato de a vontade se determinar em vista da natureza e de sua própria satisfação. Diferentemente, o problema reside no fato de o querer determinar de um modo contingente os seus fins volitivos. Dessa maneira, a determinação contingente e contraditória da vontade-arbítrio, além de configurar finitamente sua singularidade volitiva, como temos visto, desencadeia conseqüências desastrosas e que acabam por encerrar a realização da liberdade concernente a esta figura como fundamentalmente finita. Ora, uma vez que dispõe aleatoriamente seus fins em seu interior, o arbítrio não vê razão e necessidade na escolha de um determinado conteúdo e, assim, tranquilamente se desfaz de todos os impulsos a favor de um único. Do que se segue que *acaba por ligar-se de maneira exclusiva e dependente*, e não racional e mediada, a um impulso natural específico em detrimento dos demais. Esta eleição casual de um conteúdo natural e a conseqüente exclusão dos outros acarreta, ainda, o fato de sua atuação em vista da realização do mesmo ser *auto-destrutiva*. “Ora, se negligenciando todos os outros, eu cedo a um único impulso dentre todos, eu me encontro em uma *limitação destrutiva*, uma vez que eu renunciei à minha universalidade, que é o sistema de todos os impulsos” (FD, § 17, adendo; o grifo é meu). A vontade-arbítrio torna-se, pois, *refém* de seus fins volitivos, e isso a despeito de se auto-estabelecer, pretensa e ilusoriamente, como uma forma universal de autodeterminação. Tal é a contra-face paradoxal da escolha contingente do arbítrio, que se baseia apenas na reflexão finita do entendimento¹⁵⁶. O produto deste processo, com efeito, só poderia enredar o arbítrio em um *círculo vicioso* de satisfação, e não em uma busca consistente pela concretização de seus fins. Pois, ao se satisfazer de modo acidental com um conteúdo, ele não se encontra plenamente satisfeito e insere-se em uma incessante busca por mais e mais satisfação, na má infinitude (Cf. HEGEL, FD, § 16, § 17).

Todo este processo demonstra-nos, propriamente, que todo aquele movimento auto-reflexivo pelo qual a vontade-arbítrio se reconhecia como forma universal e infinita de autodeterminação, por intermédio da negação de toda sorte de determinação particular

vontade se caracteriza essencialmente por sua forma livre de autodeterminação e, assim, baseia sua decisão em uma reflexão que pretende abstrair sua escolha, antes de tudo, de qualquer relação com a exterioridade e com os conteúdos que esta proporciona. De modo que a liberdade do arbítrio configura-se exatamente como “liberdade para fazer o que se queira”, ou seja, como esta possibilidade abstrata que acaba se determinando com base em uma ponderação e eleição, refletindo sobre qual conteúdo seguir.

¹⁵⁶ A este respeito, Ramos afirma: “O pressuposto de uma vontade reflexiva que se retira para si, independente de um conteúdo, e a ele não se reduz, é fundamental para a liberdade. O paradoxal é que, para que a vontade arbítrio se efetive e se prove a si mesma, ela precisa exercer-se como potência que escolhe um conteúdo, e nessa escolha ela torna-se dependente dele. Ora, essa dependência opera o rebaixamento e a própria negação do arbítrio (Ramos, 1989, p. 66; o grifo é meu).

(FD, § 14), significa, na verdade, o modo próprio de sua ilusão (*Täuschung*). Ora, Hegel não cansa de nos afirmar que a vontade deve necessariamente ser concebida como uma unidade entre forma e conteúdo (FD, § 7), e não ser concebida apenas segundo o lado da forma e de sua possibilidade interna de autodeterminação (FD, § 5). Assim, uma vontade que se vê e se concebe, tal como o livre arbítrio, apenas como esta pura possibilidade formal consciente de si, em detrimento de sua relação com os seus conteúdos, é uma vontade essencialmente iludida. Por conseguinte, ela acaba por colocar à prova sua auto-concepção, ao se relacionar com determinações volitivas que a integram com o mundo apenas de um modo contraditório, finito e auto-destrutivo. É toda esta situação de contingência, contradição, ilusão e auto-destruição que caracteriza a finitude do nível do livre arbítrio – e não o fato de ele abranger em seu interior, dialeticamente, desejos e inclinações naturais. A vontade livre arbitrária não consegue realizar plenamente a idéia da liberdade no mundo exterior (FD, § 10), pois, ao tentar realizar seus conteúdos, esta vontade adentra-se apenas em um processo de auto-destruição e de má infinitude. De modo algum adentra-se, pois, em um processo de criação livre e infinita de si mesma no mundo do espírito¹⁵⁷.

Por fim, em relação ao objeto próprio de investigação deste capítulo, a consideração sobre as formas finitas da vontade, pudemos observar que o livre arbítrio se configura como finito em relação à realização da liberdade devido ao modo como se define sua singularidade volitiva. Este é um modo que abarca uma relação contraditória entre sua forma e seu conteúdo e que é baseado apenas em sua escolha contingente, tal como Hegel também nos descreve na “Doutrina da Essência”. Desta configuração se segue, conseqüentemente, que o arbítrio vê o mundo exterior apenas como um meio de sua satisfação, e não como a contra-parte e como a mediação fundamental de sua realização livre. É isto, precisamente, que Hegel descreve como finitude da liberdade no parágrafo 10 da “Introdução”, quando afirma que o finito significa a contradição entre a liberdade interior e em si da vontade e a sua realização externa e para si na realidade, tal como vimos

¹⁵⁷ Em relação a este ponto, podemos pensar que a vontade-arbítrio, para Hegel, não cria efetivamente um mundo como segunda natureza, mesmo porque o arbítrio permanece no ponto de vista de sua própria subjetividade formal, tem a ela como seu fim (*Zweck*) e, nesta medida, usa a exterioridade mundana como mero meio para sua satisfação egoísta e auto-destrutiva. De fato, para Hegel, o ponto de vista do arbítrio relaciona-se à “Moralidade”, que significa o terreno da subjetividade da vontade em oposição à vida objetiva. Neste terreno, a vontade age (*handeln*) teleologicamente apenas com vistas a si mesma sem considerar a importância do mundo objetivo e dos conteúdos que este fornece para suas ações (Cf. HEGEL, FD, § 105; § 113; § 114).

no primeiro tópico deste capítulo. De modo que nossa análise sobre o livre arbítrio adéqua-se tanto à caracterização de Hegel sobre a finitude da liberdade (FD, § 10), quanto à hipótese de abordagem que delineei sobre a finitude, afirmando que esta não concerne à relação da vontade com a natureza, mas ao modo como o querer estabelece seus conteúdos em sua interioridade volitiva. Como vimos, para Hegel, a contradição presente na vontade se manifesta como uma dialética das inclinações e o problema desta dialética é, propriamente, o fato de o querer se determinar apenas por um conteúdo em detrimento de sua relação mediada com os demais objetos possíveis, e não porque se determina em vista de um conteúdo natural. Com efeito, veremos no capítulo seguinte que esta dialética destrutiva do arbítrio será suspensa pela atividade verdadeira e racional do pensamento, instaurando, pois, a vontade livre infinita, como a terceira figura da vontade. Antes disso, no entanto, vejamos como Hegel critica a concepção kantiana do livre arbítrio que, segundo ele, permanece apenas no ponto de vista negativo de sua tematização.

2.3.2.2 A mera possibilidade (*Möglichkeit*) do arbítrio kantiano: a crítica de Hegel à concepção de Kant sobre a liberdade

No parágrafo 15 da Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel sugere que Kant concebe a liberdade da vontade apenas sob o ponto de vista do livre arbítrio. Em uma extensa anotação a este parágrafo, Hegel critica a representação comum sobre a liberdade e, ainda, critica as discussões da Metafísica de Wolff, que indagavam sobre a existência ou não da liberdade, afirmando que todos estes modos de conceber a livre determinação, concebem-na apenas segundo o ponto de vista do livre arbítrio¹⁵⁸. Segundo Hegel, esta reflexão que se fazia sobre a existência ou não da liberdade – ligada à problemática moderna da antinomia entre o determinismo natural e a livre determinação – não discutia, na verdade, sobre a liberdade em si e para si, mas apenas sobre a existência do livre

¹⁵⁸ Atente-se para o fato de que a tradição filosófica possui uma distinção entre liberdade e arbítrio. A filosofia cristã, particularmente Santo Agostinho, diferenciava *liberum arbitrium* de *libertas*. Segundo ele, o *arbitrium* designa a faculdade da razão de se escolher pelo bem ou pelo mal. Assim, não necessariamente o homem é livre quando age pelo arbítrio (Cf. MORA, 1975, v. 1, p. 61). São Tomás, por sua parte, identifica livre arbítrio com a vontade, que é considerada por ele como uma faculdade da razão. Para ele, arbítrio e vontade designam apenas a *potência*, a *possibilidade* da liberdade e não a liberdade mesma (Cf. MORA, 1975, v. 1, p. 62). Filósofos modernos do século XVII, particularmente Descartes, Espinosa e Leibniz criticaram esta noção tomasiana do arbítrio, identificando-o como “liberdade indiferente”, como o conceito negativo de liberdade. Kant, da mesma forma, vê como distintas a liberdade como pura autonomia da vontade e o mero arbítrio; contudo Hegel não leva em consideração tal distinção kantiana, afirmando, ainda, que a autodeterminação pura da vontade em Kant é apenas a mera escolha do arbítrio.

arbítrio. “Nos tempos da metafísica wolffiana, quando se discutia para saber se a vontade era efetivamente livre, ou se o saber que se tinha de sua liberdade não era senão uma ilusão *era, na realidade, o livre arbítrio que se encontrava no centro desta célebre querela*” (FD, § 15, anotação). Mas, além de mostrar esta deficiência da concepção comum, da concepção da Metafísica wolffiana e kantiana sobre a liberdade, Hegel pretende mostrar que a problemática antinômica, presente no fundo da discussão de Wolff e de Kant, considerava a liberdade apenas negativamente, somente como aquela capacidade formal e abstrata da vontade de se auto-determinar sem o concurso dos conteúdos externos provindos da natureza. Assim, tal reflexão apenas afirmava a noção de que a liberdade deve ser concebida como uma simples atividade formal de autodeterminação e, conseqüentemente, que deve ser pensada em oposição ao determinismo da natureza (Cf. HEGEL, FD, § 15, anotação). É nesta perspectiva que Hegel fecha a anotação do parágrafo 15, dizendo:

Uma vez que unicamente o elemento formal de autodeterminação está presente no livre arbítrio e que o outro elemento é um dado, se pode considerar o livre arbítrio como uma ilusão se ele pretende ser a liberdade. Para toda a filosofia da reflexão, quer se trate daquela de Kant ou daquela de Fries, que é uma revisão da filosofia kantiana, *a liberdade não é nada de outro do que esta atividade autônoma formal* (FD, § 15, anotação).

Com base nestas considerações da anotação do parágrafo 15 da “Introdução”, podemos observar que três são os pontos que devemos destacar para compreendermos a crítica de Hegel à concepção kantiana sobre a liberdade: 1º) o fato de Kant conceber a liberdade tão somente como livre arbítrio – o que significa, portanto, que a concebe tão somente como liberdade finita, como liberdade em si; 2º) o fato de que a concepção kantiana sobre a liberdade como livre arbítrio – em consonância com a discussão da antinomia metafísica sobre o determinismo – ressalta apenas a atividade autônoma formal do querer e de modo algum sua necessária relação com os conteúdos dados pela natureza; do que segue 3º) que Kant permanece apenas no ponto de vista negativo da consideração do livre arbítrio, considerando-o apenas segundo a categoria de sua possibilidade formal e universal de determinação. Ora, em contrapartida, já vimos que Hegel: 1º) não pensa a liberdade apenas como livre arbítrio, mas este é apenas o meio-termo do desenvolvimento do conceito de vontade, que possui três figurações, e que desemboca na vontade livre infinita; 2º) que Hegel não pensa sob um viés antinômico a relação entre liberdade e natureza, mas sim sob um viés holístico; e 3º) de acordo com estas teses anteriores, vimos também que Hegel não pensa o livre arbítrio somente segundo sua atividade interna de autodeterminação, mas, sim, de um ponto de vista positivo, como a manifestação

contingente da liberdade, ou seja, como a relação contraditória efetiva entre forma e conteúdo do querer¹⁵⁹. Desse modo, procurarei abordar e circunscrever neste tópico – tendo como texto base esta anotação do parágrafo 15 da *Filosofia do Direito* – a crítica de Hegel à concepção de Kant sobre a liberdade, que se atém apenas no aspecto formal e finito de determinação do querer e que, portanto, considera apenas o lado negativo do livre arbítrio. Como procurarei destacar, a acusação de Hegel de que Kant concebe a liberdade apenas como arbítrio condensa, de certa maneira, as várias e pontuais críticas de Hegel à tematização de Kant sobre a liberdade, que foram feitas ao longo de sua obra sistemática. Por isso, farei breves apontamentos a outros textos a fim de mostrar o possível intercruzamento destas críticas. Contudo, como procurarei me centrar no problema da tematização negativa de Kant sobre o arbítrio, faz-se necessário primeiro recorreremos mais uma vez ao texto da “Doutrina da Essência” sobre as categorias lógicas modais.

Segundo Hegel, a possibilidade significa o lado apenas interior do real e, assim, se configura como uma reflexão sobre si que se afirma como uma identidade abstrata (Cf. HEGEL, E, v. 1, §143). Sua identidade é abstrata, pois a possibilidade significa aquela categoria lógica que se põe frente à realidade exterior, estabelecendo-se, portanto, como a pura interioridade formal idêntica consigo, de modo que “de fato, a possibilidade é a abstração vazia (*leere*) da reflexão sobre si; é o que tem sido precedentemente o momento interior da essência” (E, v.1, § 143, anotação). Assim, de modo muito diferente das demais categorias modais, a categoria da possibilidade acaba por dizer respeito somente ao simples pensamento subjetivo, enquanto que a realidade e a necessidade, por exemplo, possuem, segundo Hegel, uma natureza concreta e acabada, manifestam-se exteriormente por meio de relações com outros termos (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 143, anotação). Por conseguinte, a possibilidade pode ser considerada sob dois aspectos. Ou considerada isoladamente como a identidade interna e abstrata da realidade, ou considerada como um simples momento suspenso no interior da categoria geral da efetividade e, portanto, considerada como a identidade interna da manifestação externa da realidade e da necessidade. Obviamente que, no primeiro caso, para Hegel, a possibilidade

¹⁵⁹ Com efeito, todas as figuras da liberdade, para Hegel, são concebidas sob um viés positivo, ou seja, sob o viés de sua efetivação, de sua atualização, e não como uma disposição subjetiva interior. Cada figura, todavia, possui a efetivação de sua singularidade volitiva e a efetivação de sua atividade teleológica no mundo do espírito de uma dada maneira. No caso do livre arbítrio, como acabamos de ver, tal efetivação ocorre de um modo contingente. No caso da vontade livre infinita, ocorre de modo necessário. E, no caso da vontade natural, como uma unidade simplesmente imediata entre a subjetividade da vontade com seus conteúdos.

pertence à tematização da “filosofia da representação”, que é aquela de Kant. E, no segundo caso, pertence à sua filosofia especulativa, que pretende superar todas as cisões entre subjetividade e objetividade. Nesta perspectiva, é que Hegel irá criticar a concepção da filosofia crítica sobre a categoria da possibilidade, afirmando que, considerada como subsistente por si, a possibilidade encerra apenas a regra formal da não-contradição e acaba por mostrar-se como uma modalidade subjetiva meramente vazia.

A filosofia da representação, afirma Hegel, elege a categoria da possibilidade “como constituindo a determinação mais rica e a mais abrangente, e a realidade, pelo contrário, como constituindo a determinação mais pobre e a mais limitada” (E, v. 1, § 143, adendo). Segundo a regra formal da não-contradição, a representação afirma que a identidade abstrata e vazia da pura possibilidade interior é a configuração mais fecunda e inesgotável para se pensar toda e qualquer realidade e que esta, considerada sob o ponto de vista de sua multiplicidade e contingência, significa, de outro modo, uma restrição para a potência interna da possibilidade. Mas Hegel acresce a esta concepção da “filosofia da representação” sua crítica, afirmando que uma identidade abstrata e vazia não poderia ser rica e abrangente, pois esta possibilidade diz respeito apenas ao vão pensamento subjetivo, que não possui realidade alguma. Além disso, por basear-se na regra da não-contradição, a categoria da possibilidade é infecunda, infrutífera, permanecendo apenas como mera possibilidade. Para Hegel, portanto, só faz sentido se pensar a possibilidade desde que pensemo-la como um momento no interior da realidade externa, constituindo, assim, juntamente com a manifestação do real, a efetividade da essência (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 144).

Com base nestas asserções sobre a categoria lógica da possibilidade, podemos, então, analisar, propriamente, a quê sentido Hegel se refere quando afirma que a vontade livre, na perspectiva de Kant, significa apenas esta “atividade autônoma formal”, constituindo, pois, apenas o lado negativo do arbítrio, que é a mera *possibilidade* da vontade (Cf. HEGEL, FD, § 15). Avaliando, podemos afirmar que, para Hegel, conceber a vontade livre apenas como forma infinita, sem considerar sua necessária ligação aos conteúdos, significa conceber a vontade como uma identidade somente interior, sem relação concreta com a exterioridade do real. Portanto, significa concebê-la apenas segundo uma relação meramente possível em direção a toda multiplicidade da exterioridade. Ora, na pequena *Lógica*, como vimos acima, Hegel trata a categoria da possibilidade precisamente como esta identidade interior formal e abstrata e, desta feita,

segundo ele, a possibilidade diz respeito apenas às divagações do pensamento subjetivo (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 143). Considerada desse modo, então, esta vontade permanece apenas na elaboração de seus meros desígnios e fins subjetivos, sem passar os mesmos para a efetivação na realidade. A vontade livre se relacionará com os seus conteúdos-fins tratando-os apenas como meros possíveis, e não como conteúdos que devem, de alguma maneira, serem ligados a ela para que, então, se atualize de fato. Conseqüentemente, se estes conteúdos são ligados a mim apenas como simples possíveis, e não como determinações necessárias, a minha vontade é, então, uma vontade *vazia*, carente de determinação, é a indeterminação suprema da relação de mim comigo mesmo. Além disso, Hegel afirma também na “Doutrina da Essência” que, considerada como esta auto-identidade abstrata, a categoria modal da possibilidade encerra apenas a regra formal da não-contradição, sem considerar a multiplicidade contraditória do real (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 143, adendo). Na esteira de todas estas considerações, portanto, os conteúdos volitivos da vontade-arbítrio kantiana só poderiam permanecer irrealizados. Pois se Kant pensa a identidade interna subjetiva da liberdade da vontade apenas segundo sua abstrata atividade de autodeterminação, pensando-a apenas segundo a categoria da possibilidade formal, não poderia afirmar, por conseguinte, que a vontade necessariamente realiza seus conteúdos na exterioridade. Se o afirmasse, estaria indo contra a regra da não-contradição, de modo que estes conteúdos cairiam na multiplicidade fenomenal e contraditória da exterioridade e a vontade-arbítrio deixaria de ser livre. É por isso, portanto, que Kant, além de pensar a vontade livre apenas segundo a consideração negativa do arbítrio, como mera possibilidade interior, pensa-a, conseqüentemente, como mera disposição subjetiva formal para a liberdade e não como a atividade de efetuação, mesmo que contingente, desta liberdade no mundo.

Como disse no início deste tópico, a abordagem da crítica de Hegel sobre a vontade livre kantiana como vontade arbítrio, em correlação com a tematização lógica sobre a categoria modal da possibilidade, poderia nos indicar muitos elementos de críticas feitas por Hegel à filosofia prática de Kant em outros momentos sistemáticos e que se encontram, de certa maneira, interligados. Desse modo, com base na discussão dos parágrafos anteriores, podemos enumerar as seguintes críticas de Hegel à concepção de Kant sobre a liberdade da vontade: 1º) Kant pensa a vontade livre apenas como livre arbítrio; 2º) sua tematização do livre arbítrio permanece apenas na perspectiva negativa do mesmo, considerado apenas como a possibilidade da liberdade; 3º) a liberdade em Kant é,

desta feita, apenas a atividade formal da vontade, que é capaz de se auto-determinar universalmente sem o concurso de determinações externas, especialmente das determinações da natureza; 4º) por ser considerada apenas como esta atividade autônoma formal, a vontade kantiana é, portanto, vontade vazia, isenta de qualquer determinação e 5º) desse modo, esta vontade livre permanece apenas como uma disposição subjetiva para a liberdade e de modo algum como a objetivação da livre determinação no mundo, uma vez que não possui conteúdos práticos efetivos para serem realizados.

As duas primeiras críticas destacadas dizem respeito à abordagem de Hegel feita no parágrafo 15 da Introdução da *Filosofia do Direito*. Elas nos evidenciam, com efeito, que se Kant permanece no ponto de vista negativo do livre arbítrio, isso significa, de acordo com o panorama da filosofia hegeliana, que se conserva no ponto de vista finito da liberdade, pois não passa para a consideração da vontade livre em si e para si, como idéia concreta da liberdade. Além disso, por considerar o livre arbítrio apenas negativamente, Kant elabora uma consideração abstrata da liberdade. Donde se segue a terceira crítica que aponteí acima e que versa sobre o fato de Kant situar-se apenas na consideração da atividade formal da vontade a despeito das determinações externas e, inclusive, a despeito das determinações da natureza. Esta crítica já foi, de certo modo, abordada neste e no capítulo anterior, quando da tematização, neste capítulo, sobre o problema da relação entre liberdade e natureza (da relação holística ou antinômica entre estes termos)¹⁶⁰. E, no capítulo 1, quando da tematização das três determinações da vontade, de sua universalidade, particularidade e singularidade¹⁶¹. Por fim, as duas últimas críticas enumeradas acima se deduzem, de certo modo, das críticas anteriores e podem ser ditas até mesmo como uma variação das mesmas. Entretanto, dizem respeito, propriamente, a momentos distintos da tematização de Hegel sobre a filosofia prática kantiana e, particularmente, sobre a liberdade da vontade em Kant. A crítica que versa sobre o fato de

¹⁶⁰ Como vimos naquela altura, para Hegel, a liberdade não significa uma atividade formal de autodeterminação por exclusão dos conteúdos pertencentes à natureza. Antes, a liberdade do espírito, na perspectiva da filosofia hegeliana, se estabelece e se sustenta em comunhão com a natureza, que é a base da qual o espírito provém. Ver tópico 2.2.2 “Liberdade e natureza: a abordagem holística de Hegel”.

¹⁶¹ Ver tópico 1.3 do capítulo 1. No interior da discussão deste tópico, mostrei que Hegel elogia Kant por ter fundado a autonomia do querer na forma universal de autodeterminação da vontade – tal como Hegel diz explicitamente no parágrafo 54 da *Lógica* da *Enciclopédia*. Contudo, por outro lado, Hegel critica Kant por sustentar apenas a formalidade da autodeterminação da vontade, sem passar para a tematização dos conteúdos do querer como constitutivos imprescindíveis da liberdade da vontade. A crítica feita no parágrafo 54 da pequena *Lógica* vai ao encontro da crítica que Hegel faz a Kant nos parágrafos 5 e 6 da Introdução da *Filosofia do Direito*, onde afirma que Kant e Fichte elegem o momento da formal autodeterminação como o momento por excelência da vontade, agregando os conteúdos volitivos apenas de modo externo ao querer.

a vontade livre, para Kant, ser uma vontade vazia situa-se, mais especificamente, na seção “Moralidade” da *Filosofia do Direito*. Enquanto que a crítica sobre a vontade como uma mera disposição subjetiva e sobre a não efetivação da liberdade em Kant pode ser encontrada, exemplarmente, na seção da “Idéia” da *Lógica*, no interior da tematização de Hegel sobre a idéia da vontade, onde ele critica o fato de a vontade livre kantiana permanecer apenas no mero dever-ser subjetivo da liberdade.

A crítica de Hegel ao vazio da liberdade da vontade em Kant é bem trabalhada no parágrafo 135 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel está discutindo especificamente sobre o problema da ausência de determinação referente ao dever, ou seja, referente à lei prática moral na consideração kantiana¹⁶². Segundo Hegel, Kant considera o dever como o elemento determinante da vontade, no entanto, considera-o como fundado apenas na autodeterminação pura e incondicionada do querer, ou seja, na indeterminação vazia do mesmo (Cf. HEGEL, FD, § 135, anotação). Assim, a tematização kantiana, apesar de abordar a fecundidade da potencia livre da vontade que se auto-determina a si mesma, permanece, segundo Hegel, apenas na consideração vazia do “dever pelo dever”, reduzindo todo o ganho anterior a um simples formalismo (CF. HEGEL, FD, § 135, anotação). Conseqüentemente, a consideração kantiana permanece apenas no ponto de vista da moralidade, segundo o qual, nenhuma teoria imanente dos deveres é possível e donde não se passa, por conseguinte, para a necessária consideração da eticidade¹⁶³. Desse modo, a crítica de Hegel ao vazio da vontade kantiana, feita no parágrafo 135, pode ser lida como uma crítica ao formalismo da liberdade e, ainda, como uma crítica ao fato de Kant conservar-se somente na moralidade e não passar para a positividade da vida ética¹⁶⁴. No

¹⁶² Discuti brevemente sobre a lei moral em Kant no tópico 2.2.1 “Autonomia da vontade e inclinações naturais na ‘Analítica da Razão Prática de Kant’”.

¹⁶³ O ponto de vista da Moralidade (*Moralität*) significa, para Hegel, o ponto de vista da vontade subjetiva que intenta concretizar apenas seus fins interiores, sem considerar a exterioridade em suas ações (Cf. HEGEL, FD, § 110, § 132). Nesta medida, para Hegel, uma teoria ética que verse sobre finalidades e desígnios racionais que são fundados apenas na subjetividade da vontade considerada isoladamente, sem sua necessária relação com o mundo concreto do espírito, permanece apenas formal, e não funda nenhuma teoria concreta dos deveres. Para Hegel, Kant permanece neste ponto de vista, ao tratar, na *Crítica da Razão Prática*, apenas da forma livre de autodeterminação da vontade e não da atualização mesma da atividade livre da vontade em sua conexão efetiva com o mundo. A perspectiva hegeliana, portanto, ultrapassa a consideração simplesmente moral e subjetivista das ações humanas e considera-as sob o ponto de vista da Eticidade (*Sittlichkeit*). Esta significa, diferentemente, aquilo que abrange a ação de autodeterminação da vontade no interior da substancialidade e concretude de uma vida ética em comunidade. Assim, a vontade livre considerada sob a perspectiva da Eticidade possui conteúdos e determinações provindos e perpassados por uma vida comum e concreta de liberdade, e não poderia de modo algum ser vazia e não-efetiva.

¹⁶⁴ Segundo Coll, a crítica de Hegel feita a Kant no parágrafo 135 possui três elementos gerais: a crítica ao formalismo, na qual Hegel critica a falta de critério objetivo e material para o estabelecimento da

entanto, analisar detalhadamente esta apreciação de Hegel do parágrafo 135 foge ao alcance do presente estudo, uma vez que ela liga-se ao problema dos desígnios interiores do sujeito em sua ação, ao problema da consciência moral, do Bem como objeto volitivo do querer moral, enfim. Em suma, o parágrafo 135 trata sobre temas pertinentes não à caracterização geral e especulativa sobre a liberdade da vontade e sua atividade de atualização – como faço no presente trabalho –, mas relativos a uma discussão da Ética. Apesar disso, aponte aqui para esta crítica com o intuito de mostrar que a acusação hegeliana do vazio, do formalismo, subjetivismo moral e da não-efetivação da liberdade da vontade no mundo ético relaciona-se, intimamente, à sua crítica ao fato de Kant conceber a liberdade como arbítrio, sucintamente elaborada no parágrafo 15 da “Introdução”.

Isso porque, para Hegel, o fato de Kant considerar a liberdade apenas como livre arbítrio, no sentido negativo, significa: 1º) que a concebe simplesmente como atividade *formal* de autodeterminação, como Hegel nos deixa bem explícito no parágrafo 15 da “Introdução – o que vai ao encontro da crítica ao “formalismo”; 2º) que a concebe como esta atividade formal em contraste com os conteúdos volitivos e, portanto, como *vazia* e 3º) que, conseqüentemente, considera apenas a *possibilidade* da vontade em se auto-determinar universalmente, sem passar para a consideração *positiva* da mesma, sem passar para a sua *efetivação* concreta no *mundo ético do espírito*.

Ainda nos resta mostrar, por conseguinte, que Hegel acusa Kant de permanecer apenas no ponto de vista do dever-ser da vontade, ou seja, na mera disposição da vontade para a liberdade, e não na sua efetivação mesma – crítica esta que, mais uma vez, se encontra em nítida correlação com as esboçadas acima. Vejamos.

Este aspecto da crítica hegeliana à filosofia prática de Kant pode ser mais bem caracterizado se recorrermos à tematização de Hegel sobre o “querer”, feita na *Lógica* da

determinação pelo dever; a crítica à não-efetividade da liberdade kantiana, uma vez que a vontade é caracterizada como vazia e que, portanto, não possui determinação alguma para ser atualizada, permanecendo apenas do dever-ser em contraste com o ser e, por fim, a crítica ao fato de Kant não passar para a vida ética, permanecendo apenas nos critérios subjetivos da ação volitiva (Cf. COLL, G. A. La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la Filosofía del Derecho: la eticidad. In: La Controversia de Hegel con Kant, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2004, p. 143-160). Stanguennec, além disso, afirma que as críticas de Hegel a Kant podem ser estudadas sob três grandes aspectos críticos: a inconseqüência formal, a auto-negação dialética e a incompletude sintética (Cf. STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 27-34). A acusação hegeliana ao fato de Kant não passar para a vida ética pode ser incluída no terceiro modo da crítica esboçado por Stanguennec, ao fato de Kant não adentrar-se no terreno especulativo sintético e permanecer no dualismo.

*Enciclopédia*¹⁶⁵. Aí, Hegel afirma que o querer contraditório e finito é aquele que permanece na dualidade e na oposição entre um fim que é ainda subjetivo e aquele realizado na efetividade, entre o fim como coisa real e o fim dado como meramente possível¹⁶⁶. Segundo Hegel, sob este paradigma, “a contradição se produz como um progresso infinito da realização do bem, no qual o bem toma a forma rígida do que deve ser” (E, v. 1, § 234). Tal caracterização de Hegel refere-se, exemplarmente, à concepção kantiana sobre a liberdade da vontade. Em sua tematização sobre o “querer” na pequena *Lógica*, podemos dizer que Hegel expõe, de maneira sucinta, a sua crítica ao modo como Kant concebe, unilateralmente e sob um ponto de vista dualista, a liberdade da vontade. Isso porque, em um único parágrafo, Hegel acusa Kant (e também Fichte): 1º de conceber o mundo externo como uma realidade “sem verdade”, em oposição à verdade da liberdade subjetiva, o que ocasiona precisamente 2º) a tese kantiana de que a vontade *deve* realizar no mundo sua liberdade, contudo 3º) Kant permanece, segundo Hegel, apenas neste dever-ser (*Sollen*) abstrato e inalcançável, dado que, para ele, o que caracteriza propriamente a liberdade é a disposição subjetiva da vontade, de modo que “se o mundo fosse tal como deve ser, a atividade da vontade se desvaneceria” (E, v. 1, § 234, adendo). Portanto, de certo modo, neste raciocínio de Hegel está contida sua crítica ao fato de Kant conceber a liberdade da vontade como uma simples possibilidade de determinação por exclusão do mundo. Pois, se assim é, a vontade, então, torna-se uma identidade subjetiva que “toma a forma rígida do dever ser”, não se atualizando no ser da exterioridade e conservando-se como simplesmente formal. Pensar a liberdade da vontade como simples possibilidade é, desse modo, pensar a liberdade como um contínuo “dever ser”, como uma incompletude permanente, em rígido contraste com o ser real. Para Hegel, “é isto exatamente o que expressa a finitude da vontade” (E, v. 1, § 234, adendo).

¹⁶⁵ De um modo geral, no “querer” da pequena *Lógica* e na “idéia do bem” da grande *Lógica*, Hegel tematiza sob duas perspectivas a idéia vontade. Sob uma perspectiva negativa, criticando o aspecto finito do querer, que se atualiza apenas segundo a teleologia externa. E sob um ponto de vista positivo, mostrando que o querer deve necessariamente se unificar com a objetividade para que seja infinitamente livre. Nestas obras, Hegel disserta sobre a vontade como o par do pensamento, correspondente à “idéia do conhecer”, evidenciando que a vontade só pode ser entendida como vontade racional e que o pensamento é o elemento indispensável para que ela se torne infinitamente livre. Hegel trata toda esta problemática aqui, contudo, do ponto de vista lógico, ou seja, sem considerar as figurações reais da vontade, considerando-a, ao reverso, como uma categoria da “idéia absoluta”. No capítulo três abordarei esta problemática da idéia da vontade para considerar o estabelecimento de sua infinidade.

¹⁶⁶ “Por conseguinte, a finitude desta atividade é a contradição, a qual consiste em que em meio das determinações opostas do mundo objetivo, o fim do bem é e não é realizado, é posto, ao mesmo tempo, como coisa essencial e como coisa não essencial, como coisa real e como coisa puramente *possível*” (E, v. 1, § 234).

Com base em todas estas considerações das críticas de Hegel a Kant e, particularmente da crítica de Hegel ao fato de Kant considerar a liberdade apenas como livre arbítrio e, portanto, apenas como liberdade finita, temos, enfim, elementos suficientes para adentrarmos na consideração hegeliana sobre a liberdade infinita da vontade. Esta última figura do querer pode ser considerada, de certo modo, como a culminação de todos os esforços e tentativas de Hegel de suspender o ponto de vista finito da concepção de Kant sobre a liberdade. Porém, como vimos neste capítulo, não é só do ponto de vista da liberdade infinita que Hegel suspende o paradigma da filosofia prática de Kant, mas também do ponto de vista de sua tematização sobre a liberdade finita, pois mesmo em sua consideração acerca da vontade natural e do livre arbítrio, Hegel já elabora uma concepção especulativa sobre a liberdade. Primeiro porque não considera estes momentos como alheios ao conceito de liberdade e segundo porque os considera como em íntima vinculação com as determinações da natureza e, portanto, sob um ponto de vista positivo, trata a atualização e a efetivação, mesmo que finitas e incompletas, destas figuras. Meu foco, no entanto, não é mostrar a superação empreendida pela filosofia prática hegeliana em relação à filosofia de Kant. Mas, sim, mostrar o desenvolvimento do conceito de vontade em Hegel, que passa de sua finitude para a infinitude de sua realização. Para tanto, foi-me necessário recorrer tanto às críticas de Hegel a Kant, quanto às diferenças marcantes entre estas duas filosofias apenas com o intuito de mostrar sobre qual pano de fundo filosófico e sobre qual problemática Hegel ergue sua concepção especulativa do querer. Tratemos agora da suspensão da finitude da liberdade da vontade e do estabelecimento de sua forma infinita de realização, evidenciando como o momento da natureza manifesta-se nesta realização.

CAPÍTULO 3 – A REALIZAÇÃO INFINITA DA VONTADE LIVRE

“A liberdade do outro estende a minha ao infinito” (Bakunin).

A vontade livre substancial, ou a vontade livre infinita em si e para si, corresponde ao nível mais elevado de manifestação da liberdade, para Hegel. Todavia, como vimos no capítulo anterior, até chegar a este momento de seu desenvolvimento, a vontade se auto-afirma e manifesta sua liberdade no mundo primeiramente de um modo imediato, como vontade natural que deseja, impulsivamente, conteúdos naturais e, ainda, de um modo contraditório e ilusório, como livre arbítrio. O que podemos perceber é que o querer, mesmo que veja o mundo objetivo como um limite (*Grenze*) para a plena realização de sua liberdade, é, ainda assim, livre, pois que se auto-determina e auto-dispõe espontaneamente os objetos que deseja atualizar para se realizar. Assim, fizemos uma análise de como se manifesta a liberdade finita na filosofia hegeliana, em sua íntima vinculação com a naturalidade, evidenciando que o problema dos modos finitos da liberdade não diz respeito aos conteúdos naturais que a vontade possui. De outra maneira, este problema diz respeito ao modo como a vontade se relaciona com seus conteúdos e os abrange em seu interior. Por aí, conseqüentemente, notamos que a vontade natural – por ligar-se apenas de modo imediato e instantâneo aos seus objetos – não consegue nunca saciar-se e realizar-se plenamente na exterioridade, mas apenas de um modo inadequado e abstrato, sofrendo, pois, a dor infinita. E, além disso, no que tange ao livre arbítrio,

percebemos que ele enreda-se em um processo de auto-destruição, uma vez que, por ligar-se contingentemente aos seus conteúdos, acaba por tornar-se cegamente dependente de um deles, situando-se, pois, como um sujeito volitivo essencialmente iludido.

Com efeito, o que pretendo mostrar doravante neste capítulo, seguindo a linha de minha tematização e interpretação feitas no capítulo anterior, é que o livre arbítrio, para Hegel, não constitui o modo por excelência para se pensar a liberdade. Conseqüentemente, em sua concepção especulativa sobre o conceito de vontade livre, Hegel suspende a contradição entre a forma infinita de autodeterminação da vontade e o mundo do espírito (FD, § 10). Hegel afirma, destarte, que a vontade verdadeiramente livre é aquela que se vê realizada, por meio da concretização de seus objetos volitivos, na exterioridade mundana, sendo, pois, efetiva, concreta e infinita (FD, §23). Os pontos que desejo ressaltar a respeito desta concepção são os seguintes: 1º) não há, em Hegel, como já venho apontando, uma ruptura e um contraste entre as manifestações finitas do querer (vontade natural e livre arbítrio) e seu modo infinito e racional de realização, mas, sim, como veremos, um desenvolvimento (*Entwicklung*) imanente da forma contraditória para a forma especulativa da vontade, o que significa conseqüentemente que 2º) a infinidade da liberdade engloba, como seus momentos constituintes, a vontade natural e o livre arbítrio, com seus desejos e impulsos formais, abarcando, portanto, o nível (*Stufen*) e as determinações da finitude. Isso caracterizará a noção especulativa de Hegel sobre a vontade livre como uma noção rica e concreta que, em sua manifestação efetiva no mundo da vida ética, atualiza-se plenamente, abarcando todos os modos possíveis da liberdade do espírito.

A fim de tematizar tais aspectos da liberdade substancial da vontade, dividirei meu argumento do presente capítulo do seguinte modo: antes de tudo, devo considerar, sobretudo segundo sua abordagem lógica feita na “Doutrina do Ser”, o modo como Hegel pensa a passagem da categoria da finitude para a da infinidade. Farei isso a fim de analisar, de acordo com uma adequação lógico-real, o modo como se dá a travessia da liberdade finita para a liberdade infinita na Introdução da *Filosofia do Direito*. Em seguida, analisarei como o estabelecimento da infinidade da liberdade não significa que a vontade nega de modo absoluto as determinações da natureza. Assim, ocorre que, por meio de um processo de formação cultural (*Bildung*), o sujeito volitivo passa a dispor de seus conteúdos de um modo não mais imediato e contraditório com a realidade objetiva, mas concreto e substancial. Tal relação, como procurarei mostrar, ocorre pela mediação da atividade do pensamento. Este tópico servir-me-á para corroborar minha interpretação de

que, segundo Pippin, para Hegel, o que interessa na consideração sobre a liberdade é a maneira como os objetos volitivos encontram-se dispostos no interior da auto-concepção e auto-entendimento do sujeito. Desta feita, poderei mostrar que a vontade livre infinita possui uma forma radical de autodeterminação que marca todo e qualquer conteúdo-fim do querer – mesmo que dado externamente, ou mesmo que natural – com o sinal da mais plena auto-realização racional. A fim de concluir o argumento do presente trabalho, farei uma pequena incursão nos primeiros parágrafos da seção da “Vida Ética” do “Direito” com o intuito de observar como, para Hegel, a liberdade só pode ser considerada no interior do elemento da intersubjetividade cultural e que a infinitude do querer só pode realizar-se perfeitamente no organismo ético. Este organismo, para Hegel, significa, para a vontade, seu “bem vivo”, aquela realidade na qual o sujeito concretiza adequadamente suas intenções desejosas e impulsivas, consistindo, portanto, em um par perfeito entre liberdade e natureza. Por fim, por meio de uma análise de certo modo retrospectiva, buscarei mostrar como a concepção de Hegel sobre a vontade livre infinita e substancial engloba, de certo modo, o momento da liberdade finita do arbítrio e da vontade natural no interior do mundo objetivo racional e orgânico do espírito.

3.1 A suspensão da finitude do querer e a passagem para a realização infinita da vontade

Como vimos no capítulo 1, Hegel considera a dialética do finito, do dever-ser, e da infinidade, feita na “Doutrina do ser” da *Lógica*, em íntima conexão com problemas relativos à Metafísica e também à Moralidade, como lugar de discussão sobre a liberdade da vontade (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 119)¹⁶⁷. Dessa maneira, podemos pensar que a discussão de Hegel concernente à finitude e infinitude do ser pode ser recolocada e readaptada, em geral, em distintos momentos de sua tematização na própria *Ciência da Lógica* e, além disso, na Filosofia do Real. Por isso, pretendo, na presente seção, fazer uma análise da dialética do finito e do infinito que Hegel aborda na “Doutrina do Ser” a fim de,

¹⁶⁷ Ver tópico 1.2.1, páginas 56-57.

por uma adequação lógico-real, observar posteriormente como se consuma a passagem da finitude da liberdade para sua infinitude. O interessante a notar na abordagem da *Lógica* será o fato de que, para Hegel, finito e infinito não são dois termos que devem ser pensados como mutuamente excludentes; antes, a infinitude possui o momento do finito em seu interior e provém dele.

Feita a análise da “Doutrina do Ser”, buscarei mostrar então no tópico posterior como Hegel pensa que a vontade livre pode, por fim, se concretizar de modo pleno e infinito na objetividade do mundo do espírito. Farei esta análise centrado-me na “Psicologia” do “Espírito Subjetivo”, na “Introdução” e também sobre a pequena e a grande *Lógica*, onde Hegel trata da idéia da vontade. Como mostrarei, em todos estes textos, Hegel pensa que é pela atividade racional do pensamento que a vontade sai de seu modo finito de se auto-determinar e passa para a radical e infinita autodeterminação e realização de si. Vejamos.

3.1.1 A dialética hegeliana do finito e do infinito na “Doutrina do Ser”

Na “Doutrina do ser”, na seção da “Qualidade”, Hegel desenvolve sua abordagem sobre o ser e o não-ser, centrando-se nas características qualitativas de todo ser-aí (*Dasein*). Nesta seção, Hegel está preocupado em dissertar sobre como se fixam no ser suas determinações (*Bestimmung*) e como, de outra parte, o ser passa ao não-ser, ou ao nada, por seu próprio devir (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 87; § 88). Assim, segundo Hegel, “O devir é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito, enquanto que o ser e o nada são abstrações vazias” (E, v. 1, § 88, adendo). Com isso, Hegel quer asseverar que o que importa na consideração das determinações qualitativas do ser são a sua constante e imanente transformação em não-ser, de modo que, por este devir, o ser transforma-se em ser-aí¹⁶⁸. Com efeito, é como ser-aí propriamente dito, e não simplesmente como ser, que Hegel trata o algo (*Etwas*) que, segundo ele, possui o não-ser

¹⁶⁸ “No devir, o ser, enquanto não faz senão um com o não-ser, e o não-ser, enquanto não faz senão um com o ser, não fazem senão desaparecer. Pela contradição que encerra o devir, vai acabar na unidade em que o ser e o não-ser se acham absorvidos. Seu resultado é, por conseguinte, o ser-aí” (E, v. 1, § 89). O ser, para Hegel, é o conceito puramente em si, é o primeiro na ordem da tematização da *Lógica* e é o imediato, o simples, o indeterminado (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 86). Desse modo, ele é carente de determinações. O ser-aí, diferentemente, significa já o ser determinado, representa já o devir e o movimento do ser e por isso abarca mais determinações.

como seu momento constitutivo. O não-ser, portanto, configura a negação imanente do ser-aí, como o seu limite – do que se segue que o algo configura-se, pois, como finito.

No ser-aí, a determinidade se faz uma com o ser e, posta como negação, é *limite*. Por conseguinte, ser outra que ela mesma não é um momento indiferente e exterior à existência, senão seu próprio momento. *Algo* é por sua qualidade antes de tudo finito e ademais variável, de sorte que a finitude e a variabilidade são próprias ao seu ser (E, v. 1, § 92).

Devemos, desse modo, entender o limite (*Grenze*) como aquilo que define a determinidade própria do algo negativamente e que, por conseguinte, o encerra, fazendo com que seja *alguma coisa e não outra* – por isso é finito. Destarte, temos de nos focar sobre a tematização de Hegel do modo como, pela dialética do limite e do dever-ser (*Sollen*), o algo passa para o outro (*Anderes*), ultrapassando sua negação meramente interna e constitutiva e relacionando-se com seu ser-outro como sua negação externa. Este processo, todavia, acaba por atingir, segundo Hegel, a relação infinita entre os termos em questão, que é precisamente o que desejo ressaltar no presente tópico¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Já tivemos a oportunidade de recorrer rapidamente à dialética do limite no capítulo 1, tópico 1.2.1, e ao problema da finitude do ser no capítulo 2, tópico 2.1 “A finitude da vontade livre: uma hipótese de abordagem”. Tal dialética configura-se do seguinte modo: de uma parte, o limite constitui a determinidade do algo, no sentido de encerrar sua qualidade própria. Por exemplo, alguma coisa é definida, circunscrita, por aquilo que a limita, por aquilo que a distingue das demais coisas. Uma pedra não se move e este seu limite imanente é precisamente aquilo que a define e encerra como pedra. Além disso, no entanto, o limite possui também outro aspecto, que é aquele que relaciona a coisa à outra coisa externa, o ser do algo ao seu não-ser e é neste ponto, especificamente, que se encontra a consideração da *dialética do limite*. “Se considerarmos agora o que temos no limite, *acharemos que encerra em si mesmo uma contradição e que se produz assim como momento dialético. O limite, com efeito, constitui, de uma parte, a realidade do ser-aí e, de outra, é sua negação*. Mas, enquanto negação de alguma coisa não é o não-ser abstrato em geral, senão um não-ser que é – o que chamamos o outro. No algo nos é dado também o outro e sabemos que temos não somente o algo, senão o outro também” (E, v. 1, § 92; o grifo é meu). Na grande *Lógica*, Hegel trata mais exaustivamente esta dupla caracterização do limite, mostrando-nos ademais que o limite configura-se como o dever-ser próprio da coisa, como aquilo pelo o que a coisa destina a superar sua negação imanente e destina-se a romper com sua negação externa. “O limite se determinou, desse modo, como relação de sua destinação até seu termo; *em tal relação, a destinação é dever-ser, o termo é limite*” (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 118; o grifo é meu). Para Hegel, devemos entender o dever-ser como aquilo que liga o ser àquilo que ele deve tornar-se pela negação de sua negação e, portanto, pode ser entendido como o momento positivo do limite, sendo que nele começa o impulso para a superação do limite, a superação com respeito à finitude e passagem para a infinitude (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 119). Portanto, podemos de certo modo afirmar que, para Hegel, em relação à caracterização da liberdade, a efetivação da liberdade começa pelo dever-se, pois é por desejar atualizar o seu querer, adequar o mundo a si, que a vontade age, impulsionando-se pelo o que ela pensa dever ser. Contudo, permanecer apenas no dever-ser, é subsistir no lado negativo do limite, no lado da simples negação e, conseqüentemente, na mais radical finitude e oposição entre o ser e o desígnio subjetivo, sem considerar que, mais do que *deve ser*, a realidade *já é*, de maneira que não possui necessariamente alguma barreira a ser superada. “Aqueles que mantêm em lugar tão elevado o dever-ser da moral, e acreditam que a moralidade tem que se ver destruída pelo fato de que não se reconheça o dever-ser como o último e o verdadeiro, estes não vêem que, para a finitude de seu âmbito, o dever-ser se acha perfeitamente reconhecido. Mas, na realidade mesma, a racionalidade e a lei não se acham em uma situação tão triste que só lhes

Se o problema da infinitude do ser, geralmente é considerado, na História Moderna da Filosofia, em contraste e em oposição à temática da finitude, em Hegel tal assunto ganha um novo status e uma adequação diferente. Nesta perspectiva, Hegel critica tanto a concepção, segundo a qual, o infinito é concebido apenas negativamente, como uma constante passagem de um termo finito a outro, sendo, antes, um “mau infinito”, quanto aquela concepção que afirma que o infinito deve ser entendido como uma abstração ideal, absolutamente além e, de todo modo, inatingível pelo espírito finito (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 94; CL, 1968, p. 124). Tal modo de se compreender o infinito pode ser encontrado, por exemplo, na Terceira Meditação de Descartes, no argumento sobre as causas, onde Descartes afirma que uma idéia infinita, a idéia da existência de Deus, não poderia provir da mente de um ser finito, como o homem, pois algo infinito não pode ter sua causa em algo finito (Cf. DESCARTES, 1973, p. 115, 116). Este raciocínio, portanto, dispõe como mutuamente excludentes a realidade da finitude com a da infinitude. Além disso, podemos encontrar também uma distinção radical da categoria do finito em relação à do infinito na filosofia kantiana, tanto em seu âmbito teórico, quanto no prático. No que diz respeito ao âmbito teórico, Hegel afirma que a filosofia kantiana permanece apenas na tematização de um conhecimento limitado, impossibilitado de alcançar a infinidade das coisas em si mesmas (Cf. HEGEL, CL, 1968, p. 119). Além disso, quanto à esfera prática, como já vimos, há, do mesmo modo, conforme Hegel, uma dicotomia entre a “*soi-disant*” infinitude presente no interior do sujeito livre, que se manifesta pelo ideal do dever-ser, e a finitude do mundo exterior fenomenal. Segundo Hegel, tais modos de considerar o infinito são feitos apenas à maneira do entendimento, que não consegue abordá-lo como uma totalidade afirmativa, engendrada justamente da destinação própria à dialética do limite. Sob a visão do entendimento, o infinito, pelo fato de situar-se, pretensamente, como uma afirmação positiva frente à finitude, é, na verdade, a negação imediata da mesma, tornando-se, portanto, seu outro existente, seu não-ser. Logo, garante Hegel, o que a filosofia do entendimento concebe não é a infinitude verdadeira e especulativa, mas, sim, surpreendentemente, a própria finitude, uma vez que o infinito é considerado como um termo separado e além do finito. “A contradição do entendimento se apresenta em seguida no fato de que o finito permanece como existência frente ao infinito. Há, portanto, duas determinações, se dão dois mundos, um infinito e outro finito e, em sua relação, o infinito

pertença o dever-ser, nem tampouco tão triste que o dever-ser tenha que se fazer eterno nele mesmo ou, o que é o mesmo, que a finitude seja absoluta” (CL, 1968, p. 120-121; o grifo é meu).

é só o termo do finito e, portanto, tão-somente um infinito determinado, que é, ele mesmo, um infinito finito” (CL, 1968, p. 124; o grifo é meu)¹⁷⁰.

No contexto de toda esta crítica, conseqüentemente, Hegel discorre sobre o modo correto de se compreender, segundo ele, a relação entre o finito e o infinito, afirmando que tal relação deve ser pensada no interior do elemento positivo de suspensão da dialética do ser-aí, entre o algo e o outro. Antes de mais nada, podemos começar por afirmar que, segundo Hegel, o modo ordinário pelo qual o entendimento concebe o infinito, como separado e em exclusão recíproca do finito, contém já, *em si*, a relação de unidade presente entre eles, relação esta que, para Hegel, encerra, de um modo positivo, a dialética do algo e do outro. Assim, se consideramos, por exemplo, o finito como o algo e o infinito como o outro, então, afirma Hegel, mesmo que sejam considerados separadamente, cada um, concebido em si mesmo, contém o outro, que está nele situado como seu próprio momento (Cf. HEGEL, 1968, p. 128). Em outras palavras, a relação dialética e contraditória entre o algo e o outro – relação na qual um é a negação do outro e assim sucessivamente – possui por verdade a unidade, e não meramente a diferença entre estes termos. Isso significa, por conseguinte, que para se pensar a verdadeira relação entre a infinitude e a finitude, não se deve excluir da primeira o finito (pois assim seria, também a infinitude, “infinitude finita”), mas, sim, pensá-la como uma comunhão entre o infinito e a determinação da existência exterior finita. “Nisso consiste, pois, a desacreditada unidade do finito e do infinito – unidade que é ela mesma o infinito, que compreende, em seu

¹⁷⁰ Com base nesta consideração, Hegel desenvolve sua análise crítica ao “modo de considerar do entendimento”, acrescentando, ademais, que cada um dos termos envolvidos nesta consideração, o “finito” e o “infinito finito”, determinam-se e passam um ao outro, segundo uma destinação constante e repetida de buscar superar, cada um deles, aquilo que os nega. Assim, afirma: “Se apresenta a determinação recíproca do finito e do infinito; o finito é finito só na relação com o dever-ser, ou seja, com o infinito, e o infinito é infinito só em relação com o finito. São inseparáveis e, ao mesmo tempo, são absolutamente um frente ao outro; cada um tem seu outro nele mesmo; e, assim, cada um, é a unidade de si e do outro e é uma existência em sua determinação de não ser o que é ela mesma, nem o que é o outro. *Esta determinação recíproca que se nega a si mesma e a sua negação constitui o que se apresenta como o progresso ao infinito*” (CL, 1968, p. 125). Como podemos notar, para Hegel, há uma íntima aproximação entre o “modo de conceber do entendimento”, que eleva o infinito como uma realidade mais além do finito, e a consideração da “má infinitude”, que permanece presa na tematização da negação constante e infundável dos termos finitos. Isso porque, segundo ele, observar o infinito como um ideal abstrato sempre “mais além”, como Kant o faz, é permanecer na constante contraposição e alternância entre a esfera do finito e do infinito. A este respeito, na pequena *Lógica*, afirma: “Em uma relação em que se coloca o finito de um lado e o infinito de outro, se concede àquele igual importância e independência que a este; se faz do finito um ser absoluto que, neste dualismo, se basta a si próprio. Se teme que, se o infinito toca o finito, se anule. Assim, não devem se tocar e é preciso que estejam separados apenas por uma ponte no interior de um abismo intransponível. A doutrina que pretende elevar-se por cima de toda Metafísica mantendo esta separação não faz no fundo senão mover-se na esfera do entendimento mais ordinário. Ocorre-lhe precisamente o que acontece no progresso indefinido” (E, v. 1, § 95, anotação). A fim de afirmar sua concepção especulativa da infinitude, Hegel, portanto, tem de criticar todo este paradigma pelo qual se concebe o infinito apenas como um mero ser finito.

interior, a si mesmo e a finitude –, *portanto o infinito em outro sentido daquele, segundo o qual, o finito está dele separado e situado do outro lado*” (CL, 1968, p. 128; o grifo é meu).

Mas, cabe-nos questionar: como poderia algo ser infinito contendo em seu próprio interior as determinações da finitude e encontrando-se, pois, em imbricada unidade com elas? Como a coisa pode ser concebida como infinita se, ao mesmo tempo, é concebida como possuindo limites, incompletudes e barreiras, pois que se liga intimamente à finitude? Se pensarmos de acordo com o sentido próprio da filosofia hegeliana, tais tipos de perguntas não fazem sentido, pois pertencem ao âmbito do entendimento que, necessariamente, concebe como separados o finito do infinito, conservando-se, pois, na esfera da dualidade, da contradição e, conseqüentemente, da mera finitude. Segundo a perspectiva hegeliana, de outro modo, as perguntas que devem ser feitas são as seguintes: de que maneira o infinito engloba em seu interior a finitude, formando com ela uma unidade e permanecendo, de todo modo, plenamente infinito? Ou, antes, como se dá a passagem da finitude da existência para a infinitude, segundo a dialética do limite e do dever-ser na “Doutrina do ser”?

Para responder a esta última questão, precisamos entender que Hegel concebe todo o processo de contradição entre o algo e o outro como um processo de mútua negação, no qual tanto o outro é a negação externa da algo, quanto, vice-versa, o outro é, em si mesmo, algo e, portanto, tem, por sua vez, uma negação externa, que é o primeiro algo, como seu outro (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 92; § 93). Apesar da repetição de linguagem que a reflexão sobre este processo nos causa, o que é importante dele depreender é que na esfera do ser-aí há negação por todos os lados, em todos os momentos há finitude e mútua limitação entre os seres. Contudo, como sabemos, há, no interior deste mesmo processo, o elemento do dever-ser que, segundo Hegel, possui tanto um aspecto negativo, quanto positivo. O aspecto negativo inerente ao dever-ser é que ele define a coisa como finita e carente e, portanto, ele indica a falta interior a ela, ou seja, o dever-ser significa o limite da coisa tanto de modo imanente quanto, por outro lado, sua barreira externa, que a coisa, portanto, destina-se a superar. “O que tem de ser é e, ao mesmo tempo, não é. *Se fosse, realmente não deveria então ser. Portanto, o dever-ser tem essencialmente um limite*” (CL, 1968, p. 118; o grifo é meu). Por outro lado, entretanto, o dever-ser constitui, justamente, o elemento de superação da finitude, o elemento pelo qual a limitação da coisa é transposta por meio da destinação que instiga todos os seres a negarem aquilo que os limita. Sob este

segundo aspecto, destarte, o dever-ser é o elemento que impulsiona a finitude a alcançar a infinitude, ou seja, a alcançar sua realização e afirmação naquilo que a nega, na outra coisa que sempre destinou alcançar para se completar. Neste impulso, que faz passar a coisa para a outra coisa, o algo se vê no outro, realiza-se nele, pois nega sua negação se autoafirmando com o outro.

O que se acha na realidade nesta relação é que o algo torna-se outro e que o outro torna-se outra coisa. Algo está em relação com um contrário a respeito de si mesmo, de tal sorte que o termo a que se passa é completamente o mesmo que o que passa, não tendo ambos os termos senão uma só e mesma determinação e nenhuma outra, a saber, a de ser outra coisa, *de tal modo que o algo, passando ao seu contrário não faz senão passar a si mesmo. E esta relação que consiste em passar ao seu contrário e, passando ao seu contrário, não passar senão a si mesmo, é o que constitui a verdadeira infinitude* (E, v. 1, § 95; o grifo é meu).

A dialética do algo e do outro, ou a dialética do limite e do dever-ser, introduz, com efeito, na consideração hegeliana, o elemento da infinitude. Pelo próprio processo indefinido e enfadonho de negação e superação constante de limites, onde o algo “se fixa um limite, depois o ultrapassa; e logo se fixa outro, e assim até o infinito” (E, v. 1, § 94), o algo acaba por “reconhecer-se” em seu outro, reconhecer nele aquilo que pode completá-lo, afirmando-se, pois, como ser para si¹⁷¹, como ser que se afirma por meio daquilo que outrora lhe negara. Isso porque, segundo a consideração hegeliana, a dialética do dever-ser instaura uma relação da coisa com seu outro de modo afirmativo, onde o algo torna-se aquilo a que se destinava, torna-se aquilo que antes era o seu não-ser. Para Hegel, portanto, é precisamente isso que constitui o infinito: uma relação afirmativa entre dois termos exteriormente distintos, mas que, entretanto, conquistam uma identidade e uma conformação por meio de uma relação primeiramente contraditória.

Assim, infinitude é uma afirmação de si com o outro e por meio do outro, é um suspender a negação e se integrar com ela e não, ao contrário, permanecer na dualidade de opostos, na dualidade entre o finito e o infinito, na mútua negação, que não passa para a reconciliação. A infinitude é, portanto, a unidade do algo e do outro, como unidade na diferença; é a comunhão de uma relação infinita e afirmativa com a negação, a limitação e a finitude, próprias à contradição. Logo, o que Hegel destaca com ênfase é que a unidade

¹⁷¹ É curioso notar que o momento da infinitude na “Doutrina do ser” é seguido pelo momento do “ser para si”, pois que a infinitude instaura a relação mediada do ser consigo mesmo por meio do outro. O ser para si é o máximo a que se pode chegar a qualidade e a determinação de um existente e, a este respeito, na própria “Doutrina do ser”, Hegel se refere ao eu, como a realidade por excelência que possui a determinação do “para si”. (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 96).

afirmativa do infinito, que engloba em seu interior toda negação e limitação da finitude sem excluí-la, não é, todavia, uma simples unidade, na qual poderia se juntar imediata e externamente o finito e o infinito. A fim de respondermos à questão: “como se configura, para Hegel, a unidade entre o infinito e o finito?”, ou, “como a infinitude engloba em seu interior a determinação da finitude?”, devemos nos atentar para o fato de que a filosofia hegeliana concebe a unidade especulativa do infinito, engendrada por um processo dual e contraditório, como uma unidade mediada que, ao invés de simplesmente suprimir a diferença e a contradição ou agregar-se a elas externamente, mantém-nas como momentos integrados em uma relação de identidade e afirmação concreta. Por conseguinte, o finito permanece em suspensão (*Aufhebung*) no interior da infinitude, de modo que o que prevalece não são o limite e a ausência de realização do dever-ser, mas, sim, a afirmação de todo limite e de toda negação existentes e a conseqüente superação dos mesmos. A este respeito, Hegel fala da idealidade (*Idealität*) da infinitude, que inclui em seu interior a finitude, e que consiste no que ele chama de “infinitude verdadeira” – somente assim, diz Hegel, pode-se compreender filosoficamente a infinitude, e não como um mero termo ao lado do finito (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 95, adendo).

Podemos, portanto concluir com base nesta consideração: 1º) que, para Hegel, a relação do finito e do infinito não se mostra como uma ligação rígida entre dois pares de opostos, tal como ocorre segundo a clássica consideração da Filosofia Moderna; 2º) que Hegel concebe a limitação e a finitude, próprias a todo ser, como categorias dialéticas, instauradoras da mobilidade e da efetivação, por meio do dever-ser, da infinitude do algo e 3º) que, desse modo, a limitação de toda coisa finita é superada não por um processo externo, mas pela própria atuação dialética do finito de superar-se e de suspender-se, de maneira que 4º) conseqüentemente, da própria tentativa da finitude instaura-se o momento da infinitude, no qual cada coisa se relaciona com seu outro de modo afirmativo e recíproco, sem desconsiderar, entretanto, como se fosse um momento absolutamente exterior, o momento anterior da finitude.

Toda esta consideração da dialética do finito e do infinito da “Doutrina do ser” é bastante fecunda e pode ser recolocada em distintos momentos da *Ciência da Lógica*. Assim, o infinito pode ser entendido como uma categoria lógica que significa a reconciliação, a afirmação recíproca e mediada de termos, realidades, conceitos ou sujeitos distintos e que, pela suspensão do processo de contradição e negação presente neles, passa a operar uma relação afirmativa concreta e mediada. Com efeito, na passagem da

“Doutrina da Essência” para a “Doutrina do Conceito”, Hegel discorre sobre a relação de liberdade que surge da relação de necessidade da “reciprocidade de ação” da substância¹⁷². Apesar de este tema possuir uma problemática distinta da consideração da finitude e infinitude da “Doutrina do ser” e, ademais, fugir da alçada do presente trabalho, é digno de nota apenas ressaltar que Hegel tematiza aqui a liberdade lógica do conceito segundo o mesmo raciocínio usado para se referir à infinitude do ser, tal como vimos ao longo deste tópico. Segundo ele, a liberdade – que surge como categoria lógica apenas com o advento do conceito, enquanto subjetividade, sujeito – consiste precisamente em uma relação na qual os termos em questão se afirmam na diferença, se identificam com a alteridade. Na Introdução da “Doutrina do Conceito”, afirma: “Portanto, de ambos os lados, seja o do *referir-se* idêntico, seja o do *referir-se* negativo do outro a ele, cada um se converte no *oposto* de si mesmo, mas este oposto se converte em cada um, de maneira que o outro, e portanto cada um, permanece *idêntico consigo mesmo*” (CL, 1968, p. 513). Tal relação consiste na relação de “reciprocidade de ação” a que chega a substância, ainda na “Doutrina da Essência”, porém, afirma Hegel, esta ligação consiste já na passagem da substancialidade para o conceito e a liberdade, como a verdade “para si” do simples “em si” da reflexão da “essência”¹⁷³. Como podemos notar, Hegel, portanto, compreende a liberdade do conceito como infinita, como aquele momento que opera a “unidade na diferença”, que opera e realiza a afirmação de si com e por meio do outro, e não como uma determinação que encerrasse estritamente a negação e a finitude do sujeito.

O que significa, entretanto, a liberdade do conceito na *Lógica* e em que medida ela é re-atualizada ao final, na “Idéia Absoluta”, isso não é assunto para a presente consideração. Contudo, aponte para esta abordagem somente com o intuito de mostrar que o conceito de infinito, que aparece antes de tudo na consideração de Hegel sobre o ser-aí (*Dasein*) encontra-se, de certo modo, presente e readaptado em posteriores considerações na *Lógica*, particularmente no que tange à definição da liberdade do conceito. Assim, de

¹⁷² A este respeito, ver MÜLLER, M. A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1993, v. 1, n. 1, p. 77-141.

¹⁷³ “Este conceito, quer dizer, a totalidade que resulta da ação recíproca, é a unidade de ambas as substâncias da ação recíproca, mas de maneira que elas, desde agora, pertencem à liberdade, posto que já não têm sua unidade como algo cego, quer dizer, interior, senão que têm essencialmente a determinação de estarem como aparência, ou como momentos da reflexão, assim que cada uma se reuniu, igualmente de imediato, com seu outro, ou com seu ser-posto, e que cada uma contém em si mesma seu ser-posto, e por isso se acha posta em seu outro só como idêntica consigo. Por conseguinte, no conceito se abriu o reino da liberdade. O conceito é o livre porque a identidade existente em si e por si, que constitui a necessidade da substância, está ao mesmo tempo como ser-posto e este ser-posto, ao referir-se a si mesmo, é ao mesmo tempo aquela identidade” (CL, 1968, p. 515; o grifo é meu).

certa maneira, podemos afirmar que a categoria da infinitude e a categoria da liberdade podem ser consideradas como coincidentes para que pensemos o máximo de realização e mútua afirmação a que se pode chegar uma relação entre termos lógicos – e, inclusive, entre termos da Filosofia do Real. Pois, tanto o conceito de infinitude, quanto o conceito de liberdade da “Doutrina do Conceito”, dissertam sobre uma relação afirmativa concreta entre duas realidades envolvidas. A este respeito, portanto, e, conforme uma adequação lógico-real, podemos tematizar a liberdade infinita do espírito e, conseqüentemente, a liberdade infinita da vontade – que consiste no objeto do presente capítulo – segundo o conceito de infinitude, elaborado por Hegel na “Doutrina do Ser”.

Destarte, passo, no tópico seguinte, para a consideração da travessia da finitude para a infinitude da liberdade, centrando-me, segundo uma adequação lógico-real, na dialética da “Doutrina do ser” entre o algo e o outro que acabamos de tratar. Para tanto, farei também uma incursão na discussão de Hegel sobre o “querer” e sobre a “idéia do bem”, da pequena e da grande *Lógica*, bem como no texto da “Psicologia”, a fim de ressaltar que a abordagem de Hegel sobre o estabelecimento da infinitude da liberdade se dá segundo o mesmo argumento em todos estes textos.

3.1.2 A atividade do pensamento como elemento fundante da infinitude da vontade

No parágrafo 21 da Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel atesta que a verdade da universalidade formal e indeterminada do livre arbítrio é a vontade livre enquanto idéia plena e infinitamente realizada¹⁷⁴. Por esta afirmação, podemos observar que Hegel concebe um modo mais completo de realização da vontade do que a mera arbitragem e escolha de seus fins. Contudo, a primeira pergunta que nos cabe a este respeito é a seguinte: Hegel compreende como distintos e em justaposição seu modelo de liberdade-arbítrio e seu modelo de liberdade especulativa racional, tal como afirma Alan

¹⁷⁴ “Mas a verdade desta universalidade formal que, sendo indeterminada para ela mesma, encontra sua determinidade nesta matéria, é a universalidade que se determina a si própria, a vontade, a liberdade. Uma vez que a vontade tem por conteúdo e fim ela mesma enquanto forma infinita, ela não é somente a vontade livre em si, mas a vontade livre para si – a Idéia em toda a sua verdade” (FD, § 21).

Patten (Cf. PATTEN, 1999, p. 51)¹⁷⁵? Há, assim sendo, uma mútua exclusão entre a liberdade subjetiva do arbítrio e a liberdade substancial da vontade, de modo que a racionalidade infinita do querer se opõe à sua reflexão finita simplesmente possível e arbitrária? Se respondermos a estas questões afirmativamente, entraremos na linha de raciocínio que Hegel justamente condena, a saber, aquela que afirma que o infinito não pode nem mesmo tocar a finitude pois, senão, perderia sua qualidade de ser sumamente racional e que, portanto, finito e infinito devem ser concebidos como distintos e em oposição. Na visão de Hegel, neste caso, a infinitude seria também finita, como vimos. Por isso, para ele, diferentemente, há uma relação especulativa, de suspensão da finitude pela infinitude, de maneira que a relação particular presente no finito, por sua própria atuação contraditória, engendra a relação infinita e passa, portanto, a fazer parte desta, instaurando uma unidade infinita entre o finito e o infinito. Desta feita, o argumento de Hegel da passagem do livre arbítrio (finito) para a liberdade infinita não poderia ir contra sua concepção especulativa da infinitude, elaborada na “Doutrina do ser”. De modo que sua abordagem sobre o estabelecimento da liberdade ilimitada, segue a linha de seu raciocínio acerca da relação lógica das categorias do finito e do infinito. O que se observa no surgimento da liberdade substancial é, portanto: 1º) a suspensão do processo da má infinitude e incompletude insatisfatória presente no livre arbítrio e 2º) sua conseqüente disposição no interior da infinita afirmação da vontade na exterioridade – muito ao contrário do que vimos que Alan Patten afirma. O que procurarei sustentar neste tópico é que o estabelecimento imanente da infinitude da liberdade se dá com o concurso do pensamento racional, pois o pensar (*das Denken*) introduz a vontade em uma relação de afirmação e de reconciliação com a objetividade.

Mas, como se dá, precisamente, para Hegel, a passagem da finitude para a infinitude da liberdade? Ou melhor, como, a partir de toda a finitude, limitação e contradição, existentes no arbítrio, a vontade livre passa a se realizar infinitamente e sem barreiras?

¹⁷⁵ Ver tópico 2.1 “A finitude da vontade livre: uma hipótese de abordagem” e tópico 2.2.2 “Liberdade e Natureza: a abordagem holística de Hegel”. A partir de sua tese, segundo a qual, Hegel não considera o livre arbítrio como um modelo de liberdade – por estar imerso na mera reflexão de fins naturais – Patten afirma que Hegel sustenta uma exclusão do arbítrio em favor da liberdade racional infinita. Nestes tópicos citados, critiquei a leitura “kantiana” de Hegel que faz Patten.

Lembremos que na atuação prática do livre arbítrio o que imperava era uma situação na qual o arbítrio elegia um conteúdo natural em detrimento de todos os outros, inserindo-se em um processo de auto-destruição, pelo qual nunca conseguia chegar a uma efetiva e infinita realização de si no mundo exterior do espírito. O arbítrio adentrava-se, portanto, apenas em uma má infinitude que não lhe preenchia verdadeiramente¹⁷⁶. Todavia, isso só ocorria porque estava imerso na simples reflexão do querer, que determinava seus conteúdos de maneira externa e distante, apenas escolhendo-os contingentemente, sem observar a necessidade em si e para si tanto de sua escolha, quanto dos objetos escolhidos (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 145). O problema de fundo desta forma inadequada e aleatória de autodeterminação da vontade consistia no fato de o arbítrio encontrar-se em contradição com a exterioridade, que se configurava, para ele, como seu outro que devia ser negado. Isso significava precisamente, como vimos, sua ilusão (*Täuschung*), pois o arbítrio não percebia que necessitava do mundo, e dos objetos volitivos que este podia lhe oferecer e, assim, ligava-se a ele de modo simplesmente reflexivo e abstrato.

Um elemento importante que podemos constatar, ademais, nesta relação contraditória, é que a vontade-arbítrio possui a prepotência de se configurar como a verdade subjetiva que pode por si mesma escolher seus objetos sem o concurso da *verdade da objetividade*. Esta é para ela, portanto, a irrealidade, a insignificância, o ser nulo sem verdade. Na pequena e na grande *Lógica*, por exemplo, Hegel tematiza a idéia do querer tanto sob uma perspectiva negativa, quanto sob uma perspectiva positiva. No primeiro nível desta tematização, Hegel considera a idéia da vontade como finita e, nesta consideração, ele afirma que a finitude fundamental da vontade livre consiste no fato de ela se conceber *como a verdade absoluta frente à suposta irrealidade do mundo* (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 234; CL, 1968, p. 719). Sendo assim, continua Hegel, a vontade possui apenas o lado subjetivo da liberdade e se mergulha em uma ilusão prepotente por achar-se auto-suficiente. Esta abordagem de Hegel acerca da idéia da vontade, nas duas *Lógicas*, é de grande valia para a nossa consideração sobre a passagem da finitude para a infinitude da liberdade. Pois, precisamente pelo fato de a vontade arbitrária, no texto da *Filosofia do Real*, se auto-pôr abstratamente frente ao mundo objetivo, situando-se como iludida e, ainda, pelo fato de Hegel afirmar na *Lógica* que esta ilusão configura-se também como uma prepotência do querer em supor que o mundo não tem verdade – é justamente neste

¹⁷⁶ Ver páginas 132-134; tópico 2.3.2.1 “O livre arbítrio como contradição da vontade”

raciocínio recorrente de Hegel que se encontra a chave para entendermos o ponto problemático de passagem para a infinitude da liberdade da vontade.

Mas, o leitor deve estar se perguntando: em que sentido o fato de a vontade-arbítrio (e a idéia do querer na *Lógica*) se auto-conceber como a verdade subjetiva frente à irreabilidade do mundo relaciona-se com o tema da passagem para a infinitude da liberdade?

O primeiro aspecto que devemos entender para responder corretamente a esta questão é que tanto na “Introdução” da *Filosofia do Direito* (FD, § 21), quanto no “querer” da pequena *Lógica* (E, v. 1, § 234) e na “idéia do bem” da grande *Lógica* (CL, 1968, p. 723) e ainda, na “Psicologia” do “Espírito Subjetivo”, Hegel afirma que a vontade livre torna-se infinita por meio da atividade do pensamento (E, v. 3, § 480; § 481). Isso porque o pensamento, segundo Hegel, é o elemento que “salva” a vontade da ilusão e da unilateralidade de constituir-se pretensamente como a verdade subjetiva face à irreabilidade do mundo. Uma vez que somente a razão teórica evidencia, para o querer, o caráter verdadeiro em si e para si da objetividade do mundo do espírito. Neste contexto, o pensar introduz a vontade em uma relação afirmativa com a realidade externa, e não de mútua exclusão – tal como era o caso do livre arbítrio e da vontade lógica finita, que se baseavam apenas na sensação e na reflexão abstrata e formal do querer. Assim, se considerarmos a vontade livre subjetiva como o algo (*Etwas*) e a objetividade do mundo como o outro (*Anderes*), que constitui o seu limite externo, – à luz da “Doutrina do ser” – veremos que será o pensamento o elemento responsável por ultrapassar este limite. Veremos igualmente: será o pensar que instaurará positivamente o momento pelo qual o querer se afirma naquilo que outrora o negava e naquilo que via como o não-verdadeiro e o ser nulo sem verdade. Portanto, tematizar a passagem da finitude da liberdade para a sua infinitude, em Hegel, é tematizar a atuação do pensamento que retira a vontade de sua ilusão subjetiva unilateral. Para tanto, recorramos primeiramente ao texto da “Psicologia” que aborda a relação fundamental e necessária entre vontade e pensamento.

Segundo o discurso de Hegel no “Espírito Subjetivo”, o pensamento racional não é uma atividade que surge inadvertidamente no processo de desenvolvimento da liberdade do querer. Como vimos no capítulo 1, em nossa abordagem sobre o *Espírito Subjetivo*, a vontade livre deve ser considerada em íntima relação com o pensar, e não

desvinculada deste¹⁷⁷. Nesta medida, a vontade possui sempre o elemento da racionalidade, pois é uma atividade (*Tätigkeit*) humana e o espírito, como sabemos, para Hegel, deve ser pensado como uma unidade orgânica, e não como um conjunto desmembrado do que seriam suas diversas faculdades (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 379; § 380; § 442). Assim, mesmo na forma mais primitiva de manifestação de sua liberdade, o querer liga-se ao pensamento, ainda que não na forma mais acabada deste. Portanto, o que devemos considerar é que vontade e pensamento possuem uma distinção quanto ao modo (*Weise*) específico de atuação espiritual (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 443; § 444), entretanto, encontram-se sempre vinculados desde as suas formas mais incipientes de manifestação. É assim que podemos afirmar, com base nas considerações de Hegel da “Psicologia”, que a atuação do “sentimento prático” e das “tendências” não se baseava, estritamente, na atividade essencialmente racional do pensar. De outro modo, se baseava na simples sensação, intuição e percepção imediatas, que constituem os momentos primários do pensamento, ainda ligado sobremaneira à corporeidade (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 446; § 447). Na mesma linha de raciocínio, podemos acrescentar que o livre arbítrio, por constituir uma expressão um pouco mais elaborada da liberdade da vontade, possuía a reflexão do entendimento como a base de sua escolha livre, reflexão esta que constitui o grau anterior à manifestação do pensamento racional concreto (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 445). Conseqüentemente, é só com a vontade livre infinita que o pensamento racional, enquanto a “pura inteligência do espírito” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 465), entra em cena. Neste contexto, como vimos no capítulo 1, a vontade livre que constitui uma unidade com o espírito teórico, enquanto o mais alto pensar, é “espírito livre”, base do mundo ético do “Direito” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 480; § 481). O espírito livre é “a mais pura e concreta determinidade infinita, a liberdade mesma” (E, v. 3, § 480). Donde podemos perceber que já na *Filosofia do Espírito Subjetivo*, Hegel nos deixa claro que a atividade livre e infinita por excelência da vontade só pode ser concebida em conexão concreta com a atividade livre do pensamento¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Ver tópico 1.1.2.2 “A inter-relação entre vontade e pensamento”.

¹⁷⁸ Na “Psicologia” do *Espírito Subjetivo*, de maneira similar ao tratamento de Hegel da *Filosofia do Direito*, o momento logo anterior ao espírito livre, que é o nível da infinitude da subjetividade do espírito, é o momento do livre arbítrio. O esquema da tematização de Hegel na “Psicologia” é, entretanto, diferente, pois, neste texto, o problema a ser considerado não é a relação da liberdade da vontade com seus conteúdos e com o mundo objetivo – como o é na Introdução da *Filosofia do Direito*. Mas é o problema da relação entre o espírito teórico e o espírito prático, de modo que Hegel primeiramente considera todo o desenvolvimento do conceito do pensamento (§ 445 ao § 468) e, posteriormente, o desenvolvimento do conceito de vontade (§ 469 ao § 482). Assim, apenas nos últimos parágrafos do “Espírito Prático”, depois de tematizar o livre arbítrio, é que Hegel retoma sua consideração anterior sobre o espírito teórico a fim de elucidar que a

Na *Lógica*, do mesmo modo, o estabelecimento da infinitude da idéia da vontade se dará com o concurso do pensamento. Nesta obra, o esquema da tematização de Hegel é similar ao feito na “Psicologia”, uma vez que Hegel trata primeiro da “idéia do verdadeiro”, ou “conhecimento”. Este momento abarca o local de pesquisa sobre os métodos de conhecimento que se efetivam por meio das atividades subjetivas do entendimento e do pensamento (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 226). Após esta tematização, somente, é que Hegel trata do “querer”. Assim, da mesma maneira como na “Psicologia”, ao final de sua tematização sobre a finitude da idéia da vontade, Hegel nos mostra que somente o pensamento pode “salvar” a vontade lógica de sua limitação – limitação esta que, neste texto, consiste em sua cisão para com o mundo. O que é preciso destacar, entretantes, é que na esfera do *Espírito Subjetivo*, o nível de tematização foca-se somente na subjetividade da vontade e não em sua relação com a objetividade – diferentemente do que Hegel destaca na Introdução da *Filosofia do Direito* (Cf. HEGEL, § 25 ao § 29), e também no “querer” e na “idéia do bem” da *Lógica*. Portanto, no *Espírito Subjetivo*, a afirmação da infinitude da liberdade, em conjunto com o pensamento, diz respeito, estritamente, *à potência livre infinita da vontade, e não à sua efetivação na exterioridade*. De outro modo, o problema da interligação entre pensamento e vontade na “idéia do bem” da *Ciência da Lógica* diz respeito ao tema da relação da vontade com a objetividade. Conseqüentemente, refere-se ao problema da superação da cisão da vontade com o mundo, da suspensão de sua ilusão de constituir-se subjetivamente em detrimento da verdade objetiva da realidade. É neste contexto que Hegel recorrerá à atividade do pensamento, ou melhor, à atividade da “idéia do verdadeiro”, que somente pode promover a unidade infinita do querer com o mundo. Mas, como o pensamento promoverá tal unidade?

Ora, se a “idéia do verdadeiro”, enquanto correlata do “espírito teórico” da Filosofia do Real, significa aquele momento que apreende, no interior de um processo de desenvolvimento, a verdade do “em si” das coisas; o “querer”, diferentemente, vem ao

liberdade só pode ser concebida verdadeiramente se compreendermos a vontade em comunhão com o pensamento. “*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 suprassumiu o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático rotineiro. (...) *Essa determinação universal, a vontade a tem como seu objeto e meta enquanto ela se pensa, sabe esse conceito seu, é vontade enquanto livre inteligência*” (E, v. 3, § 481; o grifo é meu). Somente assim, como vimos no capítulo 1, a vontade livre, considerada subjetivamente, está em vias de se objetivar, por fim, no mundo do “Direito”. Doravante, a interligação da vontade com o pensamento será considerada do ponto de vista de sua objetivação no mundo do espírito e, além disso, como Hegel deixa claro no parágrafo 4 da “Introdução” do “Direito”, a interligação entre os dois modos será concebida como o ponto de partida do desenvolvimento do conceito de vontade livre no “Espírito Objetivo”. Dessa maneira, vontade e pensamento vão cada vez mais se estreitando até chegarem ao estabelecimento da vontade livre infinita.

mundo com a verdade subjetiva frente ao que ele supõe ser a não-verdade daquele¹⁷⁹. Portanto, consideradas separadamente, ambas as idéias possuem uma lacuna, uma limitação que precisa ser suspensa; a idéia teórica porque não se vê como verdadeira subjetivamente e a prática porque se vê em oposição ao mundo que, para ela, é a nulidade, aquilo que a impede de realizar-se plenamente (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 233; E, v. 3, § 443, § 444; FD, § 4; CL, 1968, p. 719). De modo que é necessário que ocorra, então, a união destas duas categorias da idéia para que a subjetividade da vontade se unifique com a verdade da objetividade do pensamento. Do que se segue, que a vontade passará a ver na objetividade do mundo algo de válido e de verdadeiro, se relacionando, então, de um modo afirmativo com o ser exterior.

A conciliação consiste nisto, no fato de que a vontade em seu resultado volte para a pressuposição do conhecimento *e, assim, para a unidade da idéia teórica com a idéia prática. A vontade conhece o fim como o seu próprio fim e a inteligência, por sua parte, apreende no mundo a realidade do conceito. Esta é a posição verdadeira do conhecimento racional. O ser aparente e passageiro não é senão a superfície, não é a essência verdadeira do mundo. Este é o conceito em si e para si e o mundo é, assim, ele mesmo, a idéia* (E, v. 1, § 234; o grifo é meu).

A unificação dos dois modos da “idéia do conhecer” significa, destarte, a suspensão da finitude e limitação unilateral e prepotente em que se achava a idéia da vontade. Esta suspensão instaura, por sua vez, não a liberdade infinita substancial do terreno do espírito, pois aqui estamos no âmbito da tematização lógica. O que a incursão da idéia do conhecimento na atividade da idéia da vontade faz é instaurar a unificação da subjetividade da vontade lógica com a objetividade (lógica) do mundo – o que, para Hegel, resulta na “idéia absoluta”, enquanto unidade infinita e especulativa da subjetividade do conceito com a objetividade¹⁸⁰. Porém, não nos interessa tratar aqui sobre o significado da idéia absoluta no interior do desenvolvimento da *Lógica*, tampouco da problemática da unidade entre conteúdo e método de que Hegel trata na seção “idéia absoluta”. Mas, sim, destacar que a união da idéia prática com a idéia teórica na *Lógica* ocasiona precisamente:

¹⁷⁹ “Na idéia teórica, o conceito subjetivo se acha como o universal, como o carente de determinação em si e para si frente ao mundo objetivo, donde toma o conteúdo determinado e o seu preenchimento. Em troca, na idéia prática, o conceito se acha como o real frente ao real; mas a certeza de si mesmo que o sujeito tem em seu ser determinado em si e para si é uma certeza de sua própria realidade e da irrealidade do mundo” (CL, 1968, p. 719).

¹⁸⁰ “Portanto, neste resultado se restabeleceu o conhecer que se reuniu com a idéia prática; a realidade previamente achada está determinada, ao mesmo tempo, como o fim absoluto realizado, mas não como, no conhecer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, senão como a subjetividade do conceito, senão como mundo objetivo cujo motivo interior e subsistência real é o conceito. *Isto é a idéia absoluta*” (CL, 1968, p. 723; o grifo é meu).

1º) a suspensão da finitude do querer lógico e 2º) instaura uma relação infinita e absoluta, sem brechas, entre a subjetividade da vontade, como conceito, e a objetividade verdadeira que o pensamento apreende, de modo que 3º) o mundo não configura-se mais como um limite (*Grenze*) para o querer, como aquele ser sem verdade que devia ser mudado e modificado por sua atuação teleológica externa e finita. A infinitude da vontade lógica é, desse modo, a efetivação do elemento do dever-ser subjetivo da vontade na e com a objetividade, que agora não é mais o outro da vontade, mas, sim, o seu mesmo. “Nisso se elimina em geral a pressuposição, quer dizer, a determinação do bem como um fim puramente subjetivo e limitado com respeito ao seu conteúdo, e se eliminam tanto a necessidade de realizá-lo só por meio da atividade subjetiva, quanto esta atividade mesma” (CL, 1968, p. 722). Se no “querer”, como vimos no capítulo 2, Hegel faz uma alusão crítica à concepção kantiana que, segundo ele, permanece apenas no simples dever-ser subjetivo, neste mesmo texto, contudo, Hegel opera uma suspensão desta perspectiva, nos mostrando que o desígnio subjetivo da vontade deve de fato se efetivar e realizar o acordo do dever-ser com o ser. Assim, a infinitude da vontade lógica nega o finito, de maneira que este – tal como na “Doutrina do ser” – é incluído negativamente na nova relação de realização, de maneira que temos uma infinidade que possui em seu interior, como suspenso, o momento do finito. “A negação da negação não é uma neutralização, *mas o infinito é a verdadeira afirmação e só o finito é suspenso*” (E, v. 1, § 95; o grifo é meu).

Transpondo esta análise para a consideração do estabelecimento da infinitude da vontade livre a partir da contradição do livre arbítrio, na Introdução da *Filosofia do Direito*, observaremos uma estruturação semelhante. Também neste texto podemos observar que o pensamento é o elemento responsável por introduzir a vontade em uma relação de infinita realização de si. O impulso sensível e a reflexão abstrata presentes, respectivamente, na vontade natural e no livre arbítrio, não mediavam a relação da vontade com o mundo e com seus conteúdos de uma maneira concreta e infinita, mas, primeiro, imediata e, segundo, contraditória. Todavia, por um processo de auto-reflexão que se dá por meio da atividade do pensamento (Cf. HEGEL, FD, § 21), a vontade-arbítrio – antes ligada contingentemente aos seus objetos pelo simples raciocínio do entendimento – se eleva à universalidade do pensar concreto, percebe a si mesma como livre atividade racional. Assim, não se vê mais, por conseguinte, como afastada da exterioridade e limitada por ela e por seus conteúdos-fins, passando a observar, nestes, de outro modo,

algo de verdadeiro, algo que pode ser ligado a ela em pleno acordo¹⁸¹. A incursão do pensamento no interior da atividade de autodeterminação do arbítrio engendra, portanto, a idéia da vontade plenamente realizada, pois que, neste caso, o conceito da liberdade encontra-se em plena harmonia com a realidade objetiva do querer livre. “Em filosofia, a verdade significa que o conceito é adequado à realidade. (...) É assim que a vontade verdadeira consiste no fato de que o que ela quer, quer dizer seu conteúdo, é idêntico a ela, portanto, que a liberdade quer a liberdade” (FD, § 21, adendo).

Recorrendo à “Doutrina do ser”, podemos observar que a passagem da vontade-arbítrio finita para a infinitude da liberdade (FD, § 21) se dá como imanente ao próprio desenvolvimento do conceito de vontade – tal como vimos ocorrer na travessia da má infinitude, em que se encontrava o algo em relação ao outro, em direção ao estabelecimento da verdadeira infinitude lógica. Assim, podemos afirmar que o arbítrio, no seu processo de incessantes tentativas de realização em seu outro, que é a objetividade (FD, § 17), passa a vê-la, enfim – pela atividade interior do pensamento – como o seu mesmo, como aquilo que o espelha e o reflete infinitamente unificando-se, pois, com ela como idéia concreta da liberdade (FD, § 21). Por conseguinte, a liberdade infinita, em Hegel, não deve ser concebida como se fosse estabelecida exteriormente, provinda de fora da contradição finita do livre arbítrio. Ora, para Hegel, é a filosofia do entendimento que considera como díspares e rigidamente separadas a categoria do finito da categoria do infinito. Diferentemente desta perspectiva, em sua concepção, a liberdade em si e para si infinita provém da própria finitude do arbítrio e estabelece-se, pois, em unidade especulativa com ela.

Vejamos então os passos resultantes da constituição imanente desta infinitude da liberdade, considerada na Introdução da *Filosofia do Direito*, à luz da tematização de Hegel da “Doutrina do Ser”. Antes disso, porém, convém fazermos aqui as mesmas perguntas que fizemos no tópico anterior acerca da unidade infinita do ser¹⁸²: como pode a

¹⁸¹ “A vontade verdadeiramente livre, que contém a vontade arbitrária como um momento subordinado, tem a consciência de seu conteúdo como um conteúdo imutável em si e para si, ao mesmo tempo, como de um conteúdo que lhe é próprio. Pelo contrário, a vontade que se detém no livre arbítrio, ainda quando se decide pelo verdadeiro e o justo, não se liberta deste pensamento vão, de que poderia ter decidido de outro modo que lhe conferiria mais benefício. Logo, examinando mais de perto, se vê que o livre arbítrio implica uma contradição enquanto a forma e o conteúdo estão um frente ao outro” (E, v. 1, § 145).

¹⁸² Ver página 152.

vontade livre em si e para si infinita constituir-se não separadamente, mas em unidade com a finitude da liberdade? Ela permanece, contudo, mesmo assim, infinita?

O que precisamos observar primeiramente para respondermos a estas questões é que a relação de infinitude da vontade, descrita por Hegel nos parágrafos 22 e 23 da “Introdução”, pode ser lida como semelhante à que ocorre na “Doutrina do ser”, como uma reciprocidade afirmativa e de reconciliação entre o algo e o outro, ou entre os desígnios subjetivos da vontade e a objetividade. Neste contexto, Hegel afirma que a vontade livre infinita não vê a objetividade como seu limite e negação, mas, sim, como a si própria, como sua afirmação. “A vontade em si e para si é verdadeiramente infinita, porque ela é para ela mesma seu próprio objeto e que, por conseqüência, este não é alguma coisa de outro ou uma limitação para ela, mas que, neste objeto, a vontade, ao contrário, efetuou um retorno a ela mesma” (FD, § 22). Desta feita, a exterioridade não constitui mais, em sentido estrito, um limite (*Grenze*) para o querer, ou seja, algo que não o contemple e não o realize, se mostrando apenas como sua falta e carência. A objetividade, na relação infinita da vontade, é seu espelho, de maneira que, ao relacionar-se com ela, a vontade relaciona-se apenas consigo mesma. Como Hegel diz na dialética do finito e do infinito na *Lógica*: “Esta relação que consiste em passar ao seu contrário e, passando ao seu contrário, não passar senão a si mesmo, é o que constitui a verdadeira infinidade” (E, v. 1, § 95).

Entrementes, tal relação afirmativa e infinita da vontade livre possui em seu interior, de algum modo, o momento da finitude e da limitação do querer sendo que, como disse acima, a infinitude da vontade encontra-se em ligação especulativa com seu momento finito. Mas, endossando a pergunta que fiz acima, questiono: como poderíamos observar um aspecto de limitação e barreira em uma situação tal que a vontade vê seus desígnios plenamente afirmados pela exterioridade mundana, vendo-se, neste contexto, una com a realidade, em comunhão com seu outro e, por conseguinte, como a idéia efetiva e infinita da vontade? Não haveria, neste caso, de modo muito diferente, um estado de perfeita e acabada harmonia e contentamento, sendo, portanto, dele ausente toda e qualquer limitação e finitude constitutivas da ânsia inquieta do querer? E, ademais, podemos radicalizar, perguntando: a situação de infinitude do querer não encerraria, desse modo, uma conjuntura de paralisação e esgotamento da atividade da vontade que tentava outrora, contínua e ansiosamente, realizar na objetividade seus desígnios subjetivos, aquilo que ela supunha que “deveria ser” a realidade, mas que agora, entretanto, possui todos eles concretizados? Em suma, o acordo do “dever-ser” subjetivo do querer com o ser da

objetividade mundana, ou seja, a realização infinita da liberdade, não ocasionaria uma quietude, uma calma na atividade livre da vontade, uma vez que toda aquela limitação que a impulsionava a sair de si fora desfeita e ultrapassada?

É preciso ficarmos atentos para observarmos o que de fato ocorre nesta nova situação de infinidade da vontade e não considerarmos-la segundo o raciocínio da filosofia do entendimento. Como venho afirmando neste tópico, o momento do finito e, logo, do limite e da contradição, encontram-se ainda presentes – embora como negados, suspensos – no interior da realização infinita da vontade livre. Assim, ocorre que a vontade que, pelo pensamento, consegue realizar-se de modo adequado e satisfatório na realidade objetiva, o faz não como um “acordo petrificado e sem processo” entre seu dever-ser e o ser mundano, não como uma infinidade paralisada e permanente a despeito da finitude antes existente (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 234). De outro modo, a vontade livre infinita continua a encontrar na realidade externa limites, inadequações, insatisfações que constituem, podemos dizer, empecilhos que a impedem de realizar-se completamente. Todavia, diferentemente do que acontece nas figuras finitas da vontade, a infinidade contempla a efetivação positiva do dever-ser não imediatamente (como ocorria na vontade natural), ou aleatoriamente (como era o caso do livre arbítrio), mas racional e concretamente, de maneira que a suspensão de tais empecilhos se dá de modo pleno, estabelecendo a harmonia efetiva do querer com o mundo. Portanto, há uma unidade e mútua relação afirmativa entre a vontade e a objetividade, unidade infinita esta, contudo, que possui o momento da finitude como um elemento necessário que é por ela suspenso para a sua confirmação. Desse modo, pensar que a infinidade da liberdade se daria absolutamente sem nenhum concurso mínimo que seja de limitação, ou seja, como absolutamente além da finitude, é pensar segundo o modo do entendimento, como Hegel afirma na “Doutrina do ser”, que concebe a infinidade apenas positivamente e como eminentemente distinta da finitude. Nesta perspectiva, afirma Hegel, somente Kant e Fichte poderiam pensar que “se o mundo fosse tal como deve ser, a atividade da vontade se desvaneceria” (E, v. 1, § 234, adendo), introduzindo a vontade, pois, em uma calma, na paralisada e eterna infinidade absolutamente sem limites¹⁸³.

¹⁸³ Hegel afirma na “Doutrina do ser” da *Enciclopédia* que Kant e Fichte pensam a infinidade da liberdade da vontade como a positividade sem limites, como uma realidade abstrata, absolutamente isenta de finitude. Neste caso, a liberdade permanece sempre apenas um “mais além”, pois que é impossível de concretizar tal situação. A infinidade do querer, para eles, segundo Hegel, é sempre um “deve-ser”, contudo nunca é alcançada. É nesta medida que eles afirmam, conforme Hegel, que se fosse alcançada, a liberdade infinita da vontade seria um acordo paralisado, eterno e infinito do querer com a objetividade. “Aqui o finito deve

Por conseguinte, as perguntas que fizemos acima: “como pode a vontade livre em si e para si infinita constituir-se não separadamente, mas em unidade com a finitude da liberdade? Ela permanece, contudo, mesmo assim, infinita?”, podem ser respondidas desde que afirmemos: a infinidade da liberdade, que Hegel descreve no parágrafo 22 da Introdução da *Filosofia do Direito* – como a mútua afirmação entre a subjetividade da vontade com sua exterioridade –, constitui-se como uma unidade infinita e continuamente em movimento de superação entre, por um lado, a finitude e a limitação do querer, e por outro lado, sua realização infinita na objetividade. Constitui-se, portanto, como a unidade infinita do finito e do infinito.

Com base em todas estas considerações, podemos concluir enfim o presente tópico ressaltando os seguintes aspectos: 1º) a passagem da finitude para a infinitude da liberdade é imanente ao desenvolvimento do próprio processo finito – tal como ocorre na consideração de Hegel da “Doutrina do ser”. E, como vimos, se dá por meio da incursão da atividade do pensamento – ou da “idéia do verdadeiro” na *Lógica* – na atuação contraditória da vontade; 2º) a relação infinita, de mútua afirmação e realização da vontade (algo) com a objetividade do espírito (outro), estabelece-se como unidade na diferença, uma vez que o momento da distinção e finitude entre estes termos subsiste como suspenso no interior da afirmação absoluta da vontade. Conseqüentemente, 3º) não podemos pensar a expressão da infinitude da vontade livre em contraposição à sua finitude, mas, diferentemente, como veremos ainda na última parte deste trabalho, a realização infinita da vontade, para Hegel, se dá como uma totalidade rica e concreta que supõe e abrange as figuras anteriores em seu processo de desenvolvimento. Somente assim a infinitude da liberdade da vontade não é algo finito por encontrar-se além e distante da finitude.

Tendo então concluído a análise sobre a passagem imanente da realização finita do arbítrio para a realização infinita da vontade livre, nos diversos textos em que Hegel trata sobre o tema, cabe-me agora observar como a estrutura infinita da vontade livre racional lida com as determinações volitivas naturais. Assim, procurarei adiante seguir a linha de raciocínio de minha interpretação da presente Dissertação, segundo a qual, para se

somente ser suprimido e o infinito não só deve ser um negativo, senão também um positivo. *Há neste dever ser a impotência daquele que reconhece que um objeto é racional e legítimo, mas que confessa, ao par, que não pode alcançá-lo.* Relativamente à moral, a filosofia de Kant e de Fichte não vai mais além do ponto de vista do que deve ser. Aproximar-se indefinidamente das leis da razão é o limite extremo a que se chegou” (E, v. 1, § 94, adendo; o grifo é meu).

pensar o conceito de vontade livre, em Hegel, não devemos excluir de nossa consideração a presença do momento da natureza.

3.2 A infinidade da vontade livre pensante e a purificação cultural dos desejos

O elemento do pensamento, para Hegel, não somente reconcilia a vontade livre com seu mundo objetivo, uma vez que observa a verdade deste mundo, mas constitui aquele elemento que lapida os conteúdos da vontade, tirando-os de seu estado bruto, e da maneira exterior pela qual se manifestam imediata e contingentemente, e integrando-os na forma infinita de autodeterminação da liberdade. Isso consiste, para Hegel, no processo de purificação (*Reinigung*) dos impulsos e no exercício da formação cultural (*Bildung*), que integram a vontade no elemento da Eticidade (*Sittlichkeit*). Desse modo, seguindo meu argumento do tópico anterior, buscarei analisar, no tópico a seguir, o tema da função do pensamento no processo de estruturação da subjetividade infinita da vontade. Procurarei evidenciar, todavia, que, apesar de Hegel ressaltar o importante papel da atividade do pensamento para a realização infinita da vontade, por outro lado, não sustenta uma posição estritamente “intelectualista” ou mesmo “voluntarista” da ação livre. Pois Hegel não exclui desta nova forma ilimitada de autodeterminação racional a presença dos conteúdos naturais¹⁸⁴. Com base nestas considerações, poderei afirmar, então, que não somente no nível da finitude da liberdade ocorria uma aproximação e ligação entre o querer com as determinações da natureza – como vimos amplamente no capítulo anterior –, mas também no momento da liberdade infinita, onde domina a atuação do pensar, encontramos a

¹⁸⁴ Buscarei fazer esta leitura me baseando também em Pippin, mais uma vez em seu artigo sobre a Introdução da *Filosofia do Direito*: “Hegel, Liberdade, Vontade”, 1997. Segundo Pippin, a posição de Hegel sobre a liberdade da vontade não é voluntarista, ou seja, não sustenta que desejos e inclinações não possam ser considerados *para se pensar a verdadeira, racional e voluntária ação humana* (Cf. PIPPIN, 1997, p. 38). Além disso, Pippin sugere que a concepção de Hegel sobre a liberdade concreta não se situa nem no ponto de vista da noção intelectualista da filosofia (que possui, por exemplo, em Sócrates um defensor) nem na perspectiva do anti-intelectualismo (presente, por exemplo, em Hume). Mas, de outro modo, Hegel concebe a importância da atividade do pensamento em conjunto com as determinações naturais, propondo uma tese sobre a liberdade infinita e concreta que se centra no foco da realização de minhas tendências e pensamentos no interior da vida ética em comunidade.

presença da determinação da naturalidade. Isso significa, conseqüentemente – como venho tentando argumentar – que o problema da liberdade, na filosofia de Hegel, não centra-se sobre o “o quê” a vontade quer, ou seja, sobre o teor de seus conteúdos (se são naturais, ou não). De modo distinto, centra-se sobre o modo como a vontade dispõe seus conteúdos-fins em seu interior e atualiza-os no mundo objetivo. Assim, com base neste argumento, passarei então para o segundo tópico desta seção buscando mostrar como se configura a estrutura singular da terceira figura da vontade livre, que mescla, de um modo concreto, radical e mediado, atividade racional e conteúdos naturais.

3.2.1 O tema da “*Bildung*” na consideração hegeliana sobre a liberdade infinita

Após abordar os modos finitos de realização da liberdade, do parágrafo 10 ao parágrafo 18 da Introdução da *Filosofia do Direito*, buscando mostrar como a vontade natural e o livre arbítrio atualizam de modo incompleto e insuficiente a potência livre da vontade, Hegel nos mostra a necessidade da “purificação dos impulsos”. Dito de outro modo, Hegel revela-nos a necessidade de o espírito retirar suas inclinações e desejos naturais da imediatidade e contingência em que se achavam e os introduzir no interior de um “sistema racional de determinação” (Cf. HEGEL, FD, § 19). Ora, isso poderia parecer à primeira vista que Hegel está nos advertindo que o problema de toda a dor, de toda a insaciedade e incompletude das figuras finitas anteriores da liberdade devia-se ao fato de elas mergulharem de cabeça nas determinações da natureza, desejando, incessantemente, realizar conteúdos naturais para se auto-afirmarem. Ocorre, entretanto, que não é o caso que a natureza traga dor, sofrimento, incompletude e ausência de liberdade para o espírito. Pois, como bem vimos, o espírito é “a verdade da natureza” e, portanto, é o ser livre por excelência, que mantém, inevitavelmente, a naturalidade como ponto de partida de sua autodeterminação espontânea e autônoma (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 381)¹⁸⁵. Dessa maneira, o problema existente nas figuras finitas da vontade devia-se ao modo como o querer dispunha seus conteúdos-fins nestes níveis: primeiro imediata e abruptamente a fim de realizar seus impulsos naturais e, segundo, de modo contingente e abstrato procurava se

¹⁸⁵ Ver toda a discussão que fiz no tópico 2.1.2 do capítulo 2: “Liberdade e natureza: a abordagem holística de Hegel”.

afirmar como vontade-arbítrio. Assim sendo, a vontade não depurava as determinações da natureza no interior de sua esfera de auto-legislação, mas introduzia-as em sua vida espiritual de modo inadequado, dispondo seus fins em sua interioridade de maneira discordante com a essência objetiva da realidade ética. Por isso, Hegel afirma a necessidade da introdução de nossos desejos e inclinações imediatas em um sistema racional de vida, para lhes conferir a verdadeira marca do espírito livre. Deve-se introduzi-las, portanto, em um processo de auto-afirmação radical da vontade em conjunto com a racionalidade do pensamento.

Na exigência da purificação das tendências [*Trieb*], há a representação geral de que é necessário liberá-las da forma de sua determinidade imediata, da subjetividade e da contingência de seu conteúdo, a fim de conduzi-las à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência imprecisa, *é que as tendências constituem o sistema racional da determinação da vontade. As apreender segundo seu conceito, tal é, portanto, o conteúdo da ciência do direito* (FD, § 19; o grifo é meu; o colchete é meu).

Tal passagem nos mostra, claramente, que Hegel não sustenta que os impulsos, ou as determinações naturais do querer, devam ser rechaçados para o estabelecimento da auto-afirmação infinita e substancial da liberdade; ao contrário, elas constituem “o sistema racional da determinação da vontade” – tal como está grifado na citação referida. Isso significa *que elas constituem o arcabouço sobre o qual a vontade atua, mesmo que racional e infinitamente*. Tal sentença nos leva à afirmação de Hegel, ainda na passagem acima, de que os impulsos e os desejos são realizados, pela vontade, *segundo o seu conceito*. Em outras palavras, os desejos devem ser apreendidos, necessariamente, *no interior da concretização do mundo Direito*, como inseridos no mundo da liberdade, que é uma esfera mais elevada que a simples esfera das leis cegas da natureza. Assim, retrospectivamente, devemos entender que as determinações naturais que encontramos na vontade natural e no livre arbítrio inseriam-se no interior da esfera da liberdade, ou seja, da esfera do Direito, como local de concretização da auto-legislação do espírito, ainda que constituíssem de maneira bastante incipiente a atividade auto-normativa da vontade. Com efeito, o que Hegel pretende acrescentar, além disso, no parágrafo 19, é que os desejos e os impulsos não dizem respeito apenas às maneiras finitas de determinação e auto-legislação da vontade, mas dizem respeito ao sistema de determinação racional da vontade como tal. Logo, os impulsos naturais podem ser compreendidos como inseridos em processos elevados de autodeterminação e auto-legislação. Desta feita, a “exigência da purificação dos impulsos” significa: 1º) que as inclinações naturais são depuradas, ou re-significadas

pela atividade racional, de maneira que o núcleo da atividade de determinação da vontade passa a ser o pensamento, que pode englobar em seu interior objetos volitivos naturais. Donde se pode concluir que desejos e razão, para Hegel, não constituem dois termos rigidamente separados. Isso significa que, além do pensamento observar a verdade da objetividade do mundo, é também o elemento responsável por perceber a necessidade dos conteúdos da vontade, depurando os impulsos naturais de sua imediatidade e casualidade e ressaltando a necessidade de se concretizá-los por um processo infinito. Disso se segue: 2º) que os impulsos naturais são recolocados, ou readaptados no interior do processo de autodeterminação radical e infinito da vontade, afirmando-se harmonicamente com a forma da vontade. Eles são inseridos, conseqüentemente, em um sistema comunitário de vida ética, como o nível mais elevado de auto-legislação do querer, ou como o momento mais elevado do Direito¹⁸⁶.

Portanto, a purificação dos impulsos, de que Hegel fala no parágrafo 19 da *Filosofia do Direito*, não significa que a vontade livre infinita deva se desfazer de seus desejos naturais, que deva negá-los em favor de uma forma pura e desinteressada de determinação – tal como pretende a filosofia cristã e, em conjunto, a filosofia kantiana. Mas, sim, que, por meio do pensamento, a vontade reintroduz seus impulsos de uma maneira adequada no interior de seu processo de autodeterminação e relação concreta com o mundo ético, purificando-os dos modos imediato e contingente, pelos quais a vontade natural e o livre arbítrio livremente os realizavam¹⁸⁷.

No entanto, devemos ficar atentos e não entender que esta purificação dos impulsos naturais pelo pensamento e a sua recondução para a vida ética, signifique apenas uma legitimação ou um re-direcionamento puro e simples das determinações absolutamente naturais do espírito. É muito importante de ser considerado na leitura do parágrafo 19 da “Introdução” que esta nova disposição dos conteúdos naturais da vontade não significa que somente agora o espírito adentrou-se no terreno de sua vida em

¹⁸⁶ Lembremos que: 1º) a vontade natural corresponde ao momento do “Direito abstrato”; 2º) o livre arbítrio, à “Moralidade” e 3º) por fim, a vontade livre infinita, que é o objeto do presente capítulo, à “Vida Ética”.

¹⁸⁷ Isso constitui um contra-argumento ao argumento de Patten, segundo o qual, Hegel concebe uma oposição, tal como Kant, entre desejos, inclinações e a autodeterminação racional (Cf. PATTEN, 1999, p. 50-51). Como disse no capítulo 2 (ver página 115), ao tratarmos da passagem da forma finita de reflexão da vontade (livre arbítrio) para sua forma infinita e racional, observaríamos que Hegel, ao operar o *Aufhebung* da finitude, não exclui de sua consideração sobre a autonomia radical do querer, as determinações da natureza. De fato o que ocorre, é uma inclusão dos desejos no interior do sistema racional de determinação da vontade, muito ao contrário daquilo que Kant concebe por autodeterminação racional e formal, muito ao contrário, portanto, daquilo que Patten sustenta a respeito da filosofia de Hegel (Cf. PATTEN, 1999).

comunidade e que este nível irá apenas legitimar as determinações da natureza, dominantes em suas manifestações anteriores – tal como pode sugerir o Contratualismo Moderno. Hegel não poderia conceber que os homens, quando simplesmente determinados por seus impulsos mais baixos, estão entregues às leis da natureza, no interior de um “estado selvagem de natureza” e que estabeleceriam, em um segundo momento, um “pacto” para assegurarem seus “direito naturais” – sob uma perspectiva Jusnaturalista. De modo que não se trata, em Hegel, no momento da “purificação dos impulsos” abordado no parágrafo 19 da “Introdução”, do estabelecimento, por meio de um pacto social, da vida racional em comunidade que visaria assegurar a arbitrariedade e selvageria das leis naturais que “governavam” os homens. Como sabemos, em Hegel, o espírito provém da natureza, mantendo-a como sua base, como seu outro. Contudo, mesmo segundo o modo mais imediato possível, como vontade natural, por exemplo, o espírito opera uma negação da natureza, se auto-afirmando por sua própria legislação, por sua própria capacidade de se auto-determinar sem o concurso das leis mecânico-físicas causais. Do que se segue que a relação íntima e holística que o espírito mantém com a natureza, não significa, entretanto, que ele possua um aspecto natural submetido ao “estado de natureza” e que, somente depois, por um pacto forjado, ele passe a viver em comunidade, no mundo do Direito, purificando seus impulsos (*Trieb*)¹⁸⁸. Para Hegel, mesmo a “natureza” do homem já é espírito, daí sua afirmação de que a realidade do espírito constitui, sob uma perspectiva aristotélica, uma segunda natureza¹⁸⁹.

Desse modo, o que Hegel propõe ao falar da purificação dos impulsos naturais é que o espírito insere-se em um *processo de formação cultural (Bildung)*. Todavia, muito diferentemente da perspectiva Contratualista, isso não ocorre artificial ou externamente por

¹⁸⁸ Teremos a oportunidade de ver, na última parte deste trabalho que a vida ética, como o momento mais elevado do “Direito”, apesar de ser o último momento no nível de tematização é, contudo, o primeiro na “ordem das coisas” e, desse modo, deve ser compreendido como presente e subjacente já na atividade da vontade natural, que funda o “Direito Abstrato”.

¹⁸⁹ Sob uma influência de Aristóteles – que afirma que o homem é um *zoon politikon* – para Hegel, não haveria dois níveis, ou dois aspectos que assegurariam aos homens duas facetas distintas: sua faceta natural, ligada ao “estado de natureza”, e sua faceta social, ligada ao “estado civil”. Nesta medida, o homem é naturalmente social, ou melhor, naturalmente político, vivendo, pois, “desde os primórdios” em comunidade humana sob a égide da autodeterminação e auto-constituição normativa. Desta feita, a natureza do homem significa já uma segunda natureza, ou seja, uma negação das leis cegas do determinismo causal natural e dos instintos que “governariam” os homens como animais. Portanto, quando falo no decorrer de todo o meu trabalho que o espírito liga-se à natureza, ou que a reafirma em sua vida ética, não quero dizer que ele legitime seu “estado de natureza” por meio de uma convenção intermediária e conveniente. Mas, sim, que ele possui uma base orgânica como o primeiro nível sobre o qual se determina, nível este que estará presente, por conseguinte, em todo o processo de desenvolvimento de sua auto-legislação.

meio de um pacto forjado. Mas, sim, pelo próprio desenvolvimento dos impulsos naturais da vontade e “pela própria arbitrariedade de suas necessidades”, que acabam por desenvolverem-se acirradamente a ponto de terem de ligarem-se a um objetivo universal para se sustentarem (Cf. HEGEL, FD, § 187)¹⁹⁰. Assim, Hegel atesta que pelo pensamento a vontade acaba por ligar-se de modo imanente à universalidade da cultura (*Bildung*) e, então, seus desejos serão “domados”, “refinados”, re-significados no interior de uma nova vida, agora infinitamente realizada, concreta e coletivamente construída (Cf. HEGEL, FD, § 20). Segundo Inwood, o termo alemão “*Bildung*” diz respeito ao resultado de um processo, ao produto de uma atividade de educação e formação humanas (Cf. INWOOD, 1997, p. 85). Por conseguinte, podemos entender que o tema tratado no parágrafo 20 (e também no parágrafo 187) da *Filosofia do Direito* diz respeito ao novo mundo em que se encontra o sujeito volitivo que re-adequou seus impulsos naturais, como resultado de um processo de duro trabalho (*Arbeit*) e de dura depuração racional de seus impulsos. Neste sentido, o momento da cultura pode ser entendido como o ponto de acesso irrevogável da vontade livre pensante à realidade ética, uma vez que, afirma Hegel, “É por ela [pela cultura] somente que a forma da universalidade para si no pensamento vem à existência, forma que constitui o único elemento apropriado à existência da idéia” (FD, § 187; o grifo é meu; o colchete é meu).

A análise feita no tópico anterior, ganha, desse modo, um novo elemento, ao depararmos com a afirmação de Hegel, segundo a qual, é pelo processo cultural que o pensamento pode, de fato, *concretizar no mundo toda a infinidade da vontade*, tornando-a uma só com seu outro. Por conseguinte, toda a consideração que viemos fazendo no decorrer desta Dissertação, mostrando as formas finitas e inadequadas da liberdade da vontade, que se encontravam em contraposição à objetividade de seu mundo, encontra aqui, posso dizer, seu ponto máximo de articulação e transmutação. Isso porque Hegel nos mostra que toda a finitude do querer é suspensa quando, por meio da formação cultural, a vontade pensante, com seus impulsos naturais purificados, une-se efetivamente ao seu mundo, o vê como seu fruto, como seu *habitat* próprio, o vê como a existência empírica de sua liberdade plena – este é o longo trabalho de conquista da Civilização. Assim, a efetivação da infinidade da vontade, pela *Bildung* dos impulsos naturais, significa que a

¹⁹⁰ Transponho-me aqui para o parágrafo 187 da *Filosofia do Direito*, no momento da “Sociedade Civil”, pois, de fato, Hegel alude a este parágrafo explicitamente ao tratar da formação cultural (*Bildung*) da vontade no parágrafo 20 da “Introdução”.

vontade se integra em um mundo ético no qual toda sorte de impulso natural pode ser satisfeita, desde que submetida ao sistema da racionalidade da vontade, que integra seus desejos em uma vida comunitária, racional, política e de costumes constituídos.

A este respeito, a abordagem de Hegel feita no parágrafo 475 da *Enciclopédia* é central, uma vez que aí Hegel deixa-nos bem claro que toda atuação, toda atividade que o espírito prático empreende no mundo visa, inevitavelmente, sua satisfação¹⁹¹. Desse modo, afirma Hegel, “até na menos egoísta das ações”, até mesmo na ação que tem como fim (*Zweck*) o conteúdo do dever, há, ainda assim, a busca pela satisfação dos impulsos da vontade, pois as tendências e as paixões são aquilo que constituem a *vitalidade* do sujeito, aquilo que lhe dá força e impulso para agir (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 475). “Até mesmo na mais pura vontade, jurídica, ética e religiosa, que tem por seu conteúdo somente o seu conceito – que é a liberdade –, reside ao mesmo tempo a singularização em um este, em um ser natural. Esse momento da singularidade deve obter, na realização, também nas metas mais objetivas: a sua satisfação” (E, v. 3, § 475; o grifo é meu). Este é o direito infinito do sujeito de encontrar satisfação em suas ações. A totalidade ética, desse modo, apesar de se basear fundamentalmente no pensamento e abarcar também ações universais, éticas, jurídicas, considera, outrossim, o momento da realização dos impulsos (*Trieb*) naturais como um momento irrevogável de sua constituição¹⁹².

Portanto, a concepção de Hegel sobre a formação cultural e a depuração racional dos impulsos significa: 1º) que Hegel articula racionalidade e desejos em uma unidade especulativa e concreta de manifestação da liberdade e 2º) que esta unidade é o resultado de um longo trabalho feito historicamente pelos próprios sujeitos para concretizarem de modo mais permanente e objetivo seus desejos no interior da comunidade ética a qual pertencem.

Na esteira deste raciocínio, é oportuno referirmo-nos à tese de Pippin que reflete sobre a importância do pensamento na atividade infinita do querer. Sua leitura afirma: 1º) que a concepção de liberdade de Hegel não é voluntarista e 2º) que não pode ser

¹⁹¹ Neste parágrafo 475 do “Espírito Subjetivo”, apesar de Hegel ainda estar tematizando o aspecto do gozo (*Genuss*) subjetivo da vontade, aponta para o fato de que em toda ação (*Handlung*) objetiva do espírito, em meio ao mundo ético de liberdade, a busca pelo gozo e pela satisfação estarão presentes.

¹⁹² Atente-se também para a afirmação de Hegel, feita na *Filosofia da História*, segundo a qual, todas as grandes ações do mundo – feitas por homens grandiosos e éticos – no imenso trabalho de construção da Civilização, se basearam essencialmente nas paixões. Daí a famosa frase de Hegel: “Nada de grande ocorre no mundo sem paixão” (FH, p. 28).

considerada como anti-intelectualista, mas tampouco como intelectualista (Cf. PIPPIN, 1997, p. 51). Conforme Pippin, a concepção voluntarista da liberdade é aquela que – tendo seus expoentes em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino e, de outra parte, em Kant – afirma que *a verdadeira ação humana* se baseia “em alguma apreensão intelectual do bem objetivo” (Pippin, 1997, p. 38). Conseqüentemente, tal visão negligencia sensações e prazeres como possíveis fundantes de experiências dignas da vontade humana racional, sendo pertencentes, portanto, a outro domínio que não o da vontade. No interior desta concepção, continua Pippin, considera-se que as sensações abrangidas pela vontade “são domadas pela razão, só que, no entanto, tais fins e desejos, sozinhos, não podem ser considerados uma ação humana” (Pippin, 1997, p. 38). Voluntarismo, por conseguinte, deve ser entendido como aquela doutrina filosófica que sustenta que somente ações baseadas na vontade, entendida estritamente como faculdade racional que exclui de si quaisquer determinações naturais, podem ser consideradas ações humanas¹⁹³. De acordo com o que sustenta Robert Pippin, a concepção hegeliana sobre a vontade livre abrange os desejos em conjunto com a atividade da razão no interior do mesmo processo de

¹⁹³ Segundo Mora, há três tipos de versões sobre o voluntarismo na História da Filosofia. Uma versão psicologista, segundo a qual, a vontade tem primazia em relação às demais faculdades humanas; uma visão ética, de vertente kantiana, que versa sobre “o reconhecimento do caráter absoluto ou predominante da vontade na determinação da lei moral, assim como [sobre] o primado da razão prática sobre a razão teórica”; e uma visão metafísica – cujo exemplo mais clássico temos em Schopenhauer –, que converte a vontade em absoluto e substância em si de todas as coisas (Cf. MORA, 1975, v. 2, p. 922-923; a tradução é minha; o colchete é meu). Mora também abrange no segundo tipo de voluntarismo, no voluntarismo ético, a concepção medieval sobre a vontade, especificamente a visão de Santo Agostinho, segundo a qual, a vontade possui primazia no fundamento das corretas ações. De acordo com as filosofias kantiana e cristã, portanto, voluntarismo significa aquela concepção que afirma que as ações corretas e dignamente humanas são aquelas ações que se baseiam estritamente na vontade, *compreendida como uma faculdade racional à parte dos desejos e inclinações*. Na linha desta visão, eu devo fazer, com base em minha vontade, somente aquilo que eu sei e acredito ser o certo, independentemente de isto me dar prazer e satisfação. Nesta medida, voluntarismo (no sentido ético kantiano-cristão) não significa que eu faça somente aquilo que eu quero no sentido de me dar prazer. De outro modo, justamente pelo fato de a vontade ser pensada agindo somente segundo crenças e princípios racionais corretos, eu só ajo voluntariamente, ou seja, baseada em minha vontade, quando sei que é o certo de se fazer, quando sei que ajo pelo bem. E, portanto, não ajo voluntariamente em sã consciência quando sei que algo não deve ser feito, pois que se baseia em prazeres imediatos, origem do mal. De maneira que posso fazer voluntariamente aquilo que eu odeio sentimentalmente, porque isso deve ser feito, como diz o apóstolo Paulo, segundo Pippin (Cf. PIPPIN, 1997, p. 38). Será que poderíamos sustentar, então, esta visão voluntarista ética na filosofia hegeliana de acordo com o que vimos que Hegel afirma na *Filosofia da História* e no parágrafo 475 da *Enciclopédia*? Neste último, Hegel também afirma: “(...) se lhes contrapõe às tendências e às paixões, de modo totalmente geral, o dever pelo dever, a moralidade. Mas tendências e paixões não são outra coisa que a vitalidade do sujeito, segundo a qual ele mesmo está na sua meta e realização desta. *O ético diz respeito ao conteúdo que como tal é o universal, algo inativo, e tem no sujeito seu elemento ativante; o que é imanente a este sujeito, é o interesse, e ao reivindicar toda a sua subjetividade eficiente, o sujeito é paixão*” (E, v. 3, § 475; o grifo é meu). Parece que Hegel não poderia conceber que o sujeito aja pelo dever voluntariamente, ao modo da pretensão voluntarista de Kant, excluindo de sua meta seu interesse e sua paixão, ou seja, sua busca por satisfação. De outra maneira, para Hegel, a vontade livre inclui em seu conceito tanto a racionalidade do pensamento, quanto os conteúdos da natureza, como as inclinações e os desejos e, portanto, qualquer ação voluntária, na perspectiva hegeliana, inclui a busca do sujeito pelo gozo.

autodeterminação consciente e voluntário do querer espiritual infinito (Cf. PIPPIN, 1997, p. 50). Por conseguinte, a abordagem de Hegel acerca da vontade não pode ser entendida como voluntarista no sentido ético, pois Hegel não sustenta que, quando agimos por desejo, não agimos de acordo com nossa própria vontade e espontaneidade de nosso espírito, submetendo-nos à maldade da natureza.

Em conjunto com a afirmação de Pippin do não voluntarismo de Hegel, podemos acrescentar ainda sua tese de que a concepção da vontade hegeliana não é anti-intelectualista, mas tampouco intelectualista. Este último caso, aparentemente, vai contra toda a discussão que empreendemos no decorrer deste tópico e do anterior, ao abordarmos a concepção de Hegel de que é o pensamento que introduz a vontade na afirmação infinita de sua liberdade. Contudo, como podemos observar, com Pippin, Hegel não compreende a atuação do pensamento no interior da vontade sob uma perspectiva unilateral, ou seja, ressaltando apenas o caráter racional da vontade e negligenciando todo o seu fundamento natural, tal como propõe a filosofia voluntarista ética. Assim, ao afirmar que Hegel não é intelectualista, Pippin quer dizer que Hegel não glorifica o pensamento, pois não concebe a vontade livre no interior de uma atuação impessoal (desconsiderando os desejos e a busca por prazeres) e no interior de uma atuação simplesmente objetivista (como se concebesse que a vontade devesse ter por fins somente o “bem racional”) (Cf. PIPPIN, 1997, p. 49). Além disso, ao afirmar que Hegel, em contrapartida, tampouco é anti-intelectualista, Pippin sugere que Hegel não desconsidera o pensamento como fator atuante na autodeterminação do querer. E, podemos acrescentar, Hegel observa, ademais, o caráter fundamental e imprescindível do pensar no processo de introdução do querer no mundo de cultura. Desse modo, Pippin afirma que Hegel não se filia, por exemplo, à tradição socrática, que afirma que só posso agir de modo adequado desde que pelo *conhecimento* do bem racional que persigo (Cf. PIPPIN, 1997, p. 47-48)¹⁹⁴. E não se filia também, por exemplo, à concepção humeana que afirma, por outro lado, que a ação se baseia, estritamente, nas motivações pré-reflexivas do sujeito particular, que visa estritamente seu próprio prazer (Cf. PIPPIN, 1997, p. 48)¹⁹⁵. A conclusão de Pippin é que “Hegel rejeita este dualismo”, rejeita a dualidade destes dois pontos de vistas opostos (Cf. PIPPIN, 1997,

¹⁹⁴ Sócrates afirma que o homem é livre em sua conduta somente quando “conhece o bem”, ou seja, quando sabe o que deve perseguir de acordo com a razão (Cf. PIPPIN, 1997, p. 48).

¹⁹⁵ Hume afirma, em uma posição marcadamente anti-intelectualista sobre a ação humana, que há uma irreduzibilidade da singularidade dos desejos, sendo estes, unicamente, o que há de bom para o sujeito (Cf. PIPPIN, 1997, p. 48)

p. 48-49). Hegel formula, de outra maneira, sua concepção especulativa, que integra pensamento e desejos no modo total e orgânico de autodeterminação e de atualização da vontade. Portanto, Hegel não pensa ao modo de um raciocínio excludente que ou, de um lado, concebe a determinação racional e infinita da vontade, ou, de outro, sua naturalidade e particularidade extrema. Com base nesta leitura de Pippin, podemos afirmar, conseqüentemente, que o problema que temos de considerar na abordagem de Hegel sobre a vontade livre infinita não é se a vontade se determina por conteúdos naturais ou pela racionalidade pura do espírito. Mas, sim, o seguinte: como desejos naturais e pensamento se articulam no interior da auto-concepção prática e cultural do sujeito, considerando a atuação conjunta destes dois modos de determinação da vontade em seu nível de infinidade? (Cf. PIPPIN, 1997, p. 49).

Com efeito, com toda esta discussão sobre o papel e a importância do pensamento no interior da atuação da vontade livre (purificação dos impulsos, formação cultural, vitalidade e paixões do sujeito, não voluntarismo e “meso-intelectualismo” de Hegel), chegamos ao ponto de corroborar, mais uma vez, minha hipótese interpretativa. Esta sustenta que Hegel não se centra, em sua consideração sobre a liberdade da vontade, sobre o teor dos conteúdos do querer, mas, sim, como sugere Pippin, sobre o modo como se auto-determina e se auto-concebe a vontade no interior da totalidade ética com a qual é integrada (Cf. PIPPIN, 1997, p. 49-52). Desta feita, neste nível infinito do desenvolvimento da liberdade a que chegou a vontade, podemos afirmar: 1º) que a introdução do pensamento racional e da purificação dos impulsos no processo de autodeterminação do querer não significa uma exclusão dos desejos e inclinações da vontade. Mas significa, de outro modo, um processo de afirmação e inclusão cultural dos desejos na totalidade ética concreta, conseqüentemente; 2º) na liberdade infinita em si e para si, como o nível mais alto de realização da vontade, não há uma recusa da natureza. Desta feita, podemos afiançar que o problema da finitude e infinitude da vontade pode ser lido a partir da temática do modo como os conteúdos são dispostos no interior da forma de autodeterminação da vontade. É nesta linha de raciocínio que Pippin afirma então que a idéia da liberdade em Hegel não deve ser entendida “como algum modo de agir isento de inclinações, a serviço de alguma visão do bem, de minha própria perfectibilidade ou da lei moral. [Mas] a idéia da liberdade deve ser entendida em termos do modo como eu realizo e tento executar minhas inclinações” (Pippin, 1997, p. 50; o grifo é meu; o colchete é meu).

Assim, com base em toda esta análise, passo a analisar no tópico seguinte como se constitui a estrutura infinita e racional de autodeterminação do querer, que Hegel descreve nos parágrafos 22 e 23 da Introdução da *Filosofia do Direito*.

3.2.2 A estrutura infinita da vontade livre formada culturalmente

Continuando na perspectiva da leitura de Pippin, devemos considerar, em nossa tematização sobre a infinidade da liberdade, a maneira como os conteúdos naturais são dispostos no interior do auto-entendimento racional infinito do sujeito. O que significa que devemos considerar o modo como a vontade se auto-determina infinitamente, englobando seus desejos em sua interioridade, ou seja, como se configura sua singularidade infinita livre (FD, § 7).

Assim, lembremos que no capítulo anterior expus e tentei desenvolver minha hipótese de que a finitude do querer correspondia ao modo de uma atuação teleológica externa (FD, § 8) e a uma inadequação entre sua forma universal de determinação (FD, § 5) e seus conteúdos (FD, § 6). O que significava que a vontade definia-se como uma singularidade (FD, § 7) de início simplesmente imediata e, depois, contraditória. Disso se seguia, conseqüentemente, que o modo finito de manifestação da vontade não realizava seu conceito na exterioridade de maneira adequada (FD, § 10). Aqui, no nível em que a vontade se torna infinita pelo processo da formação cultural, devemos destacar que: 1º) a infinidade do querer significa, antes de tudo, que a vontade encontra-se em um processo de autodeterminação radical, de modo a ocorrer uma mediação plenamente concreta entre sua forma universal de determinar-se e seus conteúdos; e 2º), além disso, sua infinidade significa que a vontade determina-se à maneira de um processo teleológico interno, se encontrando, pois, tão integrada em seu mundo cultural que todo e qualquer objeto incorporado como seu fim lhe pertence como seu, de modo a formar com ela um só. Donde se segue 3º) que a vontade livre infinita concretiza plenamente o conceito da liberdade na exterioridade do mundo, não abarcando, pois, uma contradição entre seu “em si” e o “para si”, tal como ocorre com as figuras finitas do querer.

No que tange ao primeiro ponto – da afirmação concreta e radical da autonomia da vontade – podemos aludir à interpretação de Wood. Este afirma que o que

Hegel descreve no parágrafo 22 da Introdução da *Filosofia do Direito* sobre a infinidade da vontade livre pensante, quer dizer o seu estado de absoluta auto-atividade, de incondicional identidade, que significa, segundo este autor, um estado de plena e completa auto-suficiência do querer (Cf. WOOD, 1995, p. 43). Conforme Wood, esta radical autonomia da vontade, na concepção hegeliana, é de origem kantiana e fichteana, que tematizavam o problema da autodeterminação radical da vontade por exclusão de qualquer referência externa¹⁹⁶. Assim, para este autor, a idéia hegeliana da liberdade infinita se constrói na esteira das considerações da Filosofia Moderna sobre a atividade absoluta da vontade, afirmando, ademais, que o querer descrito nos parágrafos 22 e 23 da “Introdução” significa uma vontade de tal modo universal que se define como a completa independência em relação a qualquer coisa ou fim (*Zweck*) que poderia lhe provir de fora. Afirma ele: “A Introdução da *Filosofia do Direito* começa por desenvolver o conceito de vontade livre, cuja vocação é realizar a liberdade absoluta, cujo absoluto consiste no fato de não ‘referir-se a nada de outro que a si mesma, e que conseqüentemente toda relação de dependência a algo de outro desapareceu’ (FD, § 23)” (Wood, 1995, p. 43).

Podemos depreender desta análise de Wood o fato de que, no terceiro nível do desenvolvimento do conceito de vontade, o querer não possui uma forma de se autodeterminar (FD, § 5) imediata ou mesmo abstrata, como ocorria nos níveis anteriores. Antes, aqui, a vontade elabora sua autodeterminação de modo essencialmente concreto (graças ao pensamento), e assim se unifica com seus conteúdos não por simples identificação irrefletida ou mesmo abarcando-os como seu negativo, como aquilo que lhe é oposto e que lhe limita externamente. De outro modo, unifica-se com eles mediatamente como aquilo que constitui uma parte fundamental de si mesma, como seu outro constituinte, como aquilo que a afirma. Do que se segue, por conseguinte, que a particularidade dos conteúdos não é mais sintoma da carência da vontade, não configurando, portanto, uma limitação para a sua infinita atividade de autodeterminação – mesmo que tais conteúdos sejam naturais e provindos, antes de tudo, da pulsão corporal da vontade. Portanto, o modo como se configurará a singularidade (FD, § 7) da idéia da

¹⁹⁶ Wood afirma que esta idéia da autonomia da ação, que exclui de si qualquer determinação provinda de fora, tem sua origem em Espinosa e que, de acordo com este, uma causa externa para as ações pode ser considerada como um impedimento para minha liberdade (Cf. WOOD, 1995, p. 42-43). Mas Wood acrescenta que foi Fichte quem mais desenvolveu esta idéia e, segundo ele, “Não é exagero afirmar que toda a filosofia de Fichte é a tentativa de se resolver completamente a questão de um eu que se esforça por ser inteiramente fruto de sua própria obra” (Wood, 1995, p. 42).

vontade no nível da infinitude da liberdade será um modo de plena e recíproca imbricação entre forma e conteúdo, entre autodeterminação universal radical e conteúdos volitivos particulares, muito diferentemente do que ocorria nos níveis finitos da liberdade. A este respeito, podemos aludir à afirmação de Hegel feita na pequena *Lógica*, onde ele afirma que somente a forma absoluta, no modo de sua existência “para si”, pode abarcar também um conteúdo em si mesmo absoluto e necessário, por um processo de mútua afirmação e mútua realização livre¹⁹⁷. Tal é, precisamente, para Hegel, a descrição da singularidade infinita e concreta do conceito especulativo da vontade, tal como ele nos diz no parágrafo 7 da Introdução da *Filosofia do Direito*.

Toda consciência de si sabe que ela é universal, que ela é uma possibilidade de se abstrair de toda determinação; ela sabe também que ela é particular, que ela se apresenta com um conteúdo, um objeto e um fim determinados. Estes dois momentos não são, entretanto, senão abstrações. *O que é concreto e verdadeiro (e tudo o que é verdadeiro, é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas um particular que, pela reflexão sobre si, é ajustado ao universal.* Esta unidade é a singularidade, não a singularidade em sua imediatidade como unidade ou como ela é na representação, *mas a singularidade compreendida segundo o seu conceito* (FD, § 7, anotação; o grifo é meu).

Com efeito, a discussão que fizemos no capítulo 1, sobre a forma da singularidade da vontade e sobre os seus distintos modos de manifestação que se desdobraria em vontade natural, livre arbítrio e vontade livre em si e para si, encontra, nesta última, a sua verdade e a sua plena realização. Pois há aqui a perfeita adequação entre livre universalidade (FD, §5) e particularidade (FD, § 6) do querer – o que Wood chama de “absoluta auto-atividade da vontade” em Hegel.

No entanto, para melhor compreendermos a estrutura desta configuração infinita da vontade devemos, ademais, recorrer ao modo como se dá a relação prática teleológica desta singularidade livre e radicalmente autônoma com o mundo objetivo. O que tem por consequência que devemos considerar como se concretiza a idéia da liberdade no nível da figura infinita do querer, de acordo com a abordagem de Hegel dos parágrafos

¹⁹⁷ “Aqui não se tem senão em si a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, o trânsito recíproco de um para o outro, este trânsito em que o conteúdo não é outra coisa que a transformação da forma no conteúdo, e a forma não é outra coisa que a transformação do conteúdo. Esta transformação é uma das determinações mais importantes. Mas somente na relação absoluta é posta” (E, v. 1, § 83, anotação). Nesta passagem, Hegel descreve o modo “em si” da relação absoluta entre forma e conteúdo, pois na “Doutrina da Essência”, que é o local onde disserta sobre esta relação fenomenal, não há ainda uma relação absoluta entre estes dois termos. Todavia, podemos ler esta passagem para elucidar a relação infinita da vontade livre pensando que, para o querer substancial, a plena relação entre forma e conteúdo se dá “para si”, ou seja, como completamente realizada.

27 e 28 da “Introdução”. Nestes, o filósofo afirma que o movimento teleológico da vontade não faz nada mais nada menos do que intentar concretizar a idéia infinita do querer, a plena adequação entre a subjetividade livre da vontade e mundo livre do espírito¹⁹⁸.

É de acordo com esta perspectiva que podemos, destarte, avançar um pouco na leitura da infinitude da liberdade pensante. Podemos acrescentar à interpretação de Wood sobre a “Introdução”, o fato de que a radical autonomia da singularidade da vontade só pode ser pensada no interior de uma comunidade ética na qual a vontade atua e se auto-afirma infinitamente como sujeito. Assim, devemos ler a descrição de Hegel dos parágrafos 22 e 23 da *Filosofia do Direito*, sobre a liberdade infinita, de acordo com a interpretação que venho desenvolvendo com base em Pippin. Esta afirma que, além de a liberdade significar o modo como a vontade dispõe seus conteúdos em seu interior, significa também o modo como o sujeito volitivo atua e se auto-concebe em relação com uma comunidade ética (Cf. PIPPIN, 1997, p. 51). Isso, a fim de sustentar que a radical autonomia que a vontade livre adquire no curso de seu auto-desenvolvimento como conceito não significa somente ‘uma independência com relação a algo de outro’, ou uma absoluta e radical auto-suficiência do querer, tal como Wood destaca em sua leitura da “Introdução”. Mais do que uma ‘absoluta auto-atividade’, a infinidade da vontade significa a plena concretização da idéia do querer, ou seja, a efetiva comunhão entre a subjetividade da vontade com o mundo objetivo – pois a vontade livre infinita está plenamente integrada no mundo ético cultural que a formou (FD, § 19; § 20)¹⁹⁹. Portanto, a profunda autonomia da vontade livre hegeliana, o fato de sua radical autodeterminação abarcar de modo harmônio e sem contradição os conteúdos volitivos do querer, deve ser tematizado levando-se em conta o aspecto profundamente comunitário do querer, que é integrado em um mundo cultural de valores e costumes, que medeiam seus conteúdos. Desta feita, a vontade livre infinita se auto-determina de modo autônomo no interior de uma totalidade

¹⁹⁸ A este respeito, ver a discussão do tópico sobre “Teleologia”, feita no capítulo 1.

¹⁹⁹ Wood, ao tratar dos parágrafos 22 e 23 da “Introdução”, de fato não ressalta este aspecto ético e supra-individual da autodeterminação da vontade que atua e escolhe seus fins sempre no interior de uma dada realidade ética, tal como Pippin o faz. Contudo, é preciso ressaltar que Wood, por outro lado, de nenhuma maneira sustenta a interpretação, segundo a qual, a idéia da vontade livre em Hegel pode ser lida como um desenvolvimento puro e simples do conceito de autonomia da vontade em Kant, no interior da problemática kantiana que afirma que qualquer interferência externa pode ocasionar a heteronomia do querer. Tanto que Wood ressalta, outrossim, o fato de a absoluta auto-atividade hegeliana ser absoluta auto-atividade com o outro, ou seja, com a exterioridade (Cf. WOOD, 1995, P. 44-45). A despeito disso, o que quero salientar aqui, com Pippin, é este caráter ético, ou melhor, comunitário da forma da vontade livre infinita que Hegel aborda na “Introdução”.

social orgânica maior do que seu simples subjetivismo individual, atuando e se auto-concebendo, portanto, como um sujeito concreto pertencente a uma coletividade.

Assim, quando Hegel afirma no parágrafo 22²⁰⁰ que a vontade infinita não encontra mais nada de outro e nenhuma limitação (*Grenze*) para ela, quer dizer que o mundo comunitário lhe acolhe de tal forma que nada que provenha da exterioridade pode ser para ela alheio. Tampouco poderia configurar um impedimento para a realização de sua profunda autonomia, que acolhe mediatamente os conteúdos (mesmo aqueles conteúdos naturais) em sua interioridade. Dessa maneira, podemos afirmar que a vontade livre pensante age por meio de um *processo teleológico interno*, no qual ela é causa e fim de si mesma, onde todo objeto acolhido em seu interior como fim não faz mais do que refletir a si mesma, radicando-se em sua profunda atividade totalizante de autodeterminação. É assim que podemos ler, por conseguinte, a afirmação de Hegel do parágrafo 22, segundo a qual, a vontade livre em si e para si ‘é para ela seu próprio objeto’²⁰¹. Nesta medida, o mundo não é mais oposto à vontade, não configura aquilo que ela tem de modificar para que ele, enfim, a contemple – como ocorre no processo teleológico externo. E, conseqüentemente, os objetos que a vontade recolhe deste mundo e os interioriza não são mais sintoma de sua carência e limitação, mas, sim, de sua perfeita integração especulativa e teleológica (teleologia interna) com a exterioridade. Por isso, ao relacionar-se com algo de outro, a vontade efetua um retorno a si mesma, afirmando-se como subjetividade livre infinita em relação com sua a alteridade. Ao relacionar-se com o outro, que são seus próprios objetos e o mundo objetivo ético, a vontade não relaciona-se senão consigo mesma, se afirmando na diferença, em um estado de harmônica reciprocidade, se auto-estabelecendo, pois, como sujeito concreto. É isso que significa no sentido máximo

²⁰⁰ “A vontade em si e para si é verdadeiramente infinita porque ela é para ela mesma seu próprio objeto e que, por conseqüência, este não é alguma coisa de outro ou uma limitação para ela, mas que, neste objeto, a vontade, ao contrário, efetua um retorno a si mesma” (FD, §22).

²⁰¹ O processo teleológico interno, como já aponte em outro momento (ver tópico 1.2.2 do capítulo 1), não parte de uma contradição entre subjetividade e objetividade, mas de uma integração mediada e recíproca entre o todo e as partes, entre os termos envolvidos – tal como ocorre no interior da teleologia interna de um organismo vivo. Assim, nenhum termo é considerado apenas como mero meio da ação como, por exemplo, ocorre na teleologia externa, onde o mundo e os objetos da vontade são para ela meio de sua satisfação. No caso da teleologia interna, o mundo é parte da vontade, é seu outro partilhado. Ele constitui, juntamente com ela, o todo orgânico do qual fazem parte em uma unidade integrada, na qual tanto a subjetividade da vontade, quanto a objetividade mundana, são órgãos em perfeita relação, que visam uma unidade maior, que é a harmonia do todo, a harmonia da idéia ética. Por isso, o modo da auto-relação da vontade consigo mesma na teleologia interna é sintoma de sua identidade radical, do fato de nada ser para ela alheio ou externo, mas interno e acolhido por ela em sua atividade de atualização de si mesma em seu mundo livre.

possível a infinidade da liberdade, onde sua existência empírica exterior, seu mundo ético de cultura, é “a sua interioridade mesma” (FD, § 22).

Por conseguinte, é no nível da liberdade infinita da vontade que a idéia abstrata da liberdade, a unidade da subjetividade do querer com a objetividade, se torna concreta, plenamente mediada e harmônica. De modo que podemos ler a descrição de Hegel da idéia efetiva da ‘vontade livre que quer vontade livre’ do parágrafo 27 da “Introdução” justamente como fruto do processo teleológico interno da vontade. Assim, quando Hegel afirma no parágrafo 23 que na vontade livre infinita “sua autodeterminação consiste em estar em sua existência empírica de acordo com seu conceito” (FD, § 23), que dizer que com esta figura da vontade, o mundo do Direito atinge a idéia efetiva, suspende a contradição entre a potência da liberdade e a realidade, encontrando a plena mediação da vontade consigo mesma. Com a figura infinita do querer temos, enfim, a idéia do Direito concretizada (FD, § 28, § 29).

Com base nesta exposição, podemos concluir esta discussão salientando que no interior da forma infinita de autodeterminação da vontade todo e qualquer conteúdo volitivo particular – mesmo aquele provindo da exterioridade e mesmo o natural – se radica na manifestação da liberdade infinita, recebendo a marca da liberdade do espírito que se formou culturalmente. Assim, esta articulação estrutural infinita da vontade, por fundar-se e estabelecer-se de modo concreto e racional, não exclui a presença das determinações da natureza, uma vez que tais determinações, incluídas nesta estrutura, são purificadas e mediadas pela atividade formadora do pensamento. Podemos concluir que a concepção hegeliana acerca da liberdade – mesmo sua concepção sobre a realização infinita da liberdade – centra-se, como procurei demonstrar, sobre o modo como a forma de autodeterminação da vontade auto-dispõe em seu interior seus conteúdos-fins. E, além disso, centra-se sobre o modo como esta autodeterminação afirma-se no interior do mundo de cultura do espírito, e não sobre o teor dos conteúdos do querer.

No próximo tópico, tratarei, enfim, sobre a concretização da idéia infinita da liberdade, buscando discutir os primeiros parágrafos da seção “Vida Ética” da *Filosofia do Direito*.

3.3 A totalidade orgânica da vida ética: a idéia concreta da liberdade

Neste trabalho, centrei-me sobre o texto hegeliano da Introdução da *Filosofia do Direito*. Todavia, nesta última seção, recorrerei aos primeiros parágrafos do texto da “Vida Ética” a fim de tematizar o modo como Hegel concebe a concretização da liberdade substancial, a manifestação (*Offenbarung*) no mundo da maneira radical pela qual o querer se determina infinitamente. Com efeito, no primeiro parágrafo da vida ética, no parágrafo 142 da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma: “A vida ética é a Idéia da liberdade: o Bem vivo que tem seu saber e seu querer na consciência de si e que não se torna efetivamente real senão pela atividade desta consciência de si (...). A vida ética é portanto o conceito de liberdade que tornou-se mundo presente e natureza da consciência de si” (FD, § 142; o grifo é meu). Ora, estas afirmações dizem nada mais nada menos do que o fato de a vida ética constituir a unidade da subjetividade da vontade (como consciência de si que proveio da “Moralidade”) com o mundo que agora é, portanto, mundo livre, mundo da vontade. Operando um retorno ao que temos visto sobre a descrição de Hegel da forma infinita da vontade livre, feita nos parágrafos 22 e 23, podemos perceber que a terceira figura (*Gestalt*) da vontade só pode ser considerada infinita, porque é considerada como idéia da liberdade, como a unidade do conceito do querer com sua existência empírica – como já apontei no tópico anterior. Desse modo, quando Hegel nos fala no parágrafo 142 da “Vida Ética” que esta é a “idéia da liberdade”, podemos nos remeter à sua definição da autonomia radical do querer dos parágrafos 22 e 23 da “Introdução”, como sendo o modelo de liberdade próprio à realização ética e que deve ser entendido, portanto, como o fundamento desta realidade substancial.

Nesta perspectiva, no final do tópico anterior busquei analisar, com Pippin, a autodeterminação profunda da vontade como um modo de teleologia interna, entendida sob um viés comunitário. Neste sentido, a vontade infinita, que marca seus conteúdos com a forma do pensamento e da necessidade racional, só pode ser concebida como vontade livre atuante no interior de uma comunidade ética de cultura que abarque sua realização. Por isso, entender a realização da infinidade da liberdade (FD, § 22 e § 23) é entender sua atuação no mundo, e não tão somente analisar sua estrutura interna de autodeterminação racional. Investigar a figura da vontade livre infinita da Introdução da *Filosofia do Direito*

é investigar sua relação com o mundo ético de cultura no qual se forma (*bilden*), é investigar a atualização da vontade na vida ética.

É assim que passo, enfim, a analisar este último momento da idéia da vontade segundo o modo de sua efetivação propriamente dita, o modo como se manifesta na exterioridade mundana e se relaciona complexamente com ela. Para isso, dividirei meu argumento em dois tópicos, segundo os seguintes passos. No primeiro tópico, buscarei mostrar que esta vontade infinita possui um aspecto substancial²⁰² e comunitário que a liga de modo imanente e até mesmo imediato com a totalidade ética. Desse modo, podemos dizer que a vida ética configura-se, para Hegel, como um organismo, de maneira que suas partes, ou seja, as vontades dos diversos indivíduos, não são simplesmente elementos agregados externamente, mas cada parte denota, em si mesma, o todo. Portanto, a relação entre a subjetividade da vontade com seu mundo ético cultural é especulativa e, como veremos, se dá tanto ao modo de uma identidade, quanto ao modo de uma diferença. Desta feita, no último tópico desta seção pretendo analisar a relação da vontade com o mundo coletivo que se baseia na diferença, pois tal relação refere-se, propriamente, à expressão da individualidade e finitude da vontade que persiste ainda na manifestação substancial e universal do querer. Esta última análise me servirá para concluir afinal meu argumento da Dissertação, mostrando que a forma substancial de realização da liberdade não exclui os modos incipientes e incompletos de realização do querer, como por exemplo, o livre arbítrio. No que tange ao tema de minha análise geral – o problema da relação da liberdade da vontade e natureza –, buscarei mostrar como neste mundo ético social a satisfação do sujeito volitivo é conservada, mesmo quando seus conteúdos possuem a forma do dever – tal como já venho apontando desde o tópico anterior²⁰³.

²⁰² Daqui por diante, me referirei ao aspecto infinito da vontade usando mormente o termo “substancial”. Isso porque analisarei doravante a vontade integrada na substancialidade ética. No § 144 da “Vida Ética”, Hegel afirma: “A realidade ética objetiva que se substitui ao Bem abstrato é, graças à subjetividade como forma infinita, substância concreta” (FD, § 144). Desse modo, a vontade nesta altura encontra-se inserida em um todo maior que ela, em algo permanente e totalizante, do que se segue, portanto, que seu querer, harmonizado com esta totalidade, é também substancial, permanente, fixo. O termo substância, sem dúvida, é uma referência a Espinosa, para o qual, a substância é algo subsistente em si e por si, e indivisível (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 162; “Do conceito em geral”). Para Hegel, entretanto, a substância possui em seu interior o momento da subjetividade (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 162; “Do conceito em geral”).

²⁰³ Antes de passar às minhas considerações, desejo apenas frisar que não me adentrarei nas discussões próprias da “Vida Ética”, acerca da relação complexa entre seus três momentos (“Família”, “Sociedade Civil” e “Estado”). Nem sobre o problema da gênese do conceito de “eticidade” no pensamento hegeliano, tampouco sobre as possíveis análises do significado do “Estado” no interior da *Filosofia do Direito* etc. Atenho-me nos primeiros parágrafos da “Vida Ética” apenas a fim de melhor explicitar a estrutura e a manifestação da vontade livre infinita, tal como Hegel a aborda na Introdução do “Direito”, manifestação

3.3.1 O organismo ético coletivo e a substancialidade da vontade

É já sabida a distinção hegeliana entre o nível da “Moralidade” e o nível da “Eticidade” (*Sittlichkeit*)²⁰⁴. Para Hegel, segundo Wood, ambos os termos se referem a deveres e normas morais, todavia, o primeiro termo se refere a estes apenas do ponto de vista do sujeito, de seu raciocínio particular e reflexivo sobre “o que se deve fazer”²⁰⁵. Assim, o ponto de vista da moralidade funda-se na atuação subjetiva do arbítrio que, como vimos, permanece, negativamente, na abstrata consideração do dever-ser (*Sollen*), do bem racional como algo de puramente subjetivo, e não do ser ou da efetividade do “bem vivo” que se realiza em uma comunidade ética (Cf. HEGEL, FD, § 141). Para Hegel, o momento do dever moral corresponde à tematização própria da filosofia kantiana. Apesar da fecundidade de abordagem que a análise da seção “Moralidade” da *Filosofia do Direito* nos proporcionaria, importa-nos considerar aqui apenas o fato de que neste nível se permanece no modo da oposição que a vontade livre particular mantém com o dever e, assim, não se passa para o modo da realização efetiva deste dever na comunidade ética (FD, § 135). Desse modo, o que Hegel sustenta, diferentemente, é que “o ponto de vista ético observa como expressiva a ordem social e radica sua consideração sobre o indivíduo em sua natureza social, em seu modo de vida coletivo” (Wood, 1997, p. 147). A “Eticidade”, ou “Vida Ética”, centra-se sobre a maneira coletiva pela qual a vontade livre atualiza seus fins subjetivos, foca-se no modo como o sujeito volitivo relaciona-se com os deveres, que são para ele não algo simplesmente retirado de sua subjetividade reflexiva, mas, sim, fruto da atuação coletiva dos costumes de seu povo.

É a partir deste esclarecimento, então, que devemos considerar que está em jogo na “Eticidade”, para Hegel, o aspecto profundamente comunitário e social da vontade, sua essência, podemos dizer, intersubjetiva, que a liga de modo imanente ao mundo ético de costumes e leis positivas de seu povo. Assim, antes de falarmos sobre o tema dos deveres em nossa consideração sobre a infinidade da idéia da liberdade, devemos falar sobre esta face coletiva que caracteriza a vontade do ponto de vista ético e que significa,

esta que só pode ser entendida em sua realização efetiva no interior de uma comunidade substancial, e não abstratamente como conceito possível da liberdade da vontade tomada isoladamente.

²⁰⁴ Ver a referência que fiz a este problema na página 141 do capítulo anterior.

²⁰⁵ Cf. WOOD. A. W. “Hegel’s Critique of Morality”. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 147- 166.

pois, o modo substancial pelo qual manifesta sua essência livre. Como veremos no decorrer deste tópico, somente considerada deste modo é que a vontade livre pode se ver integrada de uma maneira orgânica na totalidade ética e sustentar, por conseguinte, relações duradouras, livres, satisfatórias e infinitas com sua comunidade.

Mas o quê significa falar, precisamente, neste aspecto comunitário ou social da vontade? Onde podemos encontrar a gênese deste aspecto do querer? Em que momento da tematização hegeliana sobre a liberdade da vontade, podemos dizer que a vontade livre não é considerada tão somente sob seu viés particular, mas sobretudo sob seu viés coletivo?

Para respondermos a estas questões, devemos procurar o que Hegel considera ser o elemento constitutivo do aspecto comunitário e social da vida ética. Em outras palavras, devemos procurar aquilo que determina a vontade a se auto-afirmar não isoladamente, a partir de si mesma e de sua própria atividade consciente interior, mas a partir daquilo que a faz saber de si como integrada com outra vontade, com outro sujeito volitivo, entre pares. Nesta perspectiva, sem dúvida, podemos recorrer ao argumento de Hegel sobre a dialética do reconhecimento feito na *Fenomenologia do Espírito* e recolocado na *Enciclopédia*²⁰⁶. Podemos compreender o reconhecimento mútuo das consciências de si como o ponto de partida irrevogável para a constituição da vontade como uma subjetividade universal concreta – o que Hegel chama de “consciência de si universal”. E ademais, compreender o elemento do reconhecimento como constitutivo de toda e qualquer realidade ética da comunidade humana, uma vez que funda o momento da intersubjetividade²⁰⁷. Vittorio Hösle, em sua obra “O sistema de Hegel”, problematiza o

²⁰⁶ Já aludi ao tema do reconhecimento no capítulo 1, no tópico 1.1.2.1 “O lugar da vontade no interior do ‘Espírito Subjetivo’”. Naquela altura, referi-me a Pinkard (1991), mostrando que, segundo ele, o momento do reconhecimento, que instaura a “autoconsciência universal” da *Fenomenologia* constitui a forma do nosso auto-entendimento concreto que instaura toda realidade ética.

²⁰⁷ O processo de tal reconhecimento se dá resumidamente do seguinte modo na “Fenomenologia” da *Enciclopédia*: as consciências de si são uma para a outra imediatamente, de maneira que cada qual tem da outra uma intuição de seu Si (*selbst*) “como um eu absolutamente autônomo em relação a mim” (E, v. 3, § 430). A outra consciência de si é um novo objeto vivo, diferente dos objetos naturais anteriores com que se deparava, fenomenologicamente, a consciência. Neste “encontro” elas travam uma luta por reconhecimento, na qual cada uma deseja apenas seu próprio reconhecimento, uma consideração unilateral (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 430; § 431). Esta luta instaura, por conseguinte, uma relação desigual, a relação do senhor e do escravo (E, v. 3, § 432; § 433). Contudo, a verdade, segundo Hegel, da relação desigual e de opressão do senhorio e da escravidão é o momento (*Moment*) da “autoconsciência universal”, onde não há apenas um reconhecimento unilateral, do senhor pelo escravo, mas uma situação de igualdade e liberdade na qual há um mútuo reconhecimento entre as consciências de si. “A consciência de si universal é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade absoluta autonomia, mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência de si universal, e é objetivo e tem a universalidade como real reciprocidade *de modo que se sabe reconhecido no outro Si livre; e isso sabe enquanto reconhece o*

tema da intersubjetividade no interior do sistema hegeliano, apontando para a escassez da análise de Hegel referente a este tema e salientando o aspecto profundamente subjetivista, segundo ele, da abordagem hegeliana (Cf. HÖSLE, 2007, p. 23-24). No entanto, por outro lado, ressalta o momento da dialética do senhor e do escravo, que desemboca na dialética do reconhecimento, com o intuito de mostrar a presença do elemento da intersubjetividade – tão caro para as análises contemporâneas – na obra de Hegel (Cf. HÖSLE, 2007, p. 421). Assim, sem nos atermos na problemática da discussão de Hösle, é importante apenas termos em mente o fato de o elemento do reconhecimento mútuo das consciências de si se definir como a constituição do momento da intersubjetividade na filosofia Hegel. De modo que, a partir deste momento, podemos pensar que as tematizações hegelianas subseqüentes possuem como ponto de partida o fato de os sujeitos se reconhecerem reciprocamente como subjetividades livres e autônomas, como indivíduos que se encontram em uma teia coletiva e universal de relações e que se concebem, pois, como sujeitos comunitários²⁰⁸.

Na esteira destas considerações, Andrew Vincent afirma que só podemos pensar a existência da vontade livre em sociedade, se a pensarmos como radicada no elemento do reconhecimento²⁰⁹. Segundo ele, o método pelo qual Hegel demonstra a gênese da liberdade positiva, instauradora da vida ética, “mostra que a racionalidade é intersubjetiva e social por essência” (Vincent, 1988, p. 49). Assim, de acordo com Vincent, o mundo coletivo ético que possui normas supra-individuais, significa um mundo no qual está presente necessariamente o reconhecimento por mim da liberdade do outro para que possam, então, ser fundadas regras institucionais que contemplem o auto-desenvolvimento de cada um em interconexão com os demais. E conclui: “Este argumento caracteriza o movimento em direção ao conceito positivo de liberdade, que pode ser definido como auto-criatividade e autodeterminação no interior de parâmetros de normas sociais” (Vincent, 1988, p. 48-49). Para este autor, portanto, a intersubjetividade, fundada no reconhecimento

outro e o sabe livre” (E, v. 3, § 436; o grifo é meu). Logo em seguida, Hegel continua: “Esse aparecer contrastante universal da consciência de si (...) é a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial, da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória” (E, v. 3, § 436, anotação).

²⁰⁸ Hegel afirma na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 que no momento do reconhecimento já está presente, *para nós*, o conceito do espírito no sentido sistemático posterior do “Espírito Objetivo” (Cf. HEGEL, FE, § 177).

²⁰⁹ Cf. VINCENT, A. “Ethics and the Hegelian State”. In: *Hegel Today*. Department of Scholastic Philosophy The Queen’s University Belfast, 1988. p. 42- 60. As citações desta obra serão traduções de minha autoria.

recíproco de sujeitos, é o elemento constitutivo da vida ética, como o lugar de existência da positividade²¹⁰ e da efetividade da liberdade.

No entanto, apesar de ser possível fazermos esta leitura da obra de Hegel afirmando e ressaltando o elemento da intersubjetividade como constitutivo da auto-afirmação da vontade infinita, Hegel não utiliza o termo “intersubjetividade” para se referir ao que, talvez, ele pensava ser a relação livre entre os indivíduos em uma dada comunidade. Segundo Hösle, tampouco este termo existia na Filosofia Moderna (Cf. HÖSLE, 2007, p. 24). Assim, o que podemos observar para buscar a presença deste elemento na filosofia hegeliana é que além de Hegel falar em um “reconhecimento recíproco” das consciências como o ponto de partida de toda realidade ética (E, v. 3, § 436), nos fala ademais sobre a constituição de uma *comunidade ética*, ou melhor, da constituição de um *povo livre*.

Assim, mais do que afirmar o reconhecimento recíproco das consciências como instaurador da vida em comunidade, devemos nos atentar para o fato, segundo o qual, a vontade livre se reconhece e se auto-afirma como uma vontade integrada na vida ética através de sua relação com seu povo, que configura a totalidade intrincada de indivíduos que constituem sua nação (Cf. HEGEL, FD, § 156). Desse modo, podemos sustentar que o momento do reconhecimento entre duas consciências de si significa uma amostra, uma parcela, do grande e universal reconhecimento que a vontade livre obtém por meio de sua atuação junto ao seu povo e seus costumes. A este respeito, é esclarecedor o artigo de Lugarini “O problema do povo livre e a gênese da idéia hegeliana da vida ética”²¹¹, onde este autor nos mostra que o jovem Hegel, em suas incipientes análises do tema da vida ética, procurava insistentemente salientar o aspecto livre de um povo como constitutivo de uma verdadeira comunidade (Cf. LUGARINI, 1986, p. 126). Isso pode nos indicar que mais do que uma preocupação com reconhecimentos localizados, ou mesmo com manifestações singularizadas de liberdade individual, Hegel estava preocupado com a formação comunitária da liberdade, com o aspecto orgânico de uma coletividade, somente

²¹⁰ O conceito de “positividade” na filosofia de Hegel, geralmente é remetido às suas discussões de juventude, nas quais Hegel tematizava sobre o caráter permanente, duradouro e objetivo das obras do espírito. Na *Filosofia da História*, em particular, “positividade” quer dizer aquelas obras históricas que transcendem a vontade e as ações individuais e que possuem uma razão por si mesmas. (Cf. HYPOLLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1988).

²¹¹ LUGARINI, L. Le problème du peuple libre et la genèse de l'idée hégélienne de la vie éthique. In : *Droit et Liberté selon Hegel*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 125-164. As traduções deste texto, para efeito de citação, são de minha autoria.

por meio da qual o indivíduo poderia ser livre. Lugarini ressalta em seu artigo que Hegel, tanto no “Espírito do Cristianismo”, quanto em “Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling”, quanto no “Ensaio sobre o Direito Natural”²¹², buscava superar filosoficamente o estado de cisão em que se encontrava a consciência moderna reflexiva em relação à objetividade do mundo – o que era representado pela filosofia dualista de Kant²¹³. Tal superação, afirma Lugarini, procurava estabelecer a unidade e identidade orgânica entre o indivíduo e seu povo, unidade esta pela qual o indivíduo “não seria apenas uma parte do todo, não sendo o todo algo que lhe seria exterior, *mas sendo ele mesmo o todo*” (HEGEL, “O espírito do Cristianismo”; APUD Lugarini, 1986, p. 131; o grifo é meu). É nesta perspectiva, afirma este autor, que Hegel desenvolve seu conceito de “povo livre” como constitutivo da vida ética, na qual os indivíduos não são simplesmente iguais, ou se reconhecem uns aos outros como livres, mas são unidos, formando um todo comum.

O que é importante ressaltarmos neste artigo é o fato de observarmos que, para Hegel, o núcleo fundamental da vida ética é a trama social e política, integradora dos sujeitos, abarcando-os não simplesmente em reconhecimentos parciais, mas, sim, em reconhecimentos coletivos e substanciais, instauradores de uma vida orgânica entre os membros da comunidade. É neste sentido que devemos entender o conceito de povo livre no interior da vida ética, como constituinte do caráter coletivo da vontade, radicando-a, por conseguinte, no elemento da intersubjetividade. “A substância ética, enquanto ela contém a consciência de si existente para si e unificada com seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo” (FD, § 156)²¹⁴. A vontade livre, desse modo, só pode se auto-afirmar como vontade livre substancial, se auto-entendendo como um sujeito coletivo

²¹² Todos estes textos são escritos da fase pré-sistemática de Hegel, anteriores à elaboração da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que tem a *Lógica* como filosofia primeira. Só me refiro aqui a estas abordagens de Lugarini com o intuito de mostrar como para Hegel é imprescindível, desde os tempos de juventude, salientar o aspecto comunitário de liberdade para se pensar a infinidade de uma vida ética.

²¹³ A este respeito, ver também, HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

²¹⁴ É neste parágrafo que Hegel faz a crítica ao modo de conceber a vida ética como se os indivíduos, tomados particularmente, fossem sua base. Esta perspectiva é uma consideração atomista da vida em comunidade. “Quando se trata da vida ética, dois pontos de vista somente são possíveis: ou se parte da substancialidade, ou se procede atomisticamente e se toma o indivíduo como a base do edifício. Este segundo ponto de vista é privado de espírito porque ele não conduz senão a um conjunto. Pelo contrário, o espírito não é alguma coisa de particular, mas ele é a unidade da particularidade e da universalidade” (FD, § 156, adendo).

pertencente a uma comunidade, com o povo e por meio de seu povo – é isto o que constitui sua essência social, o que até mesmo poderíamos chamar de “vontade comum”²¹⁵.

A partir deste raciocínio, fica-nos mais fácil entender o modo como a vontade livre infinita, base da vida ética (FD, § 142), relaciona-se com seu mundo cultural e nele efetiva sua liberdade. Em outros termos, torna-se mais clara para nós a relação entre a substancialidade da vontade e o mundo ético objetivo. Trataremos doravante desta relação baseada fundamentalmente no aspecto social do sujeito, que é conquistado graças à interconexão da vontade com seu povo – e não da relação que se baseia estritamente na configuração particular da vontade.

Neste ponto, é oportuno pensar, com Allen Wood, que a vida ética é constituída inevitavelmente por duas partes essenciais (Cf. WOOD, 1995, p. 196). De um lado pelo o que ele chama de *lado objetivo* do todo ético – o conjunto das leis e instituições em si e para si, o que poderia ser chamado de “*ordem ética*”²¹⁶. E, de outro lado, o que Wood chama de “*disposição subjetiva*” do indivíduo para a vida em comunidade – o que seria o conjunto de atitudes e crenças que o indivíduo volitivo possui em sua interioridade e que ligam de modo imediato sua natureza social à ordem ética (Cf. WOOD, 1995, p. 196, 197)²¹⁷. Tais caracteres, atitudes e crenças da vontade, como suas “disposições subjetivas éticas”, só se manifestam no interior de um mundo coletivo e político e configuram, pois, o modo como a natureza social da vontade atua, se integrando de maneira imanente com as instituições coletivas. Deste ponto de vista, o mundo objetivo ético não significa algo de

²¹⁵ A expressão “vontade comum”, sem dúvida, nos remete à “*volonté générale*” de Rousseau. Andrew Vincent, por exemplo, no artigo a que nos referimos acima, fala de um “bem comum”, ou de uma “vontade comum” em Hegel, sendo aquele aspecto que caracteriza e determina a vontade socialmente, segundo seu elemento intersubjetivo (Cf. VINCENT, 1988, p. 50). Wood também fala de um “eu social”, como aquilo que me define e me delinea pelas relações que assumo e mantenho em sociedade (Cf. WOOD, 1995, p. 197). Wood ressalta este aspecto do eu e da vontade, distinguindo-o da subjetividade simplesmente particular da pessoa do “Direito Abstrato” e do sujeito da “Moralidade”. Segundo ele, estes últimos “são abstrações do indivíduo concreto da vida ética” (Wood, 1995, p. 197). Tal descrição da vontade comum radicada na vida em comunidade de modo algum é uma variação da “*volonté générale*” de Rousseau, uma vez que Hegel é taxativo em afirmar que Rousseau não apreendeu o caráter substancial da vontade, aquilo que constitui seu elemento em si e para si racional. Para ele, Rousseau apreendeu somente a soma dos interesses particulares que circunscreve um aspecto apenas geral à vontade de cada indivíduo, salientando, por conseguinte, apenas o arbítrio do querer (Cf. HEGEL, FD, § 29, anotação; § 258, anotação). Para Hegel, de modo algum o aspecto que define a vontade coletivamente significa uma soma geral dos interesses particulares de cada indivíduo, mas, sim, aquele aspecto que é o comum e o substancial relativo à vida ética e que, portanto, transcende o interesse particular da vontade. Veremos logo a seguir que, para Wood, este “eu social”, em Hegel, se manifesta e atua por meio das disposições do sujeito para a vida em comunidade.

²¹⁶ O mundo objetivo ético configura-se para a vontade como aquilo que possui uma ordem própria, uma “realidade estável e necessária para si, e que é alguma coisa de fixo e de eminentemente além das opiniões e preferências subjetivas” (FD, § 144).

²¹⁷ Tais disposições constituem o que Hegel aborda do parágrafo 146 ao 151 da *Filosofia do Direito*.

estranho para a vontade, uma vez que sua essência social é atualizada no mundo exterior por meio da execução de suas disposições subjetivas. Estas constituem, de um modo geral, seu respeito pela lei, sua consciência da autoridade do Estado (FD, § 146), sua constante afirmação da superioridade do mundo ético por meio de suas ações virtuosas, corretas e etc. (FD, § 148; § 149; § 150). O que é necessário destacar, além disso, é que a ligação da vontade substancial com a ordem objetiva, no nível das disposições éticas, ocorre fundamentalmente segundo uma identidade e uma integração harmônica quase absoluta entre a vontade e a realidade cultural. Desse modo, podemos pensar que tal conexão se dá organicamente, pois a vontade, como parte do todo ético, não se constitui apenas como membro isolado desta realidade, mas espelha em si mesma o todo, carregando-o em seu interior, tanto imediata, segundo uma relação universal e íntima, como testemunha viva deste todo (Cf. HEGEL, FD, § 147); quanto mediadamente, segundo uma conexão reflexiva particular. Vejamos primeiramente então como se configura o modo imediato da relação orgânica da vontade com a objetividade ética e como, destarte, nesta relação, a vontade realiza de tal maneira sua liberdade que, mesmo ao exercer deveres ético-normativos, encontra satisfação.

Na esteira da leitura de Wood sobre a “Vida Ética”, podemos o ler o todo ético cultural como um *organismo vivo* que abrange tanto o aspecto objetivo da “ordem ética”, quanto o aspecto subjetivo da “disposição subjetiva” da vontade comum para a vida em comunidade. Wood afirma: “A ordem ética objetiva é também algo ‘vivo’ e assim é *organizada*. Em geral, racionalidade, para Hegel, consiste na ‘Idéia’, como uma estrutura organizada que se auto-atualiza de acordo com o conceito. As ‘potências’ da vida ética não são fixadas, mas mutuamente dependentes e mutuamente reproduzíveis, como os órgãos da coisa viva” (Wood, 1995, p. 199). Segundo Wood, o sujeito é a potência do todo ético, aquilo que o impele a atualizar-se, o acidente que, através de seus desejos-fins, move e assegura a substância social como sua finalidade primeira (Cf. WOOD, 1995, p. 199)²¹⁸. Nesta medida, o sujeito é parte fundamental deste todo; sem ele, a substância ética pereceria. O sujeito e mundo objetivo estabelecem, assim, entre si uma relação intimamente intrincada na qual, por outro lado, o sujeito volitivo é e essencialmente dependente deste todo, de maneira que em sua manifestação e atuação subjetivas, leva-o

²¹⁸ Atentemo-nos para o fato de que, como já disse anteriormente, para Hegel, a substância não é una e indivisível no sentido de Espinosa, mas possui em seu interior o momento da individualidade, do sujeito, da diferença (Cf. CL, HEGEL, 1968, p.514-515). Assim, “na metafísica hegeliana, a substância não pode ser atual sem os acidentes que ela manifesta” (Wood, 1995, p. 199).

em si mesmo, tal como um órgão carrega em sua atividade toda a relação presente na totalidade do corpo vivo. Por isso Wood afirma não só a mútua dependência e interconexão dos indivíduos entre si, formando uma comunidade livre, uma teia orgânica de relações que determina e circunscreve a natureza social da vontade (Cf. WOOD, 1995, p. 197). Mais do que isso, afirma a orgânica dependência dos indivíduos, como membros, em relação ao todo ético objetivo substancial (as leis, as instituições, o mundo de cultura em geral), como sua vida, como aquilo que os vivifica. Os indivíduos são, destarte, órgãos imprescindíveis da realidade cultural, como partes que manifestam, em si mesmas, a vida coletiva. Isso constitui uma relação harmônica, que possui a concordância e a imbricação de mútua dependência que podemos encontrar no interior de um organismo vivo e, além disso, a sobre-determinação do todo vivo em relação às partes²¹⁹.

De acordo com esta leitura da “Vida Ética” como um organismo vivo, não poderíamos, por outro lado, sustentar que a vontade aí não realiza sua essência livre, ou mesmo que seja negada sua liberdade por esta substância totalizante que a domina. Antes, Hegel sustenta que é justamente neste todo ético orgânico que a vontade consegue realizar do modo mais pleno e acabado possível não só sua liberdade individual, mas sobretudo seus desejos próprios, concretizando suas satisfações no mundo comunitário. A propósito, Wood afirma: “Esta ‘vida ética’, por assegurar o direito e promover o bem-estar dos indivíduos, *neste sentido é também o ‘bem vivo’*” (Wood, 1995, p. 199; o grifo é meu). A satisfação da vontade, que poderia soar para nós como uma finalidade meramente particular de um sujeito marcado fundamentalmente pelo aspecto natural do querer (FD, § 11), é, antes, um elemento próprio da constituição comunitária e orgânica da vida cultural do espírito. Mais do que isso, os desejos e as paixões, para Hegel, só podem, adequadamente, serem satisfeitos no interior da comunidade intersubjetiva, no interior da relação orgânica e recíproca que a vontade estabelece com seu mundo. Este pensamento de

²¹⁹ Também Lugarini, no artigo citado, ressalta com merecido destaque a concepção hegeliana, desde os tempos da juventude, do todo ético como um organismo, no qual os indivíduos (que são considerados como partícipes de seu povo) são como órgãos desta realidade, estabelecendo com ela uma relação próxima, integrada, especulativa. “É somente a propósito de objetos, de alguma coisa de morto, que o todo é outra coisa que as partes; no vivo, ao contrário, a parte do vivo é antes de tudo um ser que é o todo. O que é contraditório no reino da morte, não o é no reino do vivo” (Esta citação diz respeito a um fragmento do “Espírito do Cristianismo”, p. 308-309, que Lugarini retira de “*Theologische Jugendschriften*”, tradução francesa; Lugarini, 1986, p. 131). Segundo Lugarini, Hegel recorre a este tipo de descrição para se referir à relação presente entre o povo livre e seu mundo ético e, neste fragmento, particularmente, se atém à descrição de uma tribo árabe: “O indivíduo não é simplesmente uma parte do todo, o todo não é alguma coisa que lhe seja exterior, mas ele é justamente o todo que é a tribo inteira” (HEGEL, “O espírito do Cristianismo”; APUD Lugarini, 1986, p. 131).

Hegel é, podemos dizer, o ponto máximo a que chegamos no âmbito da tematização central do presente trabalho, sobre a relação entre liberdade da vontade e natureza. Pois, o momento ápice do argumento de Hegel sobre a relação holística entre a realidade natural e a realidade espiritual – que busquei investigar no percurso de toda esta Dissertação – é afirmar que a vida ética é um mundo que abarca em si mesmo, harmonicamente, os desejos e os impulsos naturais da vontade – e não que os exclui. Assim, todo o gozo (*Genuss*) egoísta que a vontade subjetiva procurava no “Espírito Subjetivo”, toda a satisfação que a vontade natural e o arbítrio procuravam no mundo do espírito, encontram aqui seu lugar próprio de realização, pois na vida ética o sujeito descobre um organismo institucional articulado no qual pode se deleitar infinita e livremente com seus concidadãos. Nesta perspectiva, o mundo do Direito, para Hegel, é o mundo no qual os indivíduos volitivos concretizam seus desejos, vivem uma vida de satisfação na prazerosa vida feliz da cidade, bem ao modo aristotélico. A vida ética hegeliana, desse modo, envolve uma perfeita harmonia entre o bem-estar dos indivíduos e as necessidades de uma ordem racional, que purificou os desejos dos indivíduos, tornando-os virtuosos. Conseqüentemente, as determinações da natureza (desejos, impulsos, carências, gozos), que o espírito carrega consigo por meio de pulsões de seu corpo vivo, encontram no mundo ético seu ponto de confluência, seu lugar de significação, no interior de um todo que abarca a comunhão da vida feliz dos indivíduos racionais²²⁰.

Assim, a vida em comunidade, para Hegel, não dita deveres ético-normativos que constituiriam uma oposição para a felicidade do sujeito volitivo, ou mesmo uma barreira para a realização da liberdade subjetiva. Em conformidade com toda a discussão que fizemos ao longo deste trabalho – sobre a relação holística do espírito com a natureza – para Hegel, o conteúdo mais necessário que a vontade poderia abarcar em seu interior como seu fim volitivo, o conteúdo do dever²²¹, não representa um fator de obrigação ou

²²⁰ Hegel entende por *felicidade* um conjunto abstrato de satisfações que o indivíduo particularmente pode conquistar, por meio da conduta baseada na reflexão formal do livre arbítrio (Cf. HEGEL, FD, § 20). No entanto, Hegel não negligencia o direito à felicidade como se fosse um elemento que pudesse desviar a vontade, como Kant o faz. De outro modo, sob uma perspectiva arraigadamente aristotélica, Hegel afirma que os indivíduos devem buscar a felicidade no interior da vida em comunidade, de modo que tal felicidade se mostre, então, como um universal concreto, que se manifesta no interior de uma vida ética.

²²¹ Os deveres, para Hegel, consistem naqueles conteúdos subjetivos que a vontade segue que dizem respeito não à sua própria vida, individualmente considerada, mas, sim, à necessidade da ordem ética, de uma vida de costumes socialmente constituídos e, ademais, à conformidade com as leis positivas de um Estado. É neste sentido que, como já vimos, os deveres éticos diferem-se dos deveres morais, pois estes últimos dizem respeito à intenção particular do sujeito que age e possuem como conteúdo o bem racional e subjetivamente considerado, e não o bem tal como é efetivado pelos costumes de um povo.

coerção que barraria a potência livre do querer. Nem mesmo, entretanto, representa um fator de constrangimento aos impulsos naturais e à busca constante da vontade pelo prazer (Cf. HEGEL, FD, § 148; § 149). A leitura que Wood faz sobre este ponto da filosofia hegeliana é também significativa, uma vez que ressalta: 1º) que a vontade substancial livremente decide pelo dever e 2º) encontra satisfação ao decidir por eles.

Deveres éticos, por outro lado, não são constrangimentos para a minha vida; ao contrário, eles são a melhor parte desta, ‘a substância de minha própria 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 e meus filhos, e a auto-satisfação que eu obtenho quando me engajo em minha profissão ou 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, eles são frequentemente coisas que eu quero espontaneamente fazer (Wood, 1995, p. 210).

Nesta perspectiva que Wood descreve, a concepção de Hegel sobre a “teoria ética dos deveres” (FD, § 148) vai de encontro com a concepção moral kantiana que afirma, diferentemente: 1º) que o imperativo categórico é uma imposição à vontade humana, um constrangimento para a nossa essência; e 2º) afirma que só faz sentido agir moralmente, segundo a pura forma da lei, desde que negligenciando toda e qualquer determinação da natureza e, por conseguinte, desde que não se busque prazeres e felicidade. De acordo com Wood, a resposta hegeliana a esta dualidade kantiana do dever e das inclinações naturais é sua concepção especulativa sobre a disposição da vontade para o dever que podemos encontrar nos parágrafos 150 e 151 da “Vida Ética”. Nestes, Hegel fala da virtude e do hábito como características naturais da liberdade do espírito, sob uma forte influência de Aristóteles²²². Assim, a concepção de Hegel sobre a liberdade e os deveres

²²² A abordagem hegeliana sobre o hábito feita no parágrafo 151 da *Filosofia do Direito* é, de certo modo, uma retomada de sua tematização feita na “Antropologia” do “Espírito Subjetivo” (E, v. 3, § 409; § 410). O hábito possui a significação daquele momento pelo qual a liberdade do espírito aparece em conexão com sua natureza mais anímica, mais ligada à naturalidade. Por isso ele significa o costume do espírito, no sentido de constituir aquela atitude e aquele caráter que foi tão constantemente repetido e atualizado que aparece como marcado essencialmente no espírito, em sua alma. É o hábito, propriamente, que constitui, para Hegel, a segunda natureza do espírito, o novo modo de agir que o espírito adquire. Ademais, ele constitui aquela disposição subjetiva que liga o espírito de modo imediato com sua realidade cultural. “Mas na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a vida ética aparece como sua maneira de agir geral, como costume. O hábito desta vida ética torna-se uma segunda natureza que, tendo tomado o lugar da vontade primitiva puramente natural, é a alma, o sentido e a realidade da existência empírica dos indivíduos, o espírito vivo e presente como um mundo, o espírito cuja substância é então pela primeira vez espírito” (FD, § 151). Em conexão com isso, a virtude significa a conduta humana conforme aos deveres que possui sua origem na naturalidade do caráter (FD, § 150); para Hegel, a virtude praticada constantemente torna-se hábito. Com efeito, tal pensamento de Hegel vai na linha do pensamento aristotélico explicitado na *Ética a Nicômaco*, especialmente no livro II, quando Aristóteles afirma: “Não é, pois, por natureza, nem contrariando

não se encaixa em uma perspectiva purista da moral, que procurasse fundar toda ação correta dos indivíduos na obrigação, na obediência do espírito a preceitos que vão contra sua natureza. Sob uma vertente aristotélica, Hegel observa os desejos e as inclinações, a busca pelos prazeres, como irrevogável e constituinte mesmo das ações corretas e virtuosas. Esta busca é, assim, incorporada pela atividade pensante do sujeito no interior da repetição constante de retas ações pelo hábito de ações virtuosas e racionais (Cf. HEGEL, FD, § 150; § 151). Nesta linha de argumento, portanto, podemos entender que o aspecto comunitário e social da vontade introduz de uma parte o querer em uma realidade normativa de leis e costumes coletivos, mas, de outra parte, esta normatividade encontra-se em plena harmonia e adequação com as inclinações e os desejos subjetivos. A partir daí Wood conclui que a vontade livre em Hegel possui uma “natureza ética”, o que seria propriamente, segundo ele, a melhor denominação para o que Hegel chama de segunda natureza do espírito (Cf. WOOD, 1995, p. 209).

Para concluir esta abordagem sobre a substancialidade da vontade no interior do organismo ético, devemos destacar que toda a infinidade da vontade que Hegel descreve nos parágrafos 22 e 23 da “Introdução”, como a idéia concreta e realizada da liberdade, só poderia ser pensada em um sistema comunitário que abarcasse a realização substancial do querer juntamente com seus desejos, inclinações etc. Assim, se a infinitude da liberdade fosse concebida apenas como a infinitude de uma vontade estritamente particular, que procurasse se realizar a despeito do reconhecimento e da auto-realização de seus pares, então, neste caso, a atividade dos outros e mesmo toda a esfera normativa da objetividade da vida ética seria um limite (*Grenze*) para a manifestação da liberdade da vontade. Nestas circunstâncias, esta infinidade seria apenas uma potência não realizada, pois que a vontade sempre encontraria obstáculos e impedimentos para a consecução de seus fins, tal como Hegel afirma ocorrer na perspectiva kantiana (FD, § 135). Ademais, a infinita realização da vontade seria concebida, inversamente, como uma realização finita, pois ocorreria apenas ao lado da objetividade mundana e ao lado da realização das demais vontades e não com elas e por elas, segundo um reconhecimento universal e comunitário da liberdade de seu povo. Assim, a concepção hegeliana da vida ética como um organismo vivo que abarca de modo imediato e mediado suas partes constituintes, pensa, conseqüentemente, a liberdade da vontade sob o viés de sua realização plena e sem barreiras, realização esta que engloba a

a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco* I. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 267).

alteridade e a objetividade do mundo e da natureza como seus momentos necessários. Somente por isso tal liberdade pode ser considerada infinita, uma vez que, ao atuar e ao concretizar seus fins no mundo, se vê plenamente satisfeita neste, em plena comunhão com ele.

No que se segue, resta-me mostrar como, no interior deste organismo livre da eticidade, a vontade se realiza de modo mediado e reflexivo, e não segundo uma identificação absoluta e imediata com a ordem ética, como acabamos de ver. Em outras palavras, cabe-me, por fim, observar como o aspecto estritamente particular do sujeito volitivo – o que poderíamos chamar simplesmente de liberdade individual, ou de livre arbítrio – realiza-se nesta substância ética sem prejudicar, entretanto, a perfeita harmonia do aspecto coletivo da vontade com seu mundo substancial.

3.3.2 A liberdade finita da vontade no interior do organismo ético

No interior do organismo ético há não somente uma relação imediata e imanente entre o todo e as partes, mas, além disso, uma relação mediada mais distante entre o sujeito volitivo livre e a ordem ética objetiva. Assim, a concepção de Hegel sobre a vida política comunitária dos homens engloba tanto o modo absoluto e substancial de se considerar as relações do espírito e sua liberdade, quanto o modo que preza pela manifestação da liberdade individual. Por isso, toda crítica que poderia se dirigir ao sistema hegeliano taxando-o de “totalitário”, “absolutista”, “anti-liberal” etc., pode ser revista e criticada. Entretanto, no que tange à última acusação, do anti-liberalismo de Hegel, podemos ponderar e afirmar que Hegel não se aproxima da Tradição Liberal, que concebe a liberdade particular do indivíduo como a finalidade última do Estado Moderno²²³. Entrementes, estar distante da tradição liberal inglesa, que tem seu “pai” em John Locke, não significa por outro lado, assumir uma posição que privilegie o Estado a despeito de qualquer realização da liberdade individual. De modo muito diferente, Hegel observa como um elemento positivo a manifestação da vontade livre particular no interior do organismo do Estado. No entanto, assevera que é o Estado, como “a realidade efetiva da

²²³ Para ver uma leitura não liberal da filosofia política de Hegel e, mais do que isso, uma leitura que aproxima a concepção hegeliana de liberdade e do Estado da tradição marxista, ver LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

idéia ética” (FD, § 257;), que prevalece sobre as preferências dos indivíduos sendo que estes “possuem o dever supremo de serem membros do Estado” (FD, § 258).

Esta visão da primazia do Estado, como realidade ética, sobre a vida particular de seus membros, concorda com a concepção orgânica do todo ético, uma vez que, segundo esta perspectiva, o todo prevalece sobre as partes, sendo aquilo que as vivifica, que lhes dá sustento. Desse modo, Hegel segue, segundo Ramos, a concepção grega sobre a configuração política (e ética) do Estado, que afirmava que o todo orgânico é imensamente superior às suas partes (Cf. RAMOS, 1989, p. 237-238). Segundo Ramos, esta tendência de Hegel se dá, pois Hegel pretende tanto distanciar-se da perspectiva liberal atomista, que “consagra a realização da liberdade apenas como atributo do indivíduo na limitação do poder do Estado”, quanto da perspectiva contratualista, que caracteriza os espaços da vida pública como “derivações ou extensões da união dos interesses privados” (Ramos, 1989, p. 239). Por isso Hegel vai buscar sobretudo em Aristóteles sua concepção orgânica da vida ética, e mais especificamente do Estado, afirmando, por conseguinte, que o Estado é não uma conjugação de indivíduos, mas o povo mesmo, na medida em que este é a base segura e a matéria na qual se sustenta a estrutura do todo. Mesmo assim, apesar de sua influência e, mais do que isso, apesar de sua admiração e encantamento pela “bela eticidade grega” – que lhe acompanhou durante quase toda a sua juventude²²⁴ –, Hegel dá a devida ênfase ao momento finito da liberdade individual conquistado na Idade Moderna. De modo que a unidade imediata e substancial entre o querer e o mundo ético que tematizamos no tópico anterior, é integrada e articulada com outro tipo de ligação entre o sujeito e a substância orgânica da vida pública.

Mas, antes de analisar esta ligação mediada da liberdade do indivíduo com a *res publica*, devemos ter em mente que Hegel concebe a vida ética como um sistema racional estruturado por diferentes esferas, cada uma das quais, corresponde a um tipo distinto de atividade livre e de realização da vontade, e que incorporam a esfera precedente em seu interior (FD, § 33; § 157). A este respeito, por exemplo, Andrew Vincent afirma mais do que isso, sustentando: “Hegel procura mostrar que as faculdades da mente humana, elucidadas na seção sobre a psicologia, são integralmente conectadas com certas formas de ordem social e que certos tipos de ordem contribuem para o desenvolvimento destas faculdades” (Vincent, 1988, p. 49). Se formos pensar assim, então, podemos afirmar

²²⁴ Ver a obra de LUKÁCS, G. *El joven Hegel*. 1ª edição. Barcelona: Grijalbo, 1972.

que cada momento da eticidade corresponde a um determinado local com uma normatividade específica, e que é, destarte, apropriado para o desenvolvimento de modos característicos da subjetividade volitiva e racional humana. Dessa maneira, uma vez que a eticidade se divide em “Família”, “Sociedade Civil” e “Estado” (FD, § 157), poderíamos, nesta linha de raciocínio, sustentar que o primeiro nível corresponde ao modo mais imediato do desenvolvimento do pensamento e do querer (às sensações, percepções e impulsos sentimentais) (E, v. 3, § 446; § 471); o segundo (o nível da “Sociedade Civil”) corresponde à reflexão abstrata do entendimento e à liberdade de escolha dos indivíduos (E, v. 3, § 451; § 478); e o terceiro nível (o “Estado”), por fim, corresponde ao querer livre racional em si e para si, à vontade que quer a si mesma e sabe racionalmente disso (E, v. 3, § 481). Todavia, o que temos de destacar para abordar o tema do presente tópico, é que o momento do Estado é aquele no qual estão presentes como suspensas tanto a ligação sentimental e pré-reflexiva, concernentes à família²²⁵, quanto a ligação distante e reflexiva do arbítrio dos indivíduos, que buscam somente pela concretização particular de seus interesses na sociedade civil²²⁶. Desse modo, o Estado deve ser concebido como a esfera concreta na qual toda a substancialidade da vontade se manifesta e, ademais, como a esfera na qual a liberdade particular do sujeito pode ter seu lugar próprio de atuação.

O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética – o Espírito ético enquanto vontade substancial, revelada, clara para ela mesma, que se pensa e que se sabe, que executa o que ela sabe e na medida em que ele sabe. *Ele tem sua existência imediata nos costumes, sua existência mediada na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, do mesmo modo que, por sua convicção, o indivíduo possui sua liberdade substancial nele [no Estado], que é sua essência, seu fim e o produto de sua atividade* (FD, §257; o grifo é meu; o colchete é da tradução francesa).

Portanto, um dos aspectos do Estado consiste na substancialidade da liberdade da vontade que analisamos no tópico anterior e que se manifesta nas atitudes virtuosas, no hábito dos indivíduos, enfim, nos costumes – e diz respeito a uma alusão de Hegel à política grega antiga. Por outro lado, há aquele aspecto do Estado que se refere ao elemento da livre consciência de si, apenas conquistada pelos modernos. Assim, o nível

²²⁵ “O que determina a família, enquanto substancialidade imediata do espírito, é sua unidade sob a forma do sentimento, do amor, de tal sorte que a disposição correspondente do espírito é de ter a consciência de sua individualidade no seio desta unidade, enquanto essência em si e para si, e isto, a fim de existir como membro e não como pessoa para si” (FD, § 158).

²²⁶ “A pessoa concreta que, enquanto particular, é para ela mesma seu fim, é como o conjunto de necessidades e como a mistura da necessidade natural e da vontade arbitrária, um dos princípios da sociedade civil” (FD, § 182).

estatal significa uma unidade especulativa entre, por um lado, o modo da pura imediatidade natural e não-reflexiva da identidade da vontade com a objetividade, e, por outro lado, o modo reflexivo e particular da união do sujeito com seu mundo – configurando, pois, uma unidade tal como a ‘vontade substancial que se pensa a si mesma’ (FD, § 257). O modo da identidade substancial que configura a liberdade da vontade no mundo ético constitui-se, como vimos, como a infinidade própria da liberdade, uma vez que, neste estágio, a objetividade ética do mundo não configura para o querer um limite, mas, de outro modo, o realiza, o espelha. Diferentemente, a reflexão particularizada do indivíduo volitivo, constitui o modo da finitude do querer: 1º) porque o indivíduo se encontra, através de sua reflexão subjetiva, de certo modo distante do mundo ético, sem uma ligação íntima e imanente com ele, mas sim mediada pelo pensamento reflexivo e pela crítica; e 2º) porque isso significa, por conseguinte, que a ordem ética, e mais especificamente o Estado, não realizam completamente a face privada da vontade, podendo configurar, de certo modo, um limite ou uma barreira substancial e grandiosa para ela. Assim, no que diz respeito ao objeto próprio desta Dissertação, podemos assinalar que há, no Estado ético, uma unidade especulativa entre a infinidade imediata da substancialidade da liberdade e a finitude da vontade reflexiva do sujeito. Em outras palavras, a vida ética no Estado configura uma infinidade tal que é a unidade infinita da liberdade finita com a liberdade infinita.

A finitude que caracteriza a liberdade individual no interior do Estado é, entretanto, mais desenvolvida do que a finitude do livre arbítrio que Hegel nos apresenta na Introdução da *Filosofia do Direito*. Isso porque a relação que o indivíduo volitivo estabelece com a coisa pública baseia-se fundamentalmente e tem como seu pano de fundo irrevogável sua identificação primária, originária e imediata com sua comunidade. O livre arbítrio, portanto – como aquele modo de manifestação da liberdade que possui a objetividade do mundo como seu limite completamente opositor (FD, § 15)²²⁷ – permanece adstrito no modo acidental pelo qual a vontade se manifesta na “Sociedade Civil”. Nesta, o querer almeja concretizar, acima de tudo, seus interesses egoístas provindos da forma de raciocinar do entendimento (Cf. HEGEL, FD, § 183). No entanto, como vimos acima, a sociedade civil deve ser compreendida corretamente no interior da esfera do Estado. Portanto, também o modo pelo qual o sujeito manifesta sua liberdade e sua subjetividade particulares deve ser compreendido, de maneira mais concreta, no interior da forma mais

²²⁷ Ver a discussão do tópico 2..3.2.1 “O livre arbítrio como a contradição da vontade”.

desenvolvida da vida ética estatal. Assim, na relação com o Estado, de outro modo, como assegura Ramos, a liberdade do sujeito se submete à estrutura mais essencial e coletiva da vida pública e aproxima-se, por conseguinte, de sua universalidade. Ele afirma:

Na forma superior e política da comunidade ética, *a densidade da liberdade subjetiva se efetiva, adquire força, concreção e validade ao se inserir em uma comunidade (política)*. Essa realidade constitui a própria realidade efetiva da Idéia da liberdade, *e não se reduz a uma criação artificial, fruto do arbítrio ou da representação de espíritos isolados que subordinam o Estado aos seus fins particulares e egoístas* (Ramos, 1989, p. 240; o grifo é meu).

Portanto, podemos afirmar com Ramos que o modo de manifestação da liberdade do sujeito em meio à concretude da vida ética e política se mostra como uma manifestação menos casual e egoísta que o modo estrito do livre arbítrio (FD, § 15). E que isso quer dizer, ademais, que a liberdade individual no Estado ético submete-se à liberdade substancial e infinita da vontade que abordamos no tópico anterior.

Esta liberdade subjetiva, porém, por isso não deixa de constituir-se particularmente e fundar-se na consciência de si do indivíduo, procurando se firmar de modo finito em relação à infinitude ética do Estado. Neste sentido, a liberdade individual no interior do Estado pode significar o aspecto crítico e reflexivo que o sujeito volitivo desenvolve por meio de sua consciência moral, a fim de justificar para si suas atitudes e disposições desenvolvidas no seio da coletividade apenas com base em sua essência racional, sem considerar fortemente os costumes e as leis concretas de seu povo²²⁸. Esta consciência de si, que abarca sua conduta e suas finalidades, significa, propriamente, a liberdade conquistada pelos modernos, que vêm, segundo Hegel, na infinita autoconsciência do espírito subjetivo a raiz da liberdade. Assim, o indivíduo possui a liberdade de refletir, de indagar e de justificar para si a racionalidade substancial da vida ética e não tão somente de relacionar-se com ela de um modo pré-reflexivo e absolutamente identitário (Cf. HEGEL, FD, § 147). Nos parágrafos 153 e 154 da *Filosofia do Direito*, Hegel nos deixa muito claro que a substância ética, apesar de sua imponência e apesar de possuir como seu fundamento essencial o aspecto comunitário da vontade, apesar

²²⁸ Segundo Wood, apesar de na vida ética o sujeito volitivo atuar sobretudo segundo sua disposição para a eticidade, há também um espaço reservado para a conduta moral, aquela que o sujeito empreende segundo suas convicções subjetivas e intenções. Ele afirma que, para Hegel, na modernidade é imprescindível este momento da convicção subjetiva, claro, integrado à concretude da eticidade – este momento corresponde, propriamente, ao elemento positivo do que Hegel trata na seção “Moralidade” da *Filosofia do Direito* (Cf. WOOD, 1995, p. 198).

disso, afirma, esta substância concede ao indivíduo o direito irrevogável de sua liberdade particular. “O direito dos indivíduos em afirmar sua particularidade é igualmente contido na substancialidade ética. A particularidade constitui, com efeito, a forma exterior sob a qual aparece a realidade ética” (FD, § 154).

É por isso que Allen Wood afirma que Hegel observa na reflexão subjetiva, conquistada pela liberdade particular do indivíduo, uma forma mais elaborada de relacionamento com a substância ética do que a primária forma da identidade imediata. Pois a liberdade do indivíduo, apesar de estabelecer-se particularmente ao lado de seu mundo e, portanto, de estabelecer-se finitamente, não destrói, afirma Wood, aquilo que há de ético nas “disposições subjetivas”; antes, reafirma e endossa a disposição subjetiva dos indivíduos para a vida em comunidade. “Hegel pensa que quanto melhor nós entendermos a ordem ética, mais profundamente nós saberemos apreciar sua racionalidade” (Wood, 1995, p. 218). Desse modo, segundo este autor, Hegel não somente concebe a coexistência da liberdade substancial da vontade – perfeitamente integrada na vida ética – com a liberdade individual e reflexiva do sujeito, ao modo compatibilista. Mais do que isso, segundo ele, Hegel concebe também a mútua integração entre ambas, uma vez que a reflexão do sujeito e sua imediata identificação com o todo confirma o direito da ordem ética, segundo o modo do pensamento mais concreto (Cf. WOOD, 1995, p. 218). Por conseguinte, a liberdade que Hegel pensa como o fundamento do Estado Moderno é uma liberdade especulativa na qual há a realização infinita e substancial do sujeito volitivo; entretanto, atentemo-nos, o pensamento livre concreto medeia essencialmente esta relação.

Com base nestas discussões, podemos por fim observar que a concepção de Hegel acerca da liberdade constitui-se como um modo rico e complexo de se pensar a manifestação do querer. Pois, por um lado, Hegel sustenta que somente no interior de um todo ético substancial a vontade possa se afirmar infinitamente, de um modo pleno e harmônico com seu mundo. Mas, sustenta, por outro lado, que a vontade continua a dispor neste mundo de sua liberdade particular adstrita às suas reflexões e desígnios subjetivos. O que precisamos destacar, além disso, é que a liberdade da vontade da vida ética baseia-se fundamentalmente na racionalidade do pensamento: é o pensamento que confere ao sujeito o poder de refletir, de criticar, de ponderar e justificar sobre suas ações particulares e, ainda, é o pensamento o elemento integrador do sujeito volitivo com seu mundo, de maneira que não se relacionam apenas irrefletidamente, mas constituem uma relação fundada sobre o peso da razão. É isso o que constitui, para Hegel, a manifestação do

“espírito livre” de que ele nos fala no “Espírito Subjetivo” (E, v. 3, § 481). Por isso Hegel afirma, conseqüentemente, que o Estado, como o ser-aí da vida ética, é a unidade da consciência de si pensante com a substancialidade e concretude do organismo coletivo – isso é, nada mais nada menos, do que a concretização da *idéia* da vontade. Portanto, todo o dito nos parágrafos da Introdução da *Filosofia do Direito* que versam sobre a infinidade da liberdade, só pode ser mais bem esclarecido ao entendermos que a vontade livre que quer a si mesma (FD, § 22) é uma vontade atuante no mundo ético de cultura, fruto e espelho de si mesma. E, além disso, ao entendermos que esta vontade não negligencia seus modos finitos de atuação – esta é a perfeita unidade e a perfeita realização da liberdade. Observar, entretanto, as maneiras pelas quais esta *idéia* da vontade vai se desenvolvendo e se relacionando com cada instituição e com cada local aberto para sua realização (“Direito Abstrato”, “Moralidade”, “Família” “Sociedade Civil” etc.), é adentrar nos meandros da filosofia do *Espírito Objetivo*, é especular sobre como cada figura da vontade se concretiza realmente como mundo livre do espírito. Mas isso já seria assunto para outro trabalho.

CONCLUSÃO

Liberdade, vontade, natureza. Estes conceitos, pesquisados na filosofia de Hegel, tomam um sentido próprio, um sentido especulativo e original. Observamos ao longo deste trabalho que a consideração de Hegel sobre estes termos não parte de um ponto de vista Metafísico, que pretendesse definir o sujeito como o ser livre espiritual e imaterial por excelência em contraposição à matéria e ao mundo natural. Como vimos, liberdade, vontade e natureza são termos que se relacionam, na perspectiva de Hegel, de um modo harmônico e íntimo, formando, pois, um todo articuladamente ligado. Assim, por todas as análises que fizemos no presente trabalho, buscando avaliar como se afirma e se manifesta a liberdade do espírito por meio da vontade e, analisando como a autodeterminação volitiva se dá de diferentes modos (finita e infinitamente), serviu para nos mostrar e para realçar o elemento eminentemente especulativo e holístico presente na filosofia de Hegel da liberdade. Pudemos ver, portanto, como Hegel considera a manifestação da existência humana livre em sua realidade e em sua concretude verdadeiras, e não sob uma perspectiva ideal, que versasse sobre um modelo a ser buscado, ou sobre uma meta que devesse ser alcançada pelo espírito para que este atingisse verdadeiramente a essência de sua liberdade. Tal consideração, na visão de Hegel, seria própria da filosofia do dever-ser do entendimento que, abstratamente – segundo determinações pertencentes somente ao pensar subjetivo – versa sobre realidade externas e ideais. Ao contrário, como vimos, Hegel considera a manifestação livre da vontade humana concretamente, se atentando para a verdade presente em sua fenomenalidade, buscando fazer coincidir, sempre, em sua

tematização, o conceito do espírito livre com a realidade. Portanto, a filosofia hegeliana da liberdade considera a verdade da liberdade do espírito em sua íntima vinculação concreta com a natureza, como aquela realidade primitiva da qual parte a essência humana. Nesta medida, podemos observar que Hegel considera o aspecto profundamente patológico e vinculado à natureza que a existência humana possui, sem negligenciar ou ver este aspecto como algo de mau e de desastroso, tal como Kant – na perspectiva da doutrina cristã – negligenciava. Portanto, analisar o conceito de vontade livre na filosofia hegeliana – tal como foi o objeto do presente trabalho – é mais do que tudo fecundo para pensarmos a realidade da atuação humana livre, para pensarmos sua existência concreta, como uma existência intimamente ligada e dependente da natureza, que é aquela realidade que primeiramente e sempre constitui e determina a manifestação do espírito.

Além disso, podemos observar também, ao longo deste trabalho, o que há de propriamente especulativo, original e fecundo no tratamento de Hegel sobre a volição do sujeito. Ora, pelo fato de pensar a realidade da existência humana como profundamente ligada à naturalidade, Hegel não vê problemas de modo algum em considerar como digna e imprescindível a busca do sujeito por satisfação, na tentativa deste de concretizar seus impulsos volitivos naturais. Portanto, vimos também como o momento da natureza – considerado na qualidade de conteúdos volitivos, tais como desejos e inclinações – é constitutivo da volição e da auto-relação do sujeito consigo mesmo na busca de sua afirmação no mundo. Uma consideração formalista da ética, ou mesmo uma concepção tradicionalista, por exemplo, veriam grandes problemas em considerar como válidos estes tipos de conteúdos naturais, como os desejos e os impulsos da vontade. Pois a perseguição constante dos mesmos, segundo estas visões, poderia ocasionar obstinação, hedonismo, maldade, egoísmo, vadiagem, e toda sorte de maus comportamentos que influenciariam negativamente a consecução de uma vida corretamente vivida segundo os preceitos da razão. No entanto, como vimos nesta Dissertação, Hegel não filosofa sobre a liberdade com o intuito final de fundar uma ética normativa dos deveres, ou de falar sobre a ação correta em conformidade com a livre determinação da razão, que não se imiscui com os anseios da natureza – tal como pretendia Kant, diferentemente, na *Crítica da Razão Prática*, como vimos. Foi por isso que podemos considerar ao longo deste trabalho a manifestação fenomenal e real da vontade livre em sua busca constante e constitutiva por satisfação, sem que, entretanto, caíssemos em uma tematização normativa de Hegel que aconselhasse e ponderasse sobre a não perseguição e a não realização destes fins naturais.

Assim, pudemos observar, conseqüentemente, que Hegel não vê problema em afirmar a concomitância da ação infinita e livre do espírito querente, por um lado e, por outro, da presença e da influência do momento do mundo natural no mundo do espírito, chegando mesmo a se aproximar de uma consideração compatibilista sobre a liberdade, tal como afirma Robert Pippin (Cf. PIPPIN, 1997, p. 39). Todas estas suas posições, conjuntamente, serviram para nos mostrar, com efeito, como a concepção hegeliana sobre a vontade, a liberdade e a natureza é uma concepção original e fecunda para pensarmos de fato a realidade do espírito humano em sua finitude e infinitude, em sua insuficiência e plenitude.

Doravante, depois destes parágrafos de elogio à filosofia hegeliana da liberdade, podemos elencar e retomar as conclusões retiradas do argumento deste trabalho e que nos permitiram, com efeito, tecer estes louvores à filosofia de Hegel. Como disse na Introdução desta Dissertação, tinha por objetivos gerais pesquisar o auto-desenvolvimento do conceito de vontade, segundo seus modos finitos e seu modo infinito de realização, na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel. Tal objetivo, penso ter atingido nos capítulos 2 e 3 do presente trabalho, quando de minha análise, primeiro, da finitude da vontade natural e do livre arbítrio e, segundo, da realização infinita da vontade substancial na vida ética. Além disso, tinha também por objetivo geral avaliar até que ponto, no interior deste processo de auto-desenvolvimento do querer, a vontade livre relaciona-se com conteúdos naturais. Tal relação, vimos ocorrer em todos os níveis do desenvolvimento do querer: na vontade natural, no livre arbítrio e na vontade livre infinita e substancial. Além disso, observamos que o querer relaciona-se com a natureza em cada um destes níveis de distintas maneiras, conforme o modo de sua autodeterminação. No que tange aos objetivos específicos que elenquei a princípio, penso também tê-los cumprido todos. Em relação à pesquisa sobre a passagem da vontade finita para a vontade infinita, percebemos no capítulo 3 que: 1º) esta passagem se dá, de maneira imanente, pela atividade do pensamento e pela atuação da cultura na formação da vontade; 2º) que o processo de afirmação infinita da vontade, em meio ao todo ético e intersubjetivo, não negligencia os aspectos finitos pelos quais o querer se manifesta; ou seja, não descarta a imediatidade da vontade natural e a individualidade e contradição do arbítrio, pois estes continuam presentes na realização concreta da vontade – como vimos no último tópico deste trabalho.

Em relação à hipótese interpretativa que elaborei e explicitiei na Introdução deste trabalho, penso tê-la confirmado na seqüência do desenvolvimento de toda esta Dissertação. A fim de salientar o aspecto profundamente especulativo, holístico e,

portanto, original da filosofia de Hegel sobre a liberdade, foi preciso elaborar uma interpretação que conseguisse analisar o conceito singular da vontade, sem se centrar sobre o fato dos conteúdos do querer, ou seja, sem que privilegiasse o momento dos conteúdos que a vontade estabelece em seu interior. Pois, uma investigação que procura versar sobre o teor dos conteúdos que o querer auto-dispõe em sua interioridade, uma análise que se preocupa mormente com a qualidade dos fins que os sujeitos desejam e almejam, acaba por se ligar a uma consideração sobre aquilo que motiva e causa a vontade, sobre aquilo que determina e possibilita o sujeito a agir. Ora, a pesquisa de Hegel, como disse já no início da Introdução deste trabalho, se centra, diferentemente, sobre a manifestação fenomenal da vontade, ou seja, leva em conta o fato de que os homens agem inevitavelmente por sua própria vontade e que isso configura já o estado de sua liberdade, independentemente do que desejam e almejam em suas ações. Assim, o que os homens desejam não é problema, mas, sim, como desejam. Foi nesta linha de raciocínio que procurei, então, desenvolver a minha hipótese interpretativa de definição da finitude e infinitude da liberdade da vontade, sem que esta definição pudesse eleger a natureza como o momento que causasse sobremaneira a realização finita da liberdade. Por conseguinte, durante todo o percurso da Dissertação importou-me observar a configuração estrutural da forma da vontade, ou seja, o modo como ela dispõe em seu interior seus conteúdos volitivos, se auto-determinando e, conseqüentemente, agindo teleologicamente em busca de concretizar estes fins. Foi a partir deste modelo de investigação que pude, afinal, observar como a vontade natural, o livre arbítrio e a vontade livre infinita se articulam e se relacionam livremente com o mundo e que o fazem em íntima relação com a natureza, tomando os objetos e as determinações, presentes nesta, como seus conteúdos volitivos. De acordo com este modelo de análise, por conseguinte, pude corroborar minha hipótese interpretativa que delineie na Introdução da Dissertação, que sustenta que, para Hegel, o problema da finitude da liberdade, ou melhor, o problema dos diversos modos – finitos e infinito – de manifestação da liberdade não concerne ao fato de a vontade se relacionar ou não com determinações volitivas provindas da natureza, pois: 1º) Hegel não centra sua pesquisa acerca da realização da liberdade sobre o “o quê” a vontade quer, mas, sim, sobre sua estrutura interna de autodeterminação e sobre sua forma teleológica de atuação e 2º) para Hegel, a vontade, e o espírito livre em geral, provém da natureza, mantendo com ela uma relação essencialmente holística e, portanto, em todos os seus modos de manifestação, tanto os modos finitos, quanto o modo infinito, a vontade abarca conteúdos volitivos naturais.

Por conseguinte, uma análise do auto-desenvolvimento do conceito de vontade na Introdução da *Filosofia do Direito* de Hegel – que constituiu, precisamente, o objetivo geral desta Dissertação – deve se atentar: 1º) para as diferentes estruturações internas de autodeterminação do querer; 2º) para as diferentes formas de agir teleologicamente e de se auto-conceber agindo no mundo como sujeito volitivo e 3º) para como esta forma de autodeterminação e esta atuação teleológica define o modo próprio da vontade se relacionar com a natureza, como aquela realidade que é sua base e seu ponto de partida inexorável e que, a despeito disso, não a define como não livre. Com efeito, é seguindo estes passos que se pode, então, analisar, propriamente, como se dá a configuração finita ou infinita da vontade, e não, diferentemente, se atentando para o fato de a vontade desejar um conteúdo natural imediato ou, por exemplo, um fim universal e impessoal. É isso que constituiu, propriamente, o núcleo de meu argumento neste trabalho, que precisou passar pelo “Espírito Subjetivo”, pela *Lógica* e, claro, pela *Filosofia do Direito*.

Para tanto, no primeiro capítulo, foi preciso circunscrever a relação da vontade com o espírito; como a vontade é um momento central da formação da subjetividade do espírito na “Psicologia” e cumpre, efetivamente, o *télos* do espírito em se auto-afirmar como livre no mundo. Vimos também no primeiro capítulo como se dá a relação entre vontade e pensamento, sendo que a vontade de modo algum pode ser pensada desvinculada do pensar. Nesta primeira parte do capítulo, foi imprescindível, para a sustentação de minha hipótese, a análise do momento do *Genuss* da vontade. Tanto para diferenciar a tematização de Hegel sobre a vontade feita no “Espírito Subjetivo” da feita no “Espírito Objetivo”, quanto para evidenciar que, no próprio processo de constituição subjetiva da vontade, a natureza encontra-se presente como o fator de mediação e que, conseqüentemente, estará presente de modo arraigado no querer em suas posteriores objetivações livre. A última parte do capítulo 1 foi imprescindível para toda a argumentação posterior do trabalho, que se deteve nas formas reais do desenvolvimento do conceito de vontade. Isso porque analisei nesta parte a configuração geral e abstrata da teleologia externa da vontade, baseando-me na teleologia do conceito – que Hegel analisa na *Lógica* – segundo uma adequação lógico-real. Neste tópico também pude observar como o movimento teleológico da vontade funda e estabelece a idéia do Direito. E no final, empreendi uma análise de três parágrafos importantíssimos da “Introdução”, que são os parágrafos 5, 6 e 7, buscando mostrar a articulação entre eles no processo de estabelecimento da singularidade conceitual da vontade. Esta análise foi de suma

importância para a elaboração de meu modelo de interpretação sobre a finitude e a infinitude da vontade, que se atém, precisamente, sobre as diferentes maneiras pelas quais a vontade livre se estrutura internamente. Estas diferentes maneiras determinam e definem, pois, as diferentes figuras reais da vontade e, ainda, se ela possuirá uma realização finita, imediata e contraditória ou infinita, concreta e mediada.

No segundo capítulo, foi onde de fato expus minha hipótese de interpretação sobre a finitude da vontade livre, buscando alargar a definição de Hegel sobre a finitude elaborada no parágrafo 10 da “Introdução”. Nele procurei mostrar como a finitude se radica no modo da estruturação de autodeterminação do querer, e não no fato de o querer possuir tais ou quais conteúdos volitivos, se possui desejos naturais como fins, ou deveres universais e impessoais – como, de outro modo, importa à Kant, que se preocupa fundamentalmente com aquilo que causa e impulsiona a vontade a agir. Na seqüência desta elaboração, então, foi-me necessário analisar a diferença existente entre a concepção de Hegel sobre a liberdade da vontade em relação à concepção de Kant sobre o tema, a fim de ressaltar o elemento especulativo, holístico e original presente na filosofia hegeliana em contraposição ao elemento dualista, formalista e purista presente na perspectiva de Kant. Estes pontos do argumento do trabalho constituíram, de certo modo, o núcleo de meu raciocínio geral. Pois, por eles, pude mostrar que a análise de Hegel não se centra sobre o “o quê” a vontade quer – diferentemente da análise kantiana –, podendo criticar, então, a leitura kantiana que Allan Patten faz da filosofia prática de Hegel. E pude, ainda, casar esta tese com o fato de que, para Hegel, inevitavelmente, mesmo que aja conforme deveres socialmente estabelecidos, a vontade possuirá conteúdos volitivos naturais e inevitavelmente buscará gozo e satisfação, pois provém da natureza e tem esta como sua base constitutiva. Assim, pude mostrar, conseqüentemente, que analisar as diferentes manifestações da vontade é analisar as diferentes maneiras pelas quais a vontade se auto-determina por conteúdos naturais. Aplicando, então, minha interpretação, em relação à vontade natural, vimos que ela se auto-determinava de modo imediato em vista de satisfação e que esta sua decisão abrupta era o que a definia como finita, pois o máximo que conseguia plasmar no mundo era uma liberdade abstrata, efêmera. A imediatidade e a diferença marcante entre forma e conteúdo, no caso da vontade natural, ocasionava para ela, como vimos, uma auto-afirmação e auto-concepção de si mesma cindida e que abarcava a dor e sofrimento infinitos. No caso do livre arbítrio, vimos que o problema de sua finitude fundava-se no fato de sua forma contraditória de autodeterminação, que

relacionava de modo contingente e abstrato sua universalidade auto-determinante com seus conteúdos, que eram tidos, para ele, como simplesmente possíveis. Esta configuração mergulhava o arbítrio, como vimos, em um processo de auto-destruição e definia sua auto-concepção volitiva como fundamentalmente iludida. Nos dois casos, na vontade natural e no livre arbítrio, a vontade não conseguia realizar plenamente a liberdade do espírito no mundo, pois se auto-determinava, primeiro, de uma forma imediata e, segundo, de uma forma contingente e contraditória, permanecendo, pois, finita. Antes de passar para o terceiro capítulo, analisei a crítica de Hegel à concepção de Kant sobre a liberdade a fim de mostrar como, para Hegel, Kant permanece apenas no ponto de vista finito da liberdade sem passar para a efetivação concreta de sua infinitude.

Enfim, no terceiro capítulo, pudemos observar a passagem imanente do livre arbítrio para a vontade substancial e infinita, que se dá pelo pensamento e pela formação cultural (*Bildung*). O elemento da formação cultural, e daquilo que Hegel chama de “purificação dos impulsos”, é precisamente o que suspende (*aufheben*) os desejos e as inclinações presentes na vontade. Contudo, esta suspensão não significa uma negação pura e simples, mas uma suspensão na tripla acepção do termo “*aufheben*”, ou seja, a formação cultural nega, conserva e eleva os desejos da vontade. No que tange à primeira acepção, a *Bildung* nega a forma imediata e contraditória de disposição volitiva do sujeito, em seguida, *conserva* a finalidade pela satisfação e fruição que o sujeito volitivo possui, *elevando*, enfim, esta finalidade para o interior de uma vida concreta e intersubjetiva de satisfação: para a vida ética. Portanto, vimos neste capítulo que somente pela mediação concreta do pensamento e da formação cultural, a vontade pode ser concebida em Hegel de um modo infinito, como querendo a si mesma, em uma perspectiva que rompe definitivamente com a consideração kantiana, que permanecia no dever-ser e na formalidade da vontade considerada, como vimos, apenas como mera disposição subjetiva. A tematização de Hegel sobre a vida ética intersubjetiva, sobre o estado de satisfação conjunta e plena a que o sujeito volitivo pode chegar – encontrando prazer mesmo quando age por dever – é o ápice do argumento hegeliano sobre a liberdade da vontade. Isso porque ela condensa de um modo especulativo e orgânico os modos finitos, individualistas e egoístas de ação livre e de busca por satisfação, com os modos concretos, comunitários e plenos das mesmas.

Portanto, pela análise de todos estes pontos pudemos, afinal, observar como a concepção de Hegel sobre a vontade livre é especulativa, holística e original, pois não

considera a vontade como uma pura forma ideal, desvinculada da natureza, desvinculada de suas formas incipientes e finitas de manifestação e tampouco desvinculada do mundo. Ao contrário, Hegel considera diversas maneiras de atuação da vontade, ao pôr o mundo da liberdade e do Direito, atuações estas que buscam sempre por satisfação, em uma unidade harmônica com o mundo natural de que proveio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco I*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BOURGEOIS. *Hegel Os atos do Espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.

COLL, G. A. La confrontación de Hegel con la filosofía moral de Kant en la Filosofía del Derecho: la eticidad. In: *La Controversia de Hegel con Kant*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2004, p. 143-160.

DESCARTES, R. *Meditações (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

D'HONDT, J. Teleologia e práxis na “Lógica” de Hegel. In: *Hegel e o pensamento moderno*, Porto: Rés Editora, 1979. p. 9-38.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Logica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume II. A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume III. A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. Philosophie de L'esprit*. 1817, 1827, 1830. Texte intégral, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1988.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Filosofia da História*. 2ª edição. Brasília: Ed. da UNB, 1995.

_____. *Lógica*. 2ª edição. Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, 1973.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de L'État en Abgrégé*. 4ª edição. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1993.

_____. Werke. v. 8. *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften I*. Main: Suhrkamp, 1986.

_____. Werke. V. 10. *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften III*. Main: Suhrkamp, 1986.

_____. Werke. v. 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Main: Suhrkamp, 1986.

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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

KANE, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Nova York: Oxford University Press, 2005, p. 12-22.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução por Valério Rohden da primeira edição original alemã de 1788.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edições 70, 1989.

KERVEGAN, J-F. Concept et Realisation du Droit chez Hegel. In : *Revue des Sciences Philosophiques e Théologiques*, Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, vol. 80, nº 1, p. 99-112.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

LUGARINI, L. Le problème du peuple libre et la genèse de l'idée hégélienne de la vie éthique. In : *Droit et Liberté selon Hegel*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 125-164.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel*. 1ª edição. Barcelona: Grijalbo, 1972.

MORA, J, F. *Dicionário de Filosofia*. Volume I e II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

MÜLLER, M. A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1993, v. 1, n. 1, p. 77-141.

_____. Racionalidade da Ação e Direito da Subjetividade na Filosofia do Direito de Hegel. In: Valério Rohden. (Org.). *Racionalidade de Ação. Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS e Instituto Goethe de Porto Alegre, 1992, p. 145 - 164.

PATTEN , A. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 51.

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.

PINKARD, T. Self-Understanding and Self- Realizing Spirit in Hegelian Ethical Theory. In: *Philosophical Topics*. University of Arkansas Press. v. 1, n. 2, p. 71 – 98, 1991.

PIPPIN, R. Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right: §§ 1-33*. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 31-53.

_____. Hegel's practical philosophy : the realization of freedom. In: *Cambridge Companion to German Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 180-199.

QUELQUEJEU. *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris : Éditions du Seuil, 1972.

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

SILVA, M.Z.A. *A Teleologia Especulativa de Hegel: Vida Lógica e Vida do Espírito*. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

VINCENT, A. Ethics and Hegelian State. In: *Hegel Today*, Aldershot: Avebury, 1988, p. 23-42.

VRIES, W. A. de. "*The Dialectic of Teleology*". In: *Philosophical Topics*. V. 19, N. 2, 1992. p. 51-70.

WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. New York : Cambridge University Press, 1995.

_____. *Hegel's Critique of Morality*. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 147- 166.