

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Pós-graduação em Filosofia

Alberto José Vinholes de Carvalho

A Dialética das Modalidades como fundamentação lógica do processo de
autodeterminação da vontade.

Porto Alegre
2008

Alberto José Vinholes de Carvalho

A Dialética das Modalidades como fundamentação lógica do processo de
autodeterminação da vontade.

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Pontifícia
Universidade Católica do Rio
Grande do Sul (PUC-RS), como
requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre
2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Eduardo Luft pelas valiosas orientações dadas, fundamentais para a elaboração deste trabalho, bem como pelas palavras de estímulo oferecidas nos momentos de maior dificuldade.

RESUMO

Para Hegel, liberdade pressupõe determinação que, segundo o autor, é o resultado de um movimento necessário de autodeterminação do Absoluto. Hegel, na *Filosofia do Direito* expõe os movimentos de autodeterminação da “vontade”, que aparecem como uma explicitação do movimento interno do sujeito, a partir do qual é justificada sua inclusão no processo de aprendizado ético. O autor, em vários momentos, indica a *Ciência da Lógica* como fonte dos elementos complementares àqueles apresentados na *Filosofia do Direito*, a fim de obtermos uma melhor compreensão da necessidade de tal processo. O movimento de autodeterminação da “vontade”, explicitado na *Filosofia do Direito*, apresenta uma similaridade com o processo de autodeterminação do Absoluto, que o autor expõe na *Ciência da Lógica* no capítulo sobre a Dialética das Modalidades. Nas rodadas: formal, real e absoluta, o autor, por meio da articulação entre possibilidade, contingência e necessidade, apresenta o processo de autodeterminação do Absoluto. Neste sentido, a *Ciência da Lógica* antecipa e esgota as questões que balizam as noções de moralidade e eticidade.

Palavras-chave: Dialética das Modalidades, vontade, necessidade, liberdade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
<i>1 O CONTEXTO DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL.....</i>	<i>11</i>
<i>2 O CONCEITO DE LIBERDADE COMO PRINCÍPIO NORTEADOR DA FILOSOFIA DO DIREITO.....</i>	<i>28</i>
<i>3 FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DO PRINCÍPIO DA LIBERDADE: a dialética das modalidades.....</i>	<i>40</i>
3.1 RODADA FORMAL: a contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais.....	48
3.2 RODADA REAL: a necessidade relativa, ou efetividade, possibilidade e necessidade reais.....	60
3.3 RODADA ABSOLUTA: necessidade absoluta.....	67
<i>4 A RELAÇÃO ABSOLUTA COMO O DESENNOLAR DO MOVIMENTO DIALÉTICO.....</i>	<i>75</i>
<i>5 A DIALÉTICA DAS MODALIDADES E AS DETERMINAÇÕES DA VONTADE.....</i>	<i>86</i>
5.1 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA FORMAL DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES.....	88
5.2 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA REAL DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES.....	94
5.3 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA ABSOLUTA DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES.....	102
<i>6 RELAÇÃO ABSOLUTA E LIBERDADE.....</i>	<i>109</i>
CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

Por ocasião do trabalho de conclusão da Graduação¹, quando foi tratado o conceito de liberdade em Hegel, fizemos um esforço no sentido de compreender porque o autor entende a possibilidade da liberdade, ainda que o indivíduo esteja sob a força do Absoluto. Naquela oportunidade, nos detivemos na Filosofia do Direito como fonte esclarecedora dos movimentos apontados por Hegel como necessários para que o indivíduo penetre na realidade, ou seja, na Sociedade Civil. Na Filosofia do Direito, Hegel apresenta seus conceitos de Moralidade e Eticidade, que já correspondem a uma tentativa de superação da moral kantiana, também como processos necessários para que o indivíduo se entenda como livre. Naquele trabalho logramos compreender que a liberdade para Hegel é a plena adequação do indivíduo ao Absoluto e, nessa perspectiva, os conceitos de Moralidade e Eticidade aparecem na Filosofia do Direito como caminhos que o indivíduo deve percorrer para sua libertação – para entender-se como livre. Hegel entende que o indivíduo precisa pôr-se na tarefa de compreender a lógica do mundo que está entremeada nas relações sociais e no ato do conhecimento², quer dizer, o conhecimento do mundo como realidade presente e como convivência.

Este empreendimento representa uma necessidade de articulação de dois universos que

¹ Trabalho de Conclusão realizado para obtenção da Graduação no Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, apresentado em Dez de 2005, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft.

² A idéia de liberdade é o resultado de um processo de mediação que possibilita um ato que, muito mais do que simples aceitação, é ato de construção. O indivíduo, então, não recebe, simplesmente, um conjunto de regras dadas para que decida aceitá-las ou não, como também não é coagido, por um modelo totalitário, a seguir regras sem poder contrapor-se a elas.

se apresentaram dispersos em outras filosofias: um mundo das coisas e uma razão. Enfrentar essa dupla dificuldade não é tarefa simples e não por acaso Kant precisou separar essas duas exposições da realidade para construir sua teoria moral sem abrir mão dos avanços científicos. O problema é que, nesse movimento, Kant acabou por encerrar o indivíduo em sua subjetividade, construindo um conceito de moral que não consegue, segundo Hegel, superar a precariedade de uma perspectiva parcial.

Contudo, em nossos estudos anteriores, não logramos encontrar uma garantia para que essas prescrições de Hegel, realmente, se dêem como ele pretende. Ou ainda, não foi possível detectar na própria Filosofia do Direito um elemento que pudesse ser apresentado como uma garantia para que o indivíduo não recusasse tal tarefa, para que ele se dispusesse ao aprendizado das relações éticas. Em outras palavras, não se conseguiu explicar por que Hegel tinha tanta certeza de que aquelas contradições surgidas da convivência social seriam conciliadas. Ainda na perspectiva da Filosofia do Direito, aqueles estágios da Eticidade que o indivíduo percorre no seu desenvolvimento no seio do Estado, segundo nosso entendimento, devem ser precedidos da intenção daquele em participar da comunidade ética, e tal movimento deve ocorrer no interior do sujeito. Em outras palavras, a Filosofia do Direito deve incluir a Moral kantiana, quer dizer, o sujeito somente pode se inserir em uma comunidade ética enquanto sujeito que se sabe como razão que pensa o mundo, um sujeito que “conhece”. Quanto a essa questão não há o que discordar, uma vez que Hegel toma o conceito de liberdade kantiano – autonomia – como ponto de partida para sua filosofia.

O problema é que, em Hegel, aquele indivíduo que em Kant tem o poder de determinar o que é e o que não é correto – por meio do Imperativo Categórico, que é

uma construção dele enquanto sujeito – perde sua força para uma totalidade que o engloba e lhe dá sentido. Para Hegel o todo é mais importante do que as partes, ou seja, o todo precede as partes e as põe em relação, lhes dá sentido.³ A consequência para a questão da liberdade é que o livre agir kantiano não passará de um momento que reflete muito mais um capricho que a verdadeira liberdade. Bobbio (1995) explica que, para Hegel, o próprio agir do indivíduo na sociedade civil espelha muito mais um dever do que sua liberdade, ou seja, aquela liberdade kantiana fica encerrada em um conceito de “liberdade natural” que necessariamente deverá dar lugar à “liberdade substancial”.⁴

Para nossa pesquisa, aquela totalidade que é apontada por Bobbio como mais importante, que precede e supera as partes, aparece na Filosofia do Direito como a “vontade”. Bobbio (1995) afirma que, segundo Hegel, a “vontade” substancial independe dos indivíduos⁵ e, nesse sentido, entendemos que tal “vontade” representa uma razão do mundo que ora aparece como particularidade (sujeito), ora como uma lógica totalizante que unifica a razão subjetiva e a realidade. Portanto, entender a “vontade” em sua manifestação exige que se busque recurso em outros elementos exteriores à Filosofia do Direito, tarefa que o próprio Hegel indica muitas vezes em sua obra. Assim, esta pesquisa tem como finalidade buscar na Ciência da Lógica, especialmente na Dialética das Modalidades e na Relação Absoluta, elementos que nos auxiliem na tarefa de esclarecer em que medida Hegel tem garantida a atuação ética do indivíduo na sociedade, ou melhor, a disposição do indivíduo em trilhar o percurso explicitado por Hegel como Eticidade.

³ Ao comentar este aspecto Norberto Bobbio afirma: “na totalidade ética o todo vem antes das partes: Hegel se compraz em retomar, em vários lugares, a afirmação de Aristóteles de que, ‘segundo a natureza, o povo precede o indivíduo’”. (BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. p. 31).

⁴ Cf. BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*, p. 51.

⁵ Cf. *Id.*, p. 123.

Em um primeiro momento, procuraremos posicionar o leitor na perspectiva de Hegel apresentando uma visão global do seu entendimento sobre a questão da Ética. Nesse intuito, procuraremos apresentar algumas críticas suas aos conceitos de Kant bem como uma breve exposição da sua opinião sobre os acontecimentos de sua época. A seguir, trataremos de recuperar aquele elemento da Filosofia do Direito mais relacionado com o nosso estudo, qual seja: o processo de autodeterminação da “vontade” – entendendo que a “vontade” é o princípio que norteia a Filosofia do Direito. A Dialética das Modalidades e a Relação Absoluta aparecem no prosseguimento do trabalho como fontes das quais serão extraídos os conteúdos fundamentais para a discussão central da pesquisa. Após este estudo, entraremos no epicentro do trabalho: a discussão sobre um possível paralelismo entre as determinações do Absoluto apresentadas na Ciência da Lógica e as determinações da “vontade” mostradas na Filosofia do Direito. Nossa pretensão, com este trabalho, é aprofundar a idéia de que Hegel, ao introduzir as determinações da “vontade” na Filosofia do Direito, rerepresentou aqueles elementos já expostos na Dialética das Modalidades na forma de uma autodeterminação da “vontade”. Pretendemos afirmar que o autor tinha como finalidade trazer a robustez demonstrativa de sua lógica para um lugar ainda carente desta força: a Filosofia do Direito.

Não se trata, aqui, de postular que Hegel tenha cometido algum deslize ao executar ou mesmo elaborar tal tarefa, a questão que pretendemos asseverar é que, sem a Ciência da Lógica, a Filosofia do Direito poderá parecer uma prescrição como qualquer outra. De outra forma, aquela autoridade de que a Filosofia do Direito parece estar investida, se deve muito mais à força da Ciência da Lógica do que à sua construção como crítica do comportamento social. Dito isto, não se segue que o valor da

Filosofia do Direito esteja diminuído, muito antes pelo contrário, significa que ele é a culminância do pensamento de Hegel enquanto um momento de devolução à sociedade de tudo que ele pôde construir como filósofo inserido criticamente na realidade das relações humanas. Todavia, pretendemos averiguar se a força da Ciência da Lógica não acaba por esgotar completamente as questões filosóficas mais densas a respeito da existência, restando para a Filosofia do Direito, enquanto herdeira dos conceitos lógicos que a sustentam, apenas traduzi-los em elementos passíveis de articulação com a problemática do comportamento social – de tal maneira que a Ciência da Lógica prescindia totalmente da Filosofia do Direito e, em direção oposta, a Filosofia do Direito dependa absolutamente da Ciência da Lógica.

Ao final, pretendemos retomar essas indagações e relacionar com os elementos colhidos ao longo do trabalho a fim de tentar elaborar uma síntese que possibilite um novo aprofundamento dos nossos estudos sobre a filosofia de Hegel.

1 O CONTEXTO DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Na *Filosofia do Direito*, como culminância de sua obra filosófica, Hegel pretende mostrar, passo a passo, a necessidade de uma união do que se entende por moralidade com um outro elemento que ainda era pensado separado dela: o direito. Esta concepção de Hegel decorre de sua convicção da necessidade de uma efetivação daqueles elementos que já eram entendidos como produto do pensamento de um sujeito – mesmo que ainda encerrado em sua subjetividade – por meio de um movimento que tinha como finalidade sua objetivação. Para tal, se faz necessária uma “filosofia prática, enquanto desenvolvimento da idéia de liberdade”⁶, através da qual a vontade, que ainda se encontrava na forma abstrata, pudesse, então, alcançar esta objetivação e efetivação.

O projeto hegeliano parte de um princípio no qual a liberdade só pode ser pensada como realização que se dará no seio de uma determinada sociedade, contexto no qual o indivíduo esteve inserido desde sempre. Segundo o autor, não há possibilidade para indivíduos entendidos enquanto unidades isoladas, pois se assumíssemos o indivíduo nessa condição, teríamos que aceitar que ele não tem relação com um outro, não se comunica e, sendo assim, tão pouco seria dizível. A única possibilidade de este

⁶ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p 15.

indivíduo ter alguma relevância exige um abandonar a si mesmo, enquanto unidade, e integrar-se a uma sociedade – independente do estágio de evolução⁷ em que ela se encontre. Contudo, esta condição, que define o sujeito desde seu surgir no mundo, não confere a ele uma compreensão de sua situação. Para tanto, o indivíduo necessitará elevar-se da condição de simples ser vivente – qualidade também conquistada como sujeito – movendo-se para além desta posição e alcançando a condição de pessoa.

O sujeito preponderante da teoria de Hegel não é o indivíduo, mas um sujeito universal. Sobre este aspecto Luft aponta:

Schelling compartilha com Platão – e também com Fichte e Hegel – um pressuposto primeiríssimo em filosofia: *todas as determinações pressupõem relações*. Isso quer dizer que nada, nenhuma entidade na esfera do ser ou do pensamento possui determinação por si mesma, isolada de todas as demais. (...) Tomemos como exemplo a *Lógica* hegeliana: para Hegel, uma categoria somente pode ser determinada através de sua relação com outras categorias.⁸

Essa forma de Hegel ver o indivíduo decorre de sua metafísica. Nela, somos parte do universo, enquanto compreendendo-o; somos produzidos pelo universo para entendê-lo; somos um elemento do espírito universal que, estando ainda inconsciente na natureza, adquirirá consciência de si no reino da cultura. Hegel é um holista, porque sua ênfase é na totalidade, e também pelo fato de que, “quem aceita uma ontologia relacional, precisa pressupor uma abordagem holista em filosofia”⁹. Sendo assim, quando se pergunta: “o que é isto?”, só podemos responder a esta pergunta inserindo-a em um complexo de sinais que tem suas regras específicas de formação. Hegel quer mostrar que a interpretação atomística do que vem a ser o indivíduo é inadequada.

⁷ Hegel acreditava que cada sociedade se encontra em um momento peculiar de sua história, que por sua vez está inserida na história mundial.

⁸ LUFT, Eduardo. *Para uma ontologia relacional*, p. 701.

⁹ *Id.*, p. 710.

Dito isto, cresce a importância de, neste início, demarcarmos uma diferença fundamental entre o que Hegel entende por pessoa em contraposição à noção já conhecida de sujeito. O entendimento que Hegel tem do conceito de pessoa

se diferencia essencialmente do [conceito de] sujeito; [pois] o sujeito é só a possibilidade da personalidade, já que todo vivente é um sujeito. A pessoa é, portanto, o sujeito para o qual é esta subjetividade; nela sou absolutamente para mim: é a individualidade da liberdade no puro ser por si.¹⁰

Para o autor, a pessoa é mais que um simples sujeito: ela é o sujeito consciente de si mesmo. Uma vez nesta condição, a pessoa é o ponto de partida da *Filosofia do Direito*, pois é a partir dela que a vontade individual se manifesta na sociedade possibilitando o aparecimento de contradições – como vontades individuais de outras pessoas. É na superação destas contradições que o Espírito¹¹ encontra o caminho para seu pleno desenvolvimento. Sendo assim, o desenvolvimento do conceito de liberdade será o resultado da atuação do Espírito; contudo não só este resultado, mas também o próprio processo como movimento de autocompreensão.

A liberdade só pode

ser pensada em sua realização na sociedade e nas instituições, que, longe de ser uma questão “técnica” para a vontade moral, se constituem no único campo no qual pode desenvolver-se.¹²

Hegel estava decidido a ultrapassar os limites de uma ética que tinha permanecido – mesmo com pretensões a uma universalidade – apenas no âmbito da

¹⁰ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 103.

¹¹ Entendido como espírito de um povo, que tem na sociedade civil o terreno no qual poderá encontrar-se e compreender-se.

¹² HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p 15.

moralidade, ou seja, não tinha conseguido ir além do próprio sujeito. Somente uma perspectiva que superasse a visão de um sujeito isolado poderia unificar as concepções éticas e as concepções legais da sociedade. A “discrepância entre moralidade e legalidade que impedia a identificação própria da política aristotélica entre a realização moral e a existência dentro da comunidade política¹³”, eram também alvo da proposta de Hegel no seu projeto de *Filosofia do Direito*.

Para o autor, o conceito de ética dos gregos é estreitamente ligado às virtudes individuais, uma vez que, tal conceito, evidencia o caráter próprio do sujeito que age na comunidade ética.¹⁴ Hegel, em seu projeto, quer criticar a noção de virtude individual e, em função disso, mostrar que o senso comum da modernidade já não reverencia, como nos gregos, o virtuosismo solitário enquanto elemento capaz de balizar o comportamento ético. Contudo esse modo de pensar está intimamente ligado ao estágio de compreensão do conceito de liberdade em que cada povo se encontra.

A virtude se refere melhor ao virtuosismo ético, e a causa de que atualmente não se fale tanto da virtude se radica em que a eticidade não adota já em tal medida a forma de um indivíduo particular. Os franceses são o povo que mais fala de virtude, porque para eles é mais uma questão de indivíduo em sua peculiaridade e em seu modo natural de atuar. Os alemães pelo contrário, mais pensantes, o mesmo conteúdo alcança entre eles a forma da universalidade.¹⁵

A virtude é mais voltada à primeira natureza, não mediada, e por isso mais pobre, pois ela não resulta da atuação dos indivíduos na comunidade ética, ela apenas representa um modo de ser de um único sujeito em sua atuação. Tal modo, não é aprendido por ele, senão que é sua qualidade – não é construção, portanto, não é, ainda,

¹³ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 16.

¹⁴ Cf. *Id.*, p. 232.

¹⁵ *Id.*, p. 233.

ético. Nesse sentido, a ética é algo que deve ser ensinado, e, por esta razão, Hegel entende que a pedagogia é a arte de fazer éticos os homens, considera o homem como natural e lhe mostra o caminho para voltar a nascer, para converter sua primeira natureza em uma natureza espiritual, de tal maneira que o espiritual se converta no hábito. Em Hegel desaparece a contraposição entre a vontade natural e a vontade subjetiva e é superada a resistência do sujeito¹⁶.

O pensamento holístico de Hegel lhe impulsionava a pretender a unificação da legalidade e da moral para que dessa união se pudesse extrair algum sentido, mas não somente isso. Hegel queria, que essa unificação, instaurasse um processo de constante atualização dos conceitos da moral, do direito e da liberdade. Por isso, sua preocupação com os conceitos de moralidade que não levassem em conta a realidade, enquanto oposição. A idéia de liberdade somente poderia revigorar-se através de um processo capaz de captar e superar as constantes contradições postas pelos conflitos que se estabelecem no convívio social, na medida em que este convívio pressupõe – e também necessita – uma acomodação dos partícipes no que tange ao espaço de liberdade de cada um.

Os aparecimentos daqueles conflitos se devem ao fato de que a pessoa – embora sua vantagem em termos conceituais com relação ao sujeito, na medida em que é um “para além” do sujeito – ainda carrega um caráter precário da idéia de liberdade. Ela ainda representa uma individuação que tem apenas sua vontade individual como motor, de modo que sua marca principal é a sua plena identificação consigo mesma, enquanto identidade abstrata. Este era, no entender de Hegel, o elemento que apontava uma deficiência na ética kantiana. Desde a perspectiva kantiana, a subjetividade ascende

¹⁶ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 233.

à universalidade na reflexão sobre si, mas justamente por isso tem que pagar o preço de que sua determinação do universal não permite desde si mesma nenhuma concretização do conteúdo, nenhuma relação com o particular, permanecendo assim em sua abstração.¹⁷

Esta universalização conquistada por meio de uma expansão do eu – como eu transcendental, que pretende abarcar o todo do fenômeno – provoca um distanciamento tal que impossibilita qualquer identificação com um outro, imerso no desenrolar do mundo. Enquanto permanece no âmbito desta identidade abstrata, a moral kantiana somente pode afirmar a autonomia por meio de uma forte acentuação do “dever-ser”. Hegel afirmava que tal postura levou a uma crença de que a subjetividade – mesmo que abstrata ou, talvez ainda, exatamente por ser abstrata – pode determinar os critérios a que o mundo deve submeter-se. Em sua crítica, o filósofo destaca que, na história, estes elementos se concretizaram na forma do terror, especialmente explicitado na Revolução Francesa. Sendo assim, em seu entender, uma moral normativa não poderia precaver-se com relação ao passo para o absolutismo, pois não encontraria nenhuma oposição às suas pretensões, uma vez que somente teria frente a si a completa correspondência consigo mesma.

Hegel reconhece que a autonomia da subjetividade, que aparece na filosofia de Kant, tem um valor inestimável para a construção de uma ética. Tal liberdade possibilita ao indivíduo ser o senhor das suas atitudes, das suas escolhas – elemento fundamental para a organização social. Somente a partir do reconhecimento desta capacidade, de dar a lei a si mesmo, é que podemos pensar em responsabilidade e principalmente em responsabilização. O direito é um reflexo do reconhecimento de que o indivíduo possui tal qualidade, de maneira que o conceito de pessoa em Hegel encontra um correlato no

¹⁷ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 21.

direito positivo: o sujeito do direito. Contudo, essa correlação entre os dois conceitos não é o bastante para o autor, pois o que ele quer, em verdade, é mostrar que estes conceitos devem ser unificados. Pessoa é uma subjetividade que sabe de si como autônoma, mas que também se sabe atuando no contexto social, que é permeado por um direito o qual é resultado da atuação de si mesmo frente a outros: o direito positivo.

É nesse sentido que Hegel observa que liberdade não é um “fazer-o-que-quiser”, evidenciando a necessidade de uma mediação, a fim de que, por meio desse processo, aquela precária noção de liberdade possa erguer-se do seu aspecto meramente subjetivo. Hegel expressa claramente a necessidade da superação desta concepção precária de liberdade quando diz:

A representação mais comum que se tem da liberdade é o livre-arbítrio, termo médio entre a reflexão e a vontade meramente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em e por si¹⁸.

Considerar o que tão somente pode ser entendido como livre-arbítrio como uma representação da liberdade é deixar de reconhecer que este livre-arbítrio é somente um dos momentos da manifestação da vontade. O seu sentido ocorre em um âmbito entre a condição de instinto e de vontade em si. O livre-arbítrio é vontade enquanto contradição e, sendo seu conteúdo exterior a ele – conteúdo dado, não sendo este resultado de autodeterminação –, o livre-arbítrio, como liberdade, não passa de uma ilusão. Essa contradição se manifesta na dialética dos instintos e tendências, quando eles se destroem mutuamente. A forma de agir do livre-arbítrio é a de realizar um cálculo, enquanto imerso na sua contingência, com a finalidade de decidir qual instinto será satisfeito. No agir do livre-arbítrio, a tendência aparecerá como aquele peso que desequilibrará a decisão em favor de um ou de outro instinto. Nessa apreciação dos instintos, se

¹⁸ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 80.

evidencia uma dicotomia entre “homem naturalmente bom” e “homem naturalmente mau”.

Na primeira, a imanência e a positividade das determinações da vontade imediata – naturalmente boas – emprestam seu caráter ao homem. Na segunda caracterização do homem, porém, as determinações da vontade imediata, enquanto opostas à liberdade, merecem ser consideradas más, caracterizando o homem como naturalmente mau. Dessa maneira, o livre-arbítrio, exercendo a apreciação dos instintos, aparece como elemento decisivo na caracterização desse homem. A atuação do livre-arbítrio promove a purificação dos instintos, que pode ser entendida como o fato de tirá-los da sua forma de determinismo natural imediato (subjetividade, contingência) possibilitando o alcance da sua essência. Somente após tal ação da razão sobre os instintos, eles poderão ser apreendidos pelo conceito, de maneira que possam compor um sistema racional das determinações da vontade.

O elemento decisivo nesse movimento, e também decisivo na filosofia hegeliana, é a racionalidade. Hegel tinha em mente que a função primeira do direito era captar os resultados da atuação racional a fim de desenhar um panorama da ação da vontade humana na forma de um sistema. A racionalidade é essencial nesse projeto, porque é por meio dela que o livre-arbítrio poderá ser elevado, suprassumido, de forma que o indivíduo possa libertar-se das determinações da natureza, trazendo à luz as determinações da vontade.

A reflexão referida aos instintos, na medida em que os representa, os calcula e compara entre si, com seus meios e suas conseqüências, e com uma totalidade de satisfação – a felicidade –, dá a esta matéria uma *universalidade* formal e à purifica de seu modo exterior e de sua crueza e

barbárie. Esta produção da universalidade do pensamento é o valor absoluto da *cultura*.¹⁹

Todo este movimento do livre-arbítrio terá como síntese a reflexão. A reflexão, então, elevará o livre-arbítrio do aspecto instintivo, imediato, à apreensão da noção de dever. A compreensão do dever como resultado da síntese da atuação do livre-arbítrio confirma que, como afirma Luft, para Hegel, liberdade significa autodeterminação²⁰, quer dizer um determinar-se que independe de qualquer outro que não seja a si próprio.²¹

Este dar a si as suas determinações, que tem início na reflexão, mostra por que a vontade livre não pode ser conduzida pela sensibilidade. Na sensibilidade (instintos), só pode haver uma vontade finita, pois esta não assumiu a forma da racionalidade. Mas o que se escolhe pela decisão – na reflexão – não liberta a vontade de seu caráter finito (determinado); a indecisão, ou abstração, aparece como um outro momento também unilateral. O fato de termos uma vontade inquieta – tão logo se sacia, busca outra coisa – pode, em um primeiro momento, parecer um argumento plausível para sustentar a negação da finitude da vontade. Esta inquietude, porém, não significa que a vontade é infinita, significa apenas que ela é finita em cada um destes momentos de busca.

¹⁹ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 84.

²⁰ Kant entendia a Liberdade como a capacidade do ser humano autodeterminar-se, quer dizer, a capacidade de ser causa de si mesmo: autoprágua. Neste sentido a liberdade não poderia estar sujeita às determinações do mundo fenomênico – espaço e tempo – ou seja, a liberdade não poderia ser captada ela mesma e somente se apresentaria para nós por meio de seus efeitos como fenômenos. Assim sendo, a conciliação promovida por Kant entre a liberdade humana e a natureza mantém uma separação clara entre estes dois universos: do númeno e do fenômeno. Para Hegel, todavia, o conceito de autodeterminação está ligado a um conceito de liberdade real, a uma imbricação entre liberdade e necessidade. Liberdade real é um conceito que não deixa nada fora de si, ou ainda, é um conceito que abarca o todo. Não é liberdade da parte (ser humano), mas liberdade do todo (do Absoluto). Liberdade, segundo Hegel, é a capacidade de autodeterminar-se, mas não em oposição as “leis da natureza”, e sim, como a capacidade de compreender a ordem cósmica e adequar-se “livremente” a elas. Assim Hegel acredita estar conciliando (em união) a liberdade humana e a natureza.

²¹ Cf. LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao Sistema de Hegel*.

Segundo Hegel: “A vontade que ainda só em si é vontade livre é a vontade imediata ou natural”.

A única possibilidade de a vontade libertar-se de seu aspecto finito é desvincular-se daquilo que ela quer irrefletidamente para emergir como vontade em si e para si. Esse movimento somente será possível por meio da reflexão. De outra forma, sem a racionalidade, não se pode apreender o que há de objetivo nos instintos. Sem a objetivação da vontade, a liberdade só pode ser compreendida em seu em si, entendida apenas como uma possibilidade. A vontade só é verdadeiramente livre quando é em si e para si, ou seja, o seu objeto é ela mesma. Não sendo assim, será a vontade finita, pois estando seu objeto fora de si, sua realização será sua destruição.

Esse é o aspecto marcante, e de certa forma decisivo, para aceitarmos a possibilidade de uma liberdade frente às diversas oposições a que o indivíduo está sujeito. O contexto social, embora ponha o indivíduo frente a uma infinidade de oposições, aparece como condição de possibilidade para a realização do indivíduo e de sua liberdade, e não como mero obstáculo.²² É nele que a liberdade poderá sair do seu aspecto meramente abstrato, é no contexto social que a liberdade poderá concretizar-se. A partir desses elementos, reconhecemos, de maneira mais clara porque a liberdade enquanto somente subjetiva é apontada por Hegel como uma liberdade vazia. Os conteúdos que possibilitam o enriquecimento do conceito só poderão aparecer em um contexto pleno de contradições a serem superadas. A liberdade do vazio é tal que somente espelha a possibilidade de a vontade abstrair-se de toda a determinação a ela imposta, ou por ela produzida, dessa maneira, fuja de todo o conteúdo. Esta forma de

²² O sentido em que é utilizado o termo “obstáculo” é o de uma barreira intransponível, e não o sentido que pode ser entendido, em Hegel, de oposições que devem ser conservadas e superadas.

liberdade acabará por desembocar em uma hipertrofia da vontade singular que já apareceu na história como fanatismo político e religioso.

Hegel entende que não há possibilidade de o indivíduo realizar-se fora desse contexto. O sujeito somente pode considerar-se livre na medida em que sua liberdade é chancelada no contexto social. Na crítica de Hegel ao formalismo kantiano aparece claramente essa posição:

É sem dúvida essencial por em evidência que a autodeterminação da vontade é a raiz do dever. Por seu intermédio o conhecimento da vontade ganhou na filosofia *kantiana* pela primeira vez um fundamento e um ponto de partida firmes com o pensamento da autonomia infinita. Mas, na mesma medida, o permanecer em um mero ponto de vista moral sem passar ao conceito da eticidade, converte aquele mérito em um *vazio formalismo* e a ciência moral em uma retórica acerca do *dever pelo dever mesmo*²³.

A construção hegeliana pretende, como já foi dito anteriormente, mostrar cada movimento nos diferentes âmbitos – na moralidade e na eticidade – tendo por finalidade a comprovação de que esses momentos estão relacionados de forma que um depende do outro. Hegel parte da explicitação dos primeiros passos da subjetividade, nos apresentando seu desenvolvimento até atingir uma autocompreensão capaz de instanciar sua caminhada na eticidade. Em seus primeiros movimentos, a subjetividade reconhece a si mesma como livre, pois essa liberdade se manifesta como uma consequência da descoberta de sua autodeterminação. Ainda no interior da subjetividade, esta consciência de si passa a voltar-se para o mundo que, agora captado como um objeto a mercê de um sujeito, sofre uma subjetivação que se traduz na forma de uma abstração.

²³ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 198.

Nessa construção idealizada, uma vez que ainda presa a uma esfera interior, portanto, sem uma ancoragem fora do sujeito, a subjetividade foi compreendida por Kant como em uma posição vantajosa. Kant entendia que, nessa posição distanciada, a subjetividade poderia legislar – no sentido de dar a si mesma as leis morais – sem nenhuma influência danosa da contingência do mundo. Hegel não discorda desse fato apontado por Kant, todavia o mundo captado dessa maneira, bem como as leis que emanam dessa compreensão, estarão sempre maculados por uma marca subjetiva que termina por contaminar toda a tentativa de universalização. Por maior esforço que o sujeito faça, jamais poderá sair de dentro de si e atingir uma perspectiva universal. Tal pretensão impulsiona a uma absolutização da razão, a partir da qual a subjetividade extrai a noção de “dever-ser”.

Na crítica de Hegel ao formalismo kantiano, o autor aponta este déficit – a falta de conteúdo – como a principal causa da impossibilidade de o Imperativo Categórico prescrever alguma atitude moral. Hegel aponta que se Kant abstraiu totalmente o conteúdo empírico, na tentativa de encontrar um princípio supremo da moral, acabou por transformar o Imperativo Categórico em uma regra incapaz de acrescentar algo de novo, se configurando, portanto, em uma tautologia²⁴. Assim conclui-se que: se o Imperativo Categórico é uma tautologia, então é supérfluo legislar. Hegel faz esta crítica a Kant dizendo:

A doutrina ética do dever tal como é objetivamente, não deve ser reduzida ao vazio princípio da subjetividade

²⁴ No que tange o formalismo, o elemento central da crítica de Hegel a Kant é sua afirmação de que em Kant a forma assimila a máxima da determinidade repetindo aquilo que já estava dito na determinidade mesma, quer dizer, a máxima elevada ao Imperativo Categórico, por si só, nada traz de novo, a não ser que seja pressuposto algo fora da máxima com a finalidade de comparar ou colher conseqüências. Nas palavras de Hegel: “Mas a matéria da máxima sendo o que é, uma determinidade ou uma singularidade; e a universalidade que lhe dá acolhida na forma, constitui também uma unidade analítica a secas; mas si se expressa em uma proposição pura a unidade que se lhe confere como o que é, então a proposição ou bem é analítica ou constitui uma tautologia”. (HEGEL, *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural*, p. 34)

moral, na qual não se determina em realidade nada, senão que está contida no desenvolvimento sistemático do âmbito da necessidade ética (...)²⁵.

Hegel aponta o fato de que cada vez que, em Kant, eu faço um teste formal de universalização, eu já estou pressupondo um conteúdo moral, portanto, não acrescento nada de novo à moral. Se não há conteúdo, não há, igualmente, nenhuma determinação. Isto posto, tem-se que não poderá haver nenhum tipo de limite para uma razão que, encerrada em si mesma, poderá prescrever quaisquer regras de conduta, pois uma vez que se nada está determinado não pode haver contradições. Por esse motivo, Kant, partindo do Imperativo Categórico, afirma tacitamente que não podemos mentir, porque o conceito de dever é incondicional. O que está em jogo aqui, de maneira subliminar, é que não são levadas em consideração as condições que compõem o cenário no qual estou inserido quando tomo esta decisão: de não mentir. Mesmo reconhecendo esta autonomia como uma conquista do seu princípio do dever pelo dever, Hegel o critica, porque Kant, permanecendo ainda na moral subjetiva, não pôde encontrar as determinações objetivas da vontade.

Em Hegel, no âmbito da moralidade, ou moralidade subjetiva²⁶, o indivíduo está ainda somente sob o princípio de autonomia da vontade racional, portanto, a sua vontade, mesmo que alcance a forma da objetividade, conservará sempre, e somente, a subjetividade. Nesse âmbito, só poderemos indagar pela “autodeterminação da vontade” ou pelos propósitos e intenções que movem o indivíduo. A moralidade – “vontade subjetiva”, firmada em seu caráter meramente individual – é desprovida de bem, pois ainda não atingiu a verdade do conceito. É a partir da dialética do bem e do mal que o

²⁵ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, pág 229.

²⁶ Na Obra *Principios de la Filosofía del Derecho*, encontraremos “moralidade subjetiva” para moralidade e “moralidade objetiva” para eticidade.

sujeito poderá sair de uma pura abstração para a realidade de um conteúdo que se estabelece nessa contradição. Hegel diz:

Essa pura certeza de si mesmo, que se coloca em seu ápice, aparece nas duas formas que passam imediatamente uma para a outra: forma da *consciência moral* e a do *mal*. A primeira é a vontade do *bem*, a qual, no entanto, nessa subjetividade pura é o *não-objetivo*, o não-universal, o indizível; é sobre ela que o sujeito *se* sabe decidindo em sua *singularidade*. Mas o *mal* é esse mesmo saber de sua singularidade como o que decide, na medida em que não fica nessa abstração, porém se dá, em contraste com o bem, o conteúdo de um interesse subjetivo²⁷.

Em Hegel, “(...) o ético tem um conteúdo fixo que é por si necessário e uma existência que se eleva por cima da opinião subjetiva e do capricho: as instituições e leis existentes em e por si”²⁸. A partir dessa concepção do que é ético, compreendemos que necessidade para Hegel tem o sentido de que algo tem que ser feito, pois é racional fazê-lo. Segundo essa linha, as conseqüências entram na substancialidade ética, se constituindo como uma atualização da idéia de liberdade, possibilitando uma mudança.

Para encontrar as determinações da vontade, que Hegel apontava como inexistentes na moral kantiana, ele mostrou que era preciso oferecer alguma resistência a tal movimento da subjetividade, e esta necessidade desembocou na inclusão de um outro elemento que pudesse constituir-se como o seu contrário: o contexto social. Daí a afirmação de Hegel de que tal contexto é o elemento que faltou na ética kantiana. O autor inclui a realidade em sua reflexão sobre a ética, mas não uma simples realidade dada, como objeto que recebe a lei de uma subjetividade, pois, dessa maneira, não teria ido muito além do pensamento de Kant. A realidade de que fala Hegel tem em si mesma seu caráter normativo: é realidade como auto-realização e, enquanto tal, é processo que

²⁷ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, § 511, p. 294.

²⁸ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, pág 227.

compreende a si mesmo, podendo então se configurar como uma oposição à subjetividade, mas que também é parte do conceito de liberdade.

Portanto, a realidade – ou ainda, o contexto social – não tem somente a função de limitar a atuação de uma subjetividade, mas aqui se oferece como campo de possibilidades para a efetivação do conceito de liberdade: o lugar onde a identidade concreta do bem e da vontade subjetiva encontram sua verdade. Este é o passo para a compreensão do conceito de liberdade, uma vez que ela é “auto-realização em um sentido eminente, na medida em que recolhe em grau máximo o caráter próprio do real”²⁹. Hegel faz a crítica à moral do dever pelo dever em Kant introduzindo o conceito de eticidade. O termo Eticidade significa o mesmo que dizer: que a minha vontade como conceito se torne lei. A moralidade está conservada e guardada na eticidade. Segundo o autor:

A eticidade é a idéia da liberdade como bem vivo que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio de seu atuar, sua efetividade; atuar que tem no ser ético seu fundamento em e por si e seu fim motor.³⁰

A eticidade, ou “moralidade objetiva”, como um dos momentos de desdobramento da idéia da vontade, é o ápice da *Filosofia do Direito*. É o próprio desdobramento objetivo da liberdade enquanto princípio organizador da *Filosofia do Direito* e, por essa razão, a possibilidade de sairmos do nível meramente abstrato da moral. Nas palavras de Hegel, “a *eticidade* é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos”³¹. Nesse sentido, então, firma-se o fato de que o âmbito da eticidade é o horizonte no qual se dá o processo de

²⁹ *Id*, p 22.

³⁰ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 227.

³¹ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, § 513, p. 295.

mediação das vontades particulares, e também é seu resultado; é o âmbito do necessário; é o âmbito do substancial. Aqui, o indivíduo aparece como singularidade que tenderá ao universal concreto maximamente desenvolvido como compreensão do espírito. As vontades dos indivíduos, como vontades racionais e efetivas, tenderão a identificar-se com a vontade do espírito de um povo.

No conceito de eticidade, a família aparece como o âmbito da relação ética imediata. O Estado, neste contexto, representa a substancialidade ética. Assim, a Sociedade Civil entrara como um momento antitético no qual acontecem as contradições, estando entre estes dois âmbitos. O Estado é o lugar da administração dos conflitos gerados na sociedade civil. Por isso, família e as corporações são as bases éticas do Estado. Da Sociedade Civil e da família também podemos dizer que se constituem em um aparecer do Estado. Por isso na sociedade civil podem aparecer elementos que representam a atuação do Estado. A sociedade civil tem como objetivo provocar a mediação por meio da promoção de um ambiente de conflito (de contradições), a fim de que se realize a substancialidade ética. Mesmo na sociedade civil, o indivíduo se associa para obter “fins particulares”. Nesse sentido, a Sociedade Civil se constitui como o campo de batalha do interesse privado de todos contra todos.

Esta batalha é o confronto entre pessoas definidas por Hegel como “pessoa concreta”. A pessoa concreta – que tem autonomia jurídica, vontade arbitrária e natural – é o primeiro fundamento da sociedade civil. Isto porque sua necessidade de satisfação individual, o seu próprio bem-estar, está ligada ao bem-estar dos outros, bem como o de todos. Assim, pela necessidade de satisfação que só se dará por meio de outros – na medida em que trabalha para se satisfazer e, neste trabalhar, entra em contato com

outros – a pessoa concreta é conduzida a uma universalidade. Embora em uma relação paradoxal – pois a pessoa concreta está em relação com outros indivíduos análogos a si (portanto, outros que são “mesmos” enquanto indivíduos) – a pessoa concreta, imersa nesse jogo de relações, nessa cadeia de afinidades, promove aquilo que é mais caro para Hegel: a forma da universalidade. O ético, enquanto na particularização, está perdido em seus extremos, é pura contingência. Na mediação serão postos seus limites, e a multiplicidade, característica que marca de maneira profunda este estágio, dará lugar à totalidade.

Contudo esta reunificação não poderá ocorrer no interior da sociedade civil – pois nesta devem permanecer as contradições como possibilidade de contínuo movimento em direção a um conceito mais elevado de liberdade – e sim em uma instância superior: no Estado. Em oposição às vontades particulares – ou fins particulares – que ainda aparecem na sociedade civil, no Estado aparecerão apenas “fins universais” tais como: direito à vida e direito à propriedade.

2 O CONCEITO DE LIBERDADE COMO PRINCÍPIO NORTEADOR DA FILOSOFIA DO DIREITO

O terreno do direito é o *espiritual*; seu lugar mais preciso e seu ponto de partida é a *vontade*, que é livre, de modo tal que a liberdade constitui sua substância e determinação, e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se produz a partir de si mesmo como uma segunda natureza.³²

Não fosse a densidade deste parágrafo em termos de conteúdo – no sentido de que pressupõe uma compreensão de vários conceitos contidos na filosofia de Hegel – a citação anterior poderia nos satisfazer, plenamente, como uma forma definitiva de explicação, não só do que é a liberdade, mas também como um panorama de como é o desenrolar da vida do homem em sociedade. Contudo, para compreender a riqueza dessa fala de Hegel, é necessário um estudo cuidadoso dos vários elementos que compõem o conjunto bem articulado que forma este parágrafo. Começaremos pelo elemento que o próprio Hegel indicou como o começo, ou seja, a vontade livre.

O fato de todos os seres racionais serem livres, porque podem agir de acordo com a razão, já confere ao sujeito uma liberdade inata, mas não a verdadeira liberdade.

³² HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 65.

Nas tentativas anteriores³³ de “comprovar” a liberdade como um fato da razão, houve uma supervalorização da atuação passional da subjetividade que, enquanto movida pelas “sensações e fenômenos da consciência comum”³⁴ oferecia-se como fundamento para a afirmação de que esta era a verdadeira forma da liberdade. Para o autor, tal liberdade inata está ainda marcada somente pela subjetividade encerrada em sua interioridade. A subjetividade, ainda em sua unilateralidade, possui uma liberdade que não pode ser caracterizada por outra coisa senão pelo que ela quer, tendo como consequência sua prisão ou sua definição possível, unicamente por uma matéria que não pertence à sua essência.

Tomar o modo como a subjetividade conhece o mundo enquanto ponto de partida para a compreensão da liberdade, já põe de início a dificuldade de superar tais limites, uma vez que este atuar do sujeito já pressupõe uma ação livre que pode, facilmente, ser confundida com aquilo que queremos sustentar: uma liberdade verdadeira. De outra maneira, uma subjetividade que atua no mundo já pressupõe uma liberdade de ação, mas, ainda assim, disto não podemos tirar nenhuma forma de compreensão mais elevada do significado dessa atuação. Este significado é o que parece estar subentendido quando nos arvoramos a tentar explicar o que é a liberdade em si. Nesse sentido Hegel, adverte que antes, de nos voltarmos para um atuar da subjetividade – com a finalidade de mostrar sua “liberdade” de ação – devemos procurar compreender o que esta ação é. No conceito de *espírito*, Hegel nos dá uma pista dizendo que:

³³ Segundo Kant a razão teoria somente pode agir sobre os elementos oferecidos pelos órgãos dos sentidos, quer dizer, restringe-se ao âmbito da experiência. A consequência é que liberdade e Deus, por exemplo, não podem ser objeto do conhecimento. Todavia Kant alicerça a sua concepção moral na autonomia da vontade, como capacidade de dar a lei a si mesma sem estar sujeita as leis da natureza. Esta capacidade é *a priori* e se apresenta para o sujeito como um fato da razão. Kant parte do pressuposto de que somos livres e a partir deste elemento desenvolve sua teoria moral.

³⁴ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 66.

(...) *espírito* antes de tudo é *inteligência* e as determinações pelas quais passa seu desenvolvimento – desde o sentimento, através da *representação*, até o pensamento – constituem o caminho para produzir-se como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático, é a verdade próxima da inteligência.³⁵

O *défict* de uma abordagem que pretenda apanhar esta ação como prova da liberdade, além de um aspecto de má circularidade – pois já toma de início aquilo que quer provar no fim: a liberdade da ação subjetiva como a “liberdade” –, se constitui em não perceber a necessidade de compreender, nesse primeiro passo, o que é esta vontade que impulsiona a subjetividade que conhece. Para Hegel, a vontade não é possibilitada por uma liberdade dada como fática, senão que a vontade é a própria expressão da liberdade. Dizer a possibilidade de uma vontade que não é livre, ou, por outra, pensar um obstáculo à vontade, de alguma maneira prendendo-a, é pronunciar uma afirmação totalmente carente de sentido. Liberdade não é um predicado contingente da vontade, assim como o peso, analogamente, não é um predicado contingente da matéria. Para Hegel, assim como a matéria é o peso mesmo – não sendo possível dizer uma matéria sem peso – a vontade é a liberdade mesma.

Contudo esta liberdade como expressão da vontade é apenas um primeiro momento do conceito, pois, como vimos anteriormente, nesse estágio, esta liberdade não pode acrescentar nada de novo para a subjetividade – ela é apenas a expressão de uma vontade individual, marcada pelo egoísmo.³⁶ Cabe ainda frisar que este é o ponto

³⁵ *Id.*, p. 66.

³⁶ Na *Filosofia do Direito*, Hegel esclarece que é na substancialidade ética que os indivíduos são reconhecidos. Pela ação da razão, estes indivíduos, que são captados ainda como fenômenos particulares, são confrontados e elevados à vontade universal. Este movimento possibilita a identificação entre direitos e deveres, uma vez que este processo permite ao sujeito confrontar a prescrição abstrata e universal do eu com a existência particular do fenômeno. Em Kant, enquanto em seu idealismo subjetivo, não há como captar estes elementos do exterior. Para Kant eles sempre significarão o resultado da atuação solitária do indivíduo, e nesta situação permanecerão. Nesse sentido, a lei somente poderá ser do sujeito para o sujeito, ela não poderá ser uma construção coletiva, para a coletividade.

de maior tensão na crítica de Hegel a Kant. Este é o problema que a teoria hegeliana pretendeu superar, pois este egoísmo levado às últimas conseqüências se mostrou um elemento muito mais destruidor do que promotor da liberdade. Este egoísmo, quando encontrou um aparato bélico que lhe deu sustentação, promoveu – e ainda promove – as maiores tragédias que a humanidade pôde produzir. É por esta razão que Hegel é tão enfático, quanto eloqüente, ao afirmar a necessidade de uma oposição a esta vontade ilimitada da subjetividade. Por esta razão mesma, que a tarefa de encontrar tal oposição deveria começar por uma compreensão de como a subjetividade, impulsionada pela vontade, volta-se para o mundo exterior.

Tomando a subjetividade que deseja conhecer o mundo à sua volta, e sabendo que esta vontade é a própria expressão da liberdade que se volta para um exterior, o próximo passo é buscar compreender o processo pelo qual a subjetividade faz esse contato. Hegel começa por mostrar uma conexão entre pensamento e vontade partindo da afirmação de que a diferença do homem para o animal se evidencia, exatamente, porque neste último não existe algo que o autor julga indissociável: o querer. Portanto, pensamento e vontade são aspectos de uma mesma ação da subjetividade que, na verdade, apontam para modos diferenciados de agir. A vontade é um modo de ser do pensamento, ela é o pensamento como existência. Quando se diz “pensamento”, queremos nos referir a um tipo de ação teórica da subjetividade; quando falamos em “vontade”, estamos nos referindo ao aspecto prático dessa atuação.

No comportamento teórico, a subjetividade capta o objeto do mundo exterior, mas não como uma simples afecção dos sentidos. Este captar significa tirar desse objeto toda a presença da sensibilidade, pois, nesse processo, a subjetividade faz um

movimento de universalização. Para Hegel, pensar significa universalizar: o processo de pensamento é um processo de universalização – “tornar algo universal quer dizer pensá-lo”. Dessa feita, pensar um objeto é captá-lo em sua forma sensível e convertê-lo em algo essencial. Este processo de transformação do objeto torna-o totalmente imerso na subjetividade, de modo que esse objeto não só é o resultado da atuação de um sujeito que pensa, mas também agora é a própria expressão deste.

Do mesmo modo como Adão disse a Eva “és carne de minha carne e osso de meus ossos”, assim diz o espírito “és espírito de meu espírito” e o estranhamento desaparece.³⁷

No comportamento prático, a subjetividade parte do pensamento pondo uma diferença, a fim de determinar-se como um eu. Aquela completa ligação que apontamos no pensamento – no agir teórico – agora é posta como uma diferença. Uma vez captado pela subjetividade na forma do pensamento, o objeto só poderá significar uma produção particular, delineada pela individualidade, de maneira que, ainda que essa subjetividade procure sair de si para um mundo exterior, continuará produzindo a si mesma.

Mas qual a relação entre o agir *teórico* e o *prático*? Para o autor, o agir teórico está essencialmente incluído no prático, pois “não se pode ter vontade sem inteligência”³⁸. O comportamento prático pressupõe o teórico uma vez que este está primeiramente determinado por algo interno, pois quando quero algo, este algo já é para mim internamente. Por essa razão, não podemos pensar um obstáculo para a vontade, porque suas determinações são internas, são produções da própria subjetividade em seu princípio de universalização. Assim, tem-se que a vontade determina a si mesma, pois, quando “quero”, este querer já é uma ação sobre um objeto posto por mim mesmo. Aqui

³⁷ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 67.

³⁸ *Id.*, p. 68.

se evidencia uma posição privilegiada para compreendermos um outro aspecto da crítica de Hegel a Kant.

Em sua construção, Kant propõe uma diferença entre querer e pensar que permite a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. A partir dela, Kant pode afirmar que nos deveres imperfeitos – diferentemente dos perfeitos – não posso querer, mas posso pensar atos não-éticos. Tomando essa distinção como um pressuposto, Kant pode afirmar que “temos que *poder querer* que uma máxima se torne uma lei universal”³⁹. Nesta afirmação, está implicada não só a diferença em questão – entre querer e pensar – mas a questão da contradição. A contradição aparece como elemento que sustentará o argumento kantiano de que existem ações que sequer podem ser pensadas – sem contradição – e que também, em grau maior, não poderiam ser desejadas.

Kant se refere ao conceito de contradição quando ele aplica o Imperativo Categórico em suas diferentes formulações – na *Metafísica dos Costumes*. Moralidade, para Kant é, portanto, querer que certo princípio seja objetivamente uma lei universal, mas não subjetivamente. O princípio não pode ser subjetivo, porque haveria a possibilidade de, por meio deste, abrir-se uma exceção. A contradição na imoralidade, inferida por Kant, se constitui exatamente no choque entre objetividade e subjetividade, princípio supremo e desejo pessoal. A contradição se dá entre o pensamento – que representa a lei – e o querer – representado pela subjetividade, pela inclinação.

É nesse sentido que Hegel alerta para o fato de que, quando tomo a subjetividade como única executora da busca de um princípio supremo da moral, esse princípio estará

³⁹ Cf. KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 33.

fadado, desde sempre, a ser o reflexo da produção particular elevada arbitrariamente a uma universalidade ainda delineada pelas determinações de um sujeito que age. Dessa forma, ainda que se pudesse postular uma separação entre querer e pensar, como afirma Kant, ainda assim esses elementos teriam como origem uma mesma subjetividade que atua e, dessa maneira, não poderia existir nenhuma contradição capaz de produzir algo que já não estivesse posto no sujeito. Quanto à outra questão – uma separação entre querer e pensar – Hegel não pôde ser mais direto:

Aqueles que consideram o pensamento como uma *faculdade* particular e peculiar, separada da vontade – por sua vez também uma *faculdade* peculiar – e sustentam que o pensar é desvantajoso para a vontade, especialmente para a boa vontade, mostram com isso, desde o princípio, que desconhecem totalmente a natureza da vontade.⁴⁰

O movimento de universalização tomado como processo isolado, quer dizer, sem levar em conta o aspecto prático da atuação do sujeito (como vontade), permanece em seu puro abstrair, se mantendo em sua pura indeterminação. Dessa maneira, segundo Hegel, não há possibilidade para a vontade efetivar-se, pois o indeterminado não oferece nada a que a vontade possa desejar. Quando quero, “não somente quero senão que quero algo”⁴¹. Assim o autor afirma a necessidade de essa vontade particularizar-se em algo que deseja, apontando que uma vontade efetiva somente pode ser aquela que anseia algum conteúdo que já está posto na teia de relações à qual o indivíduo pertence. Uma vontade, entendida somente como a que deseja uma abstração carente de qualquer determinação, jamais poderá explicitar-se, porque totalmente desprovida de conteúdo. Dessa forma, está condenada a permanecer apenas em sua unilateralidade. Hegel não pretendeu negar a capacidade do sujeito de dar a si mesmo suas próprias determinações – e aqui claramente concorda com Kant –, todavia é exatamente por esse aspecto que o

⁴⁰ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 69.

⁴¹ *Id.*, p. 72.

autor viu na subjetividade um modo de ser extremamente perigoso. Este perigo provém do caráter próprio da vontade negativa, que pode traduzir-se apenas como destruição, pois aquele que, ainda encerrado em si mesmo, pensa estar promovendo o bem, pode, por essa mesma razão, causar um mal irreparável.

Enquanto em sua positivação, essa vontade, por seu caráter negativo, acaba voltando-se para si mesma como obstáculo, desejando por fim sua própria destruição, enquanto sua essência. De outro modo, ao pôr uma regra como fruto de sua criação, torna-se alvo de si mesma – uma vez que é da sua natureza voltar-se para toda e qualquer regra de forma destrutiva –, pois seu conceito de liberdade não permite sujeição a regra alguma. O caráter prático, que Hegel quer produzir em seu sistema, deriva desta necessidade de retirar esse sujeito do solipsismo moral, porque, tendo que expor em uma comunidade aqueles elementos produzidos em seu interior, poderá comprovar sua eficácia – ou ter que reformulá-los.

A vontade capaz de superar essa fronteira da subjetividade deverá contemplar tanto o aspecto universal quanto o particular, em uma imbricação tal que o conjunto de sua atuação se elevará como autoconsciência. Em um primeiro momento – marcada pela abstração e unilateralidade - a vontade é o eu em pura atividade, universalidade consigo mesma, mas enquanto nessa atividade se determina, findando por determinar-se em um outro, deixando assim sua condição universal. No segundo momento, parte de sua limitação como outro – o particular – não deixando de ser em si mesma, permanecendo ainda como universal. Em seu modo universal, a vontade desenvolve sua capacidade de abstrair toda a determinação; em seu modo particular, a vontade se sabe como um fim, como um conteúdo e objeto determinados. Tanto o momento universal quanto o

particular são abstrações, pois o concreto e verdadeiro é a universalidade à qual se opõe o particular, com o qual pode concordar por intermédio de sua reflexão em si. Assim, a autoconsciência é uma individualidade que superou aquela outra particularidade, entendida apenas como representação ou fenômeno, pois não é individualidade como pura imediatez, mas uma autoconsciência que é segundo o conceito.

Como resultado desses dois momentos da vontade, tem-se que ela agora está determinada na forma como também no conteúdo. Como forma, porque se reconhece como finalidade, enquanto realização de si mesma; como conteúdo, porque as determinações são próprias da vontade, sua particularização refletida em si mesma. Sendo assim, esse modo de ser da vontade promoverá a passagem do conteúdo subjetivo para o objetivo, de maneira que o fim interno e subjetivo – determinado por um querer que representa – é executado pela mediação da atividade que faz a passagem para a objetividade. A vontade em sua imediatez é somente um em si, que tem como correspondência apenas a si mesma, ou seja, segundo seu conceito. Para tornar-se um por si, atingindo um degrau mais elevado, deverá colocar-se como objeto, podendo captar a si mesma enquanto tal.

Enquanto em si, a vontade somente pode compreender-se como livre no sentido mais pobre da idéia de liberdade, ou seja, enquanto atuação que reflete a pura abstração da subjetividade, portanto, indeterminada. Para tornar-se um por si, a vontade necessita descobrir suas determinações e, para tanto, deve pôr-se como objeto de si mesma, para conquistar sua realidade efetiva. A passagem do conteúdo subjetivo para o objetivo tem por finalidade superar aquelas carências, já apontadas neste estudo, que estão ligadas à questão da unilateralidade da subjetividade. Para Hegel, liberdade e vontade são

expressões da unidade entre sujeito e objeto, de maneira que, sem o movimento para a objetividade, a vontade jamais poderia atingir a verdadeira liberdade.

A vontade tem como atividade a superação da contradição entre a subjetividade e a objetividade, pois quer transpor os fins que se encontram presos no interior do sujeito para uma realidade objetiva – todavia mantendo ainda a objetividade consigo mesma. Para Hegel, a possibilidade dessa superação está ligada a uma união da vontade subjetiva e do objeto. De outra maneira, a vontade subjetiva, em sua liberdade, tem como finalidade a sua realização, ou seja, um querer que não tem nenhum obstáculo – infinito. Todavia, sua realização, enquanto sua finalidade, é sua objetivação. Nesse sentido, a vontade, que era meramente subjetiva, se une com o objeto, que era tido somente em seu sentido totalmente apartado do sujeito.

Neste movimento de superação da contradição entre a subjetividade e a objetividade, os fins que eram apenas da subjetividade puderam ser, após esse movimento, compreendidos como fins mesmos da própria objetividade.

Neste desenvolvimento o conceito determina a idéia, num começo *ela mesma abstrata*, como a totalidade de seu sistema, que, enquanto é o substancial, independente da contraposição entre um fim meramente subjetivo e sua realização, é *o mesmo* nas duas formas⁴².

Todo esse esforço tem como finalidade oferecer um sistema que seja uma oposição à concepção formal do direito que, no entender do autor, abraçou aqueles elementos expostos na crítica a Kant. Segundo Hegel, a Doutrina do Direito de Kant determina a vontade de duas maneiras. Na forma *negativa*, a vontade significa a

⁴² HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 90.

limitação da minha liberdade ou arbítrio, de modo tal que possa coexistir com o arbítrio de todos, de acordo com uma lei universal. Já na forma *positiva*, a vontade é definida como a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, panorama que desemboca na conhecida identidade formal e o princípio de contradição. Dessa maneira, o direito ainda aparece somente vinculado a um indivíduo que, ora aparece como negativo, ora como positivo.

Este problema, aliás, segundo Hegel, aparece também em Rousseau, segundo o qual a democracia é a realização pública do interesse individual, sem passar pelo processo de mediações. Tanto Kant quanto Rousseau fazem uma ancoragem no indivíduo particular, e a consequência disso é que o ato racional só poderá aparecer como uma limitação à liberdade, ou seja, não como racional imanente, mas como universal abstrato, portanto, exterior. O que é mais grave aqui é a ausência do pensamento especulativo, pois sem este, aqueles movimentos de captação das contradições e superação das mesmas jamais serão iniciados. Para Hegel, o direito se constitui em uma existência tal que é a existência da vontade livre, somente como resultado deste pôr-se a si mesma, poderá firmar-se como “a liberdade enquanto idéia”⁴³.

Hegel não pensa em uma oposição entre moralidade e eticidade, pois tanto a moralidade quanto a eticidade são determinações que afirmam a existência da liberdade. Não se pode pensar o conflito, que aparecerá na sociedade civil, como a representação de um mal em si, uma vez que ele é apenas um aparecer da contraposição surgida do fato de que estas determinações da liberdade – moralidade e eticidade – estão postas em um mesmo nível. Por outra, este conflito pode ser compreendido até mesmo como um

⁴³ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 91.

bem, porque ele é a evidência de que os princípios da liberdade estão ambos preservados. O conflito se deve ao fato de que o ponto de vista do espírito, enquanto direito, contrapõe-se ao direito de um outro, enquanto indivíduo. No conflito, o direito do outro em oposição ao meu – enquanto me subordina e vice-versa – oferece uma limitação. Assim, o conflito se estabelecerá sempre na contraposição de um direito limitado, que corresponde à particularidade, e um direito ilimitado. Todos os cidadãos representam cada um por sua vez um direito limitado. Somente o espírito do mundo tem um direito ilimitado.

O Estado hegeliano tem a elevação da sua compreensão garantida, pois o espírito é levado às suas determinações, como momentos, conseguindo convertê-las em realidade. Uma doutrina do direito que passe por esses momentos resulta em determinações mais concretas e mais ricas, mas ainda assim – e mesmo por esta razão – mais universais. Essas evoluções da vontade através da qual descobre suas determinações, possibilitando assim uma maior compreensão do conceito de liberdade, são marcadas pela necessidade: elemento que tentaremos compreender no capítulo a seguir.

3 FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DO PRINCÍPIO DA LIBERDADE: a dialética das modalidades

Hegel, em sua lógica modal, parte dos diferentes modos de articulação entre possibilidade e efetividade, tendo como finalidade o desenvolvimento das demais categorias modais: contingência, necessidade relativa e necessidade absoluta. Seu objetivo é demonstrar logicamente as determinações do Absoluto. Segundo o autor, o Absoluto começa em uma pura abstração – uma igualdade consigo mesmo que é puramente formal – e inicia seu percurso para chegar a uma plena determinação como resultado de todo esse movimento. O projeto de Hegel decorre de suas críticas a Leibniz e Espinosa, a partir das quais o autor afirma que o absoluto não pode se resumir a uma identidade abstrata, de maneira que assim ele somente poderia ser tema de uma reflexão exterior. Comentando o pensamento de Hegel, Weber esclarece:

A exposição do absoluto (...) não pode ser feita com uma reflexão externa a ele, pois trata-se de um processo que começa nele e nele termina⁴⁴.

O absoluto deve ser o resultado da relação entre o interior e o exterior que se faz compreender por meio de um movimento dialético de conciliação do interno e do externo. Nesse sentido, não podemos afirmar que o movimento cria esta dicotomia

⁴⁴ WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 20.

interno/externo, mas sim que a dialética se confunde com a própria forma de manifestação do Absoluto que, em verdade, é existência mesma como um pôr-se (aparecer) da essência. Luft afirma ainda que: “(...) a dialética do interno e do externo explicita a necessária vinculação de ambos, e se apresenta como a verdade da Doutrina da Essência: é a essência que aparece, se põe na existência, o interno se faz externo”⁴⁵. É este o fio condutor da lógica das modalidades⁴⁶: os modos do absoluto exteriorizar-se, tornar-se efetivo, ou seja, sair de uma mera elaboração formal para uma existência efetiva. É este o pano de fundo para a afirmação de que a dialética do interno e do externo é a necessidade de um se transmutar em outro. O interno representa um momento em que o Absoluto ainda não se fez existência. Contudo, este exteriorizar-se não significa perder-se na multiplicidade dos seres contingentes, quer dizer, um Absoluto disperso em uma multiplicidade que em nenhum sentido pudesse ser reagrupada na forma de uma identidade única, não poderia mais ser dita como a manifestação de uma unidade. Tal exteriorização deve preservar a possibilidade do reencontro do Absoluto consigo mesmo através de uma ligação entre estas partes. Segundo Hegel, a manutenção da possibilidade do retorno a si está ligada à natureza do Absoluto que, diferente dos seres contingentes – que têm seu fundamento no outro de si, podendo, assim, perder-se ao exteriorizar-se –, tem o seu fundamento em si mesmo. Dessa maneira, segundo o autor, o Absoluto não corre aquele risco, uma vez que tem seu fundamento sempre junto de si, portanto, “a sua reflexão não será (...) reflexão no outro, mas ao se pôr está sempre junto de si mesmo”⁴⁷.

⁴⁵ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 121.

⁴⁶ Ainda nessa mesma direção, Lutz Müller aponta que: “O vetor expositivo que esclarece o *télos* da argumentação se insere no movimento global de interiorização e exteriorização que perpassa e escande a Lógica da Essência: a interiorização procede à redução progressiva da exterioridade pressuposta dos momentos da essência, enquanto relação negativa autônoma, à sua identidade interior no fundamento, que culmina na “relação essencial” entre interior e exterior e na efetividade absoluta que é identicamente reflexão total. A essa interiorização segue-se, então, um movimento inverso de desdobramento da identidade do absoluto, que é manifestação, na exterioridade, de relatos que, nas figuras da relação absoluta, vão adquirindo autonomia e simetria enquanto totalidades (...)”. (LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 97.)

⁴⁷ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 125.

Por meio dessa exteriorização/manifestação do Absoluto, Hegel quer mostrá-lo como forma e conteúdo dele mesmo. Em outras palavras, um Absoluto que seja ao mesmo tempo um conteúdo que também tenha em si o próprio modo de exposição de si. A perfeita justaposição desses dois elementos é apresentada pelo autor no conceito de efetividade (*Wirklichkeit*). A fim de melhor compreender essa pretensão de Hegel, é importante termos presente que exatamente neste ponto, em que o filósofo afirma o absoluto como forma e conteúdo de si, aparecem aqueles elementos que promoveram sua discussão com Espinosa, embora deste último tenha tomado o conceito de absoluto⁴⁸. Não obstante, Hegel estabelece diferenças cruciais que afastaram seu projeto daquele proposto por Espinosa. Neste último, há uma determinação externa que em Hegel não pode ser admitida; uma determinação que corresponde a um pensar extrínseco à própria substância. Para Hegel, substância é uma totalidade que não pode ser desmembrada em partes totalmente independentes entre si, ela é um todo que tudo abarca. Como consequência dessa sua natureza, tudo está imerso nesse Absoluto desde sempre e, sendo assim, as partes só podem ser compreendidas como momentos dele. Hegel afirma que:

Não há nenhuma determinação que não esteja contida e resolvida neste absoluto; e é muito importante que tudo o que aparece e está diante da imaginação natural ou do intelecto determinativo como independente, esteja rebaixado totalmente naquele conceito necessário, e reduzido a um puro ser-posto⁴⁹.

⁴⁸ O conceito de substância de Espinosa serviu de inspiração para Hegel. Nas palavras do autor: “O conceito de absoluto e a relação da reflexão com ele, tal como se tem exposto aqui [na *Ciência da Lógica*], corresponde ao *conceito da substância de Espinosa*” (HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 197).

⁴⁹ *Id.*, p. 197.

Weber aponta que para uma melhor compreensão do absoluto como efetividade⁵⁰, deve-se ter presente que anteriormente Hegel já tinha analisado o Absoluto como ser e lógica do ser⁵¹, bem como o Absoluto como existência. “Na lógica do ser, o ponto de partida é o ser como indeterminado”⁵², um começo que nada pressupõe uma vez que o puramente indeterminado é vazio, porque para o autor conteúdo pressupõe determinação. “O devir constitui o momento da síntese onde os momentos anteriores desaparecem um no outro”⁵³. O ser como existência – ser determinado – tem sua determinação conquistada nos momentos de negação do outro de si, uma vez que para Hegel, como esclarece Weber, “afirmar é negar de outro”⁵⁴.

Ainda sobre essa mesma questão, Hegel reconhece que em Espinosa a “determinação como negação” é o princípio absoluto de sua filosofia⁵⁵, todavia, como neste último há aquele pensar extrínseco – ou seja, a negação em Espinosa não foi levada às últimas conseqüências – o absoluto, não negando também a si mesmo, não pôde conhecer a si mesmo. De outra maneira, o absoluto não faz parte daquilo que ele mesmo quer conhecer; ele não é o conteúdo de si mesmo. Hegel afirma que este defeito⁵⁶ levou Espinosa a manter sob sua atenção apenas uma negação que pode ser entendida como determinação ou qualidade⁵⁷, não chegando, pois, até a negação absoluta. Segundo Hegel, sem a negação absoluta – negação de si mesmo, enquanto

⁵⁰ WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 23.

⁵¹ Segundo LUFT, Hegel esclarece na lógica do ser que assim como nenhum tipo determinação é possível sem relação, a relação mesma é igualmente é impossibilitada se não existe uma lógica que a englobe e que tenha em si mesma sua determinação. Neste sentido Hegel fecha o círculo dialético, pois aquilo que determina o Ser é o ser mesmo enquanto totalidade autodeterminada. (LUFT, Eduardo. *Sobre a Coerência do Mundo*, p. 87)

⁵² WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 24.

⁵³ *Id*, p. 24.

⁵⁴ *Id*, p. 24.

⁵⁵ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 197.

⁵⁶ “O espinosismo é uma filosofia defeituosa, porquanto na reflexão e em seu múltiplo determinar, são um pensar extrínseco”. (*Id*, p. 197)

⁵⁷ Kant já tinha esclarecido que qualidade pressupõe sempre uma atuação externa, quer dizer, quando o autor diz que nós atribuímos qualidade às coisas há uma separação entre o sujeito que qualifica e o objeto que recebem tal qualificação. Hegel entende que tal separação deve ser superada.

absoluto – “*sua substância [de Espinosa] não contém ela mesma a forma absoluta, e o conhecimento dela não é conhecimento imanente*”⁵⁸.

Aliás, a respeito da reflexão sobre si mesmo, Hegel entendeu que Leibniz apresentou uma superação dessa deficiência do espinosismo. Nas palavras do filósofo, “A falta da *reflexão sobre si*, que tem em si a exposição do absoluto de Espinosa, tal como a doutrina da emanção, está integrada no conceito das *mônadas de Leibniz*”.⁵⁹ Todavia a abordagem de Leibniz, segundo o autor, desembocou em um outro problema. Para Leibniz, uma vez que a mônada⁶⁰ tem suas determinações como manifestações dela nela mesma, a mônada pode ser entendida como um absoluto encerrado em si. “Leibniz atribui as mônadas uma certa perfeição em si, uma espécie de independência”⁶¹. O problema que Hegel observa é que o autor não estabeleceu uma relação direta entre as mônadas, ou seja, elas não poderiam explicar sua existência por meio de si, pois tal entendimento somente poderia ser levado a cabo pela mônada superior: a mônada das mônadas. Contudo, aquela manifestação interna realizada em cada e por cada mônada, segundo Hegel, representa a *totalidade da forma*. Isto significa que, mesmo que Leibniz não tenha estabelecido uma relação entre tais entes, todos, em sua manifestação interna, estão de acordo com um princípio que é definido por uma lógica externa a cada mônada, e que perpassa a todas. Hegel não discorda desse princípio, uma vez que para ele os seres finitos somente têm sua determinação quando se referem a

⁵⁸ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 197.

⁵⁹ *Id*, p. 200.

⁶⁰ A mônada como unidade real inextensa – espiritual – foi primeiramente empregada por Giordano Bruno, que a tomou como uma unidade indivisível que constitui o elemento de todas as coisas. Leibniz lançou mão deste termo em 1696 para designar a substância espiritual enquanto componente simples do universo. Para este último, a mônada é um átomo espiritual, desprovido de partes e de extensão. A mônada não pode desagregar-se, desmembrar-se, e somente Deus pode criá-la ou anulá-la. Não existem duas mônadas iguais, portanto, cada uma delas representa um ponto de vista sobre o mundo. Leibniz classificou as mônadas em infinitos graus de clareza e distinção – classificação esta que entendeu que mônadas providas de memória constituem os animais, e as providas de razão constituem os espíritos humanos. (Cf. Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano, p. 680)

⁶¹ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.201.

outros seres igualmente finitos, portanto, segundo o autor, a relação entre as mônadas – uma relação harmônica que mantenha a existência coerente de cada uma delas – está em consonância com tal princípio.

Contudo, pelas razões já apresentadas, esse princípio somente poderia ser determinado por alguma lógica (ou inteligência) que estivesse fora delas, extrínseca a elas – no caso de Leibniz: Deus. A consequência é que, em Leibniz, a totalidade não será uma unidade, mas sim uma totalidade desagregada, uma multiplicidade de partes que não compreendem a relação entre si como elemento constitutivo de identidade – e não uma manifestação intrínseca da substância em busca da compreensão de si mesma, como quer Hegel. Para ele, se a lógica que sustenta a existência das partes não se manifesta internamente nelas, cria-se um abismo entre o todo e as partes que impede a explicação na direção contrária, ou melhor, aceitando tal posição teríamos que a existência das partes estaria explicada pelo fato de elas pertencerem a um todo, contudo o todo somente poderia recorrer a si mesmo para explicar sua existência. Nessa perspectiva, a identidade do todo somente poderia explicar-se pela sua igualdade consigo mesmo. Para Hegel, o absoluto não pode somente determinar-se como identidade absoluta – igualdade consigo mesmo – porque estaria ele mesmo rebaixado a uma condição de objeto; uma vez que para determiná-lo deveria existir uma reflexão (não realizada pelo absoluto) que o fizesse. Nas palavras de Hegel:

(...) aquele absoluto, que está somente como *identidade absoluta*, não é somente o *absoluto de uma reflexão extrínseca*. (...) Ou seja, a reflexão não lhe é somente extrínseca, senão que de modo imediato, quer dizer, tanto lhe é *extrínseca*, [quanto] lhe é *intrínseca*⁶².

⁶² HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 192.

Hegel alerta para o fato de que se o absoluto não for pensado como tendo, em si mesmo, a reflexão absoluta – aquela que é tanto intrínseca quanto extrínseca – não poderá ser a unidade da totalidade, porque estaria separado em absoluto e reflexão externa – problema que nos leva novamente a crítica de Hegel à Espinosa. No entanto, em Espinosa, Hegel trata a questão sob um outro viés. Neste último, a totalidade é unidade de todo o conteúdo, “mas este conteúdo múltiplo do mundo não está, como tal, na substância, senão na reflexão que termina por ser extrínseca”⁶³. Quer dizer, enquanto em Leibniz a questão é uma falta de unidade entre as partes, uma vez que é dada somente pela mônada das mônadas, em Espinosa é uma totalidade que foi conquistada sem esta mesma reflexão sobre si das partes, elas não têm a diferença a partir de si.

O conceito de substância em Espinosa é tal que a define como causa de si mesma: *causa sui*. Para Hegel, isto quer dizer que a substância é aquela que sua essência contém em si a existência, ou seja, não necessita do conceito de um outro para formá-la. Todavia na definição de *atributo* – que, segundo Espinosa, é a maneira que o intelecto concebe a essência do absoluto – a substância aparece como que dependente do intelecto, pois sem este último não tem sua essência. De outra forma, a essência da substância é definida por algo fora dela mesma, portanto sua unidade – identidade absoluta – depende de uma reflexão externa. Nas palavras de Hegel:

Pensar e ser representam o absoluto em uma determinação; o absoluto mesmo é sua absoluta unidade, assim que eles são somente formas inessenciais; a ordem das coisas é o mesmo que a [ordem] das representações ou pensamentos, e o único absoluto se encontra somente pela reflexão extrínseca, quer dizer, por um modo, sob aquelas determinações, uma vez como totalidade de representações, outra vez como totalidade de coisas e suas variações⁶⁴.

⁶³ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 200.

⁶⁴ *Id*, p 198-199.

Antes de adentrarmos no estudo das três rodadas da Doutrina da Essência, cabe ainda uma diferenciação do que é o efetivo e do que é existente, para Hegel. A existência tem um campo menos limitado que o efetivo, porque “nela há uma diversidade de contingências e aparências, que somente, em parte, constituem o efetivo”⁶⁵. O efetivo, todavia, é o não acidental; o contrário do aparente, do fugaz, e do insignificante. A efetividade, portanto, diz respeito a uma permanência, uma constância, que neste caso é a continuidade deste aparecer e desaparecer como contingência. De outra maneira, é a permanência enquanto processo, enquanto um devir que apenas mostra constantemente a passagem de uma existência para outra, num frenético aparecer e desaparecer, mas que enquanto este mesmo aparecer e desaparecer, se mantém como processo eterno.

No sentido forte e estrito, que recolhe a teoria espinoziana da substância, do atributo e do modo, a efetividade é a unidade mediatizada, ‘posta’, entre o fundamento e a existência em sua imediatidade fenomênica, que passam a ser momentos de uma exteriorização do absoluto que é igualmente, a sua reflexão em si⁶⁶.

Hegel pensa que a filosofia deve ocupar-se da “idéia” e, como afirma Schelling: “Por idéia entende também Hegel o a-ser-efetivado, o que vem a ser e é querido em todo o percurso”⁶⁷. É a idéia que representa esta constância na passagem do contingente: ela mesma é o efetivo⁶⁸.

⁶⁵ WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 25.

⁶⁶ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 91.

⁶⁷ SCHELLING. *História da Filosofia Moderna: Hegel*, p. 170.

⁶⁸ Segundo Weber: “O que Hegel quer mostrar, no texto sobre a dialética das modalidades, é o próprio movimento da efetividade (realidade efetiva), que são os diferentes modos do absoluto”. (WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 27)

Hegel infere que, para compreendermos esse movimento do Absoluto, é preciso uma análise na forma de uma articulação entre a efetividade e a possibilidade, “segundo a contingência e a necessidade”⁶⁹. Hegel executa esta análise em três momentos na Doutrina da Essência: Rodada Formal (onde desenvolve os conceitos de contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais), Rodada Real (onde desenvolve os conceitos de necessidade relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais) e Rodada Absoluta (onde desenvolve o conceito de necessidade absoluta).

3.1 RODADA FORMAL: a contingência ou efetividade, possibilidade e necessidade formais

Neste primeiro momento, Hegel trata de uma efetividade que é ainda apenas uma mera identidade imediata consigo mesmo, não sendo, pois, nada além de uma reflexão interna totalmente impregnada daqueles aspectos relativos à mônada superior de Leibniz que foram criticados pelo autor. A efetividade formal é uma efetividade não refletida, é apenas determinação da forma. Todavia, como não é totalidade da forma, sua forma não abarca o todo, ela somente reflete um estágio deste todo, porque não é mais que um ser ou uma existência em geral⁷⁰. Mas esta existência efetiva, por não ser somente pura existência imediata – uma vez que sua existência é unidade do interior como pensamento que se exteriorizou como atividade – contém em si a possibilidade.

É importante termos claro que este efetivo, entendido como unidade do interior e do exterior, sinaliza que Hegel quer superar a oposição, segundo ele normalmente feita, entre efetividade e pensamento, ou ainda entre efetividade e idéia. Uma separação entre

⁶⁹ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 89.

⁷⁰ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 205.

uma efetividade dada, captada pela sensibilidade; e o pensamento, que faz uso das regras lógicas. Nas palavras de Hegel:

(...) em tais discursos o pensamento é tomado como sinônimo de representação subjetiva, plano, intenção, ou coisa parecida; e de outro lado a efetividade, como sinônimo de existência exterior, sensível⁷¹.

Hegel quer mostrar que as regras que valem para o pensamento – para a idéia – devem valer para a existência sensível. Por essa razão, pretende demonstrar que os dois têm a mesma natureza, o mesmo fundamento, para, ao final, demonstrar que idéia e existência sensível são dois aspectos de uma mesma realidade. E é do entendimento de que a efetividade tem estas características apontadas – de ser unidade do interior e do exterior, de ser unidade da forma do ser-em-si – que Hegel chega a que essa efetividade contém em si a possibilidade. “O que é efetivo é possível”⁷².

Nesta assim chamada rodada formal, a possibilidade, por ser apenas formal, é somente a determinação da identidade consigo mesma, aspecto que também abrange ao ser em geral. Contudo, enquanto nesta determinação, a possibilidade está circunscrita ao interior da efetividade, sendo, pois, um momento desta. Quer dizer, enquanto ainda refletindo apenas algo a ser realizado, sendo apenas o estabelecimento de uma forma de sua realização, deverá ser ultrapassada para dar lugar à realização mesma. A consequência disso é que, nessa primeira rodada, a possibilidade somente pode ser determinada como algo superado, pois o possível, enquanto em relação com o efetivo, somente pode ser posto como negativo deste. Assim podemos dizer que o possível é aquele que ainda não se efetivou, e o efetivo é aquele que superou o meramente possível.

⁷¹ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, § 142, adendo, p. 267.

⁷² HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 205.

Dessa forma, Hegel chega a que a possibilidade tem dois momentos: um positivo e um negativo. O momento positivo demarca o aspecto da possibilidade enquanto um ser-refletido sobre si mesmo, uma identidade que é pura auto-afirmação de si⁷³. Todavia, como tem sua determinação apenas como algo superado, a possibilidade, em seu aspecto positivo, está rebaixada a um momento da forma absoluta⁷⁴ e, sendo assim, a possibilidade é posta como a essencialidade inessencial⁷⁵ e abstrata⁷⁶. Em outras palavras, a possibilidade é essencial para a efetividade, contudo, como necessita desta última para se realizar, é essencial como possibilidade apenas, demarcando um momento anterior a essa efetividade mesma. Já o momento negativo da possibilidade evidencia aquele seu aspecto defeituoso, por apontar sempre para um outro – para a efetividade –, a fim de que, como já foi dito, possa realizar-se. Essa negatividade é o fato de sua realização implica sua superação, quer dizer, é uma realização que, enquanto tal, reforça o lado negativo da sua existência: sua transitoriedade.

Com a elucidação do momento positivo da possibilidade, Hegel quer demonstrar sua constituição puramente formal, pois ainda carente de relação. O caráter formal da possibilidade, para Hegel, não quer dizer outra coisa senão que esta possibilidade é o “puro princípio de não-contradição”⁷⁷.

Por conseguinte, o afirmar de maneira puramente formal, falando de algo: *é possível*, é tão superficial e vazio como o princípio de [não-]contradição e cada conteúdo inserido nele⁷⁸.

⁷³ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, p.268.

⁷⁴ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 205.

⁷⁵ Por inessencial se deve entender aquilo que não faz parte da essência de algo, ou ainda, aquilo que não é encontrado neste algo como elemento indispensável para sua existência.

⁷⁶ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, p.268.

⁷⁷ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, pág 126.

⁷⁸ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.206.

Portanto, a possibilidade formal, para Hegel, é a possibilidade da qual podemos deduzir que dizer: tudo é possível; o que significa dizer: é possível tudo que não se contradiga. A questão, aqui, é que, estando apenas voltada para si mesma, a possibilidade formal jamais encontrará alguma oposição, jamais existirá, portanto, alguma contradição. Segundo Hegel:

Dizer que A é possível, é o mesmo que dizer que A é A. (...) Enquanto nos detivermos àquela forma simples, o conteúdo permanece sendo um idêntico consigo mesmo e, portanto, um possível. Mas desta maneira não se diz nada, como ocorre com o princípio formal de identidade⁷⁹.

Nesse sentido, Hegel está querendo mostrar que tendo, simplesmente, o princípio de não-contradição como fio condutor para compreensão da lógica do absoluto, não conseguiremos apreender o princípio que perpassa a realidade. Segundo Cirne-Lima, Hegel é o filósofo que tomou de forma mais clara a posição de opositor ao princípio de não-contradição⁸⁰. Para Hegel, a contradição é o grande princípio das coisas, bem como do falar sobre as coisas⁸¹, mas deste fato não podemos deduzir que o autor estivesse querendo permanecer em constante contradição. O importante para Hegel é que as contradições sejam resolvidas – superadas. Mas esta resolução implica também uma recondução da contradição para um nível de compreensão mais elevado. Hegel não quer eliminar as contradições, quer superá-las⁸² e guardá-las. Consoante Cirne-Lima, “A contradição no sistema de Hegel é sempre empurrada, ela é apenas

⁷⁹ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.206.

⁸⁰ CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Sobre a contradição*, p. 12.

⁸¹ *Id*, p. 13.

⁸² Na *Ciência da Lógica* Hegel diz: “Na língua, a palavra *superar* tem sentido duplo porque, por um lado, significa conservar, reter, e, por outro, fazer cessar, pôr fim. *Conservar* já encerra o negativo, implica que algo foi privado de sua imediação, portanto de uma existência aberta a influências externas, com o fim de ser retido. Assim, o que é superado é ao mesmo tempo algo conservado que perdeu apenas a imediação, mas nem por isso é anulado” (HEGEL, *La Lógica Objetiva, Livro I*, Seção I, Cap. 1, nota).

removida. “*Aufheben*” significa dissolver, mas significa também guardar; jamais significa eliminar”⁸³.

Por essa razão, para Hegel, a possibilidade formal, enquanto aponta apenas para si mesma, coincide com a multiplicidade ilimitada, uma vez que cada elemento dessa multiplicidade – indiferente aos demais – não pode encontrar nenhuma contradição. O absoluto, enquanto ainda é mera igualdade consigo mesmo, é apenas a explicitação de uma tautologia. É por essa razão que Hegel entende a “possibilidade”⁸⁴ como uma categoria capaz de avançar, de tirar o Absoluto de uma mera positividade carente de realização – passível de uma objetivação. Objetivar-se, para Hegel, implica encontrar – explicitar – suas diferenças, mas, para o aparecimento destas diferenças contidas na possibilidade, é necessário penetrarmos o desenvolvimento do seu conteúdo, no qual aparecerão as superações das contradições e a resolução de suas determinações. Luft ao comentar o movimento hegeliano nesta etapa da Ciência da Lógica, diz:

Justamente por isso ele [o absoluto] não pode permanecer nessa possibilidade vazia de uma eterna reduplicação de si mesmo, uma tautologia, e deve ir além desta determinação (assim como a filosofia de Hegel necessitava ir além da pirâmide platônica das idéias, sem romper este princípio de não-contradição, mas superando-o).⁸⁵

⁸³ CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Sobre a contradição*, p. 40.

⁸⁴ Em Leibniz a possibilidade está orientada para um fim pré-determinado, ou seja, a possibilidade está em ligação direta com a verdade que representa apenas um modo de realização. Ele afirma: “Se a demonstração faz ver a ligação das idéias, a probabilidade não é outra coisa que a aparência desta ligação fundada sobre provas, nos casos em que não se vê conexão imutável”. *Metafísica*, Δ, 12,1019 b 30. Já em Aristóteles a possibilidade aparece como explicitação da inexistência de uma falsidade e está intimamente ligada ao conceito de potência que significa o princípio de movimento que o ser tem dentro de si. Nas suas palavras: “(...) o possível [se dá] quando não é necessário que o contrário seja falso: por exemplo, é possível que um homem esteja sentado, porque não é necessariamente falso que ele não esteja sentado”. *Livro Quarto: O Conhecimento, Cap XV: A Probabilidade*. O conceito de possibilidade de Hegel parece sintetizar os elementos apresentados pelos autores anteriores: de Aristóteles, a possibilidade em Hegel herda a potência do movimento a partir de si mesmo aliada ao fato de poder realizar-se de infinitas maneiras (contingência); de Leibniz, ela herda a direção para um fim pré-determinado (realização Absoluta). Possibilidade para Hegel é capacidade de manifestação da verdade.

⁸⁵ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 126.

Embora promissor não é um movimento sem riscos, pois este ir além do princípio de não-contradição, esta possibilidade a ser realizada, é também um estender-se na multiplicidade dos seres contingentes, ou seja, daquilo que pode ser, mas também pode não-ser. Analisando a primeira e a segunda determinação da possibilidade, Hegel mostra que o possível contém em si mais do que o princípio de identidade. O possível é a reflexão sobre o ser, enquanto ser-pensado em si mesmo. Assim, o possível, enquanto um ser somente pensado, é também não-ser em si. Mas, por essa mesma razão, o possível tem também uma segunda determinação, qual seja, a de que ele é somente um possível; e a finalidade da totalidade da forma absoluta. Hegel quer mostrar que se por um lado a possibilidade aponta para uma existência incerta – uma pura contingência – por outro lado, a possibilidade aponta para um modo do Absoluto que é a mais certa permanência: o Absoluto enquanto processo necessário que tem um finalidade determinada.

A possibilidade, como um momento do ser-em-si, é determinada como apenas um ser posto, ou somente um não-ser-em-si. Mas, como tanto pode ser quanto não-ser, a possibilidade tem em si a contradição, ou seja, ela é possibilidade e impossibilidade – enquanto ainda não realizada. Sendo assim, o autor mostra que a possibilidade pode, tão somente, representar um momento da forma absoluta, no qual o ser não tem ainda sua verdade. Hegel quer esclarecer que sem a finalidade da segunda determinação, a possibilidade é somente a essencialidade, não chega a se efetivar. Essa limitação decorre de que a possibilidade, enquanto determinação posta e superada, tem uma existência que ao mesmo tempo é a exposição de seu perecer⁸⁶.

⁸⁶ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.207.

Significa dizer que o conteúdo da possibilidade é tal que tanto pode ser A quanto não-A. Tanto A quanto não-A são seres-outros que já representam a superação do ser-em-si da possibilidade. Quando digo: A é possível, não estou falando mais do ser-em-si da possibilidade, mas sim da possibilidade de A, que é o ser-outro do ser-em-si da possibilidade mesma. É nesse sentido que Hegel adverte que: dizer que A é possível é o mesmo que dizer que A é A, ou seja, não se acrescenta nada de novo ao dizê-lo – em relação ao ser-em-si da possibilidade⁸⁷. Todavia quando se diz que A é possível não estou dizendo que A certamente é. Há um espaço para que A não venha a ser, inclusive que ele nunca venha a ser. Nesse sentido, para Hegel, se pode dizer também que A é impossível. Hegel aponta: “Por conseguinte a possibilidade, nela mesma, é também a contradição, ou seja, a impossibilidade”⁸⁸.

Este é o sentido valioso do “penetrar-se no desenvolvimento do conteúdo”⁸⁹ de que fala Hegel, quer dizer: por meio desse movimento poderemos encontrar as contradições que apareceram e foram conciliadas até sua objetivação. Aqui aparece fortemente o que nos anuncia Cirne-Lima, que diz, “(...) o Princípio de Não-Contradição não é apenas uma regra sobre o pensar e o falar, mas também, e até primeiramente, um princípio que rege o próprio ser das coisas”.⁹⁰ De acordo com o que já vimos anteriormente, quando se diz de algo que ele é possível, se está ao mesmo tempo dizendo que ele tanto pode vir a ser como não-vir-a-ser. Assim se tem que a possibilidade, segundo Hegel, carrega dentro de si esta contradição⁹¹: o possível, como

⁸⁷ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.207.

⁸⁸ *Id*, p.207.

⁸⁹ *Id*, p.206.

⁹⁰ CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Sobre a contradição*, p. 67.

⁹¹ Segundo Luft tal contradição aparece para Hegel, porque ele entende que a possibilidade pode dar conta de suas próprias determinações. Para o autor, a possibilidade pode tão somente significar uma espécie de horizonte de caminhos que poderão ser percorridos para que algo se efetive e, em consequência, a própria possibilidade. (Cf. LUFT, Eduardo. *Sobre a Coerência do Mundo*, p. 83-84) Hegel, ao contrário, enquanto próximo do conceito de aristotélico de potência, entende que na possibilidade tais determinações já devam estar presentes, daí a contradição aludida.

aquele que pode ser ou não-ser, está em relação interna com seu outro⁹². Contudo, Hegel aponta que, como a possibilidade tem em si a reflexão, ou seja, já é um ir além da efetividade primeira – imediata, não refletida – e, como tal, contendo dentro de si a contradição – de tanto poder ser quanto não-ser – ela mesma, enquanto possibilidade refletida, supera a si mesma tornando-se efetividade. “Esta efetividade não é a efetividade primeira, senão a refletida, *posta como unidade* de si mesma e da possibilidade”.⁹³

“O efetivo como tal é possível”⁹⁴. Segundo Hegel, o efetivo está em uma identidade positiva com a possibilidade. Estar em uma identidade positiva significa dizer que aqueles predicados que se aplicam à possibilidade são também aplicáveis à efetividade, de modo que sendo a possibilidade aqui ainda uma possibilidade pura, o efetivo igualmente é pura possibilidade. Uma efetividade meramente formal é tal que é pensada como uma pura possibilidade e, sendo assim, é só uma efetividade primeira, imediata, uma efetividade que representa somente um momento e, por esta razão, uma efetividade superada, ou seja, somente uma possibilidade. De outra forma, a possibilidade que está imersa na efetividade, enquanto apenas possibilidade superada – uma vez que já estamos na efetividade – é somente pura possibilidade. Todavia a efetividade, por esta mesma razão – de estar em unidade com a possibilidade – como efeito contrário, por ser ainda uma efetividade formal, é igualmente superada – efetividade superada – ou seja, uma possibilidade.

Hegel quer mostrar que possibilidade implica efetividade, ou seja, existe uma imbricação tal entre possibilidade e efetividade que sempre que digo que algo é

⁹² HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.207.

⁹³ *Id*, p.207.

⁹⁴ *Id*, p.207.

possível, este algo possível já é um ser, uma existência em geral. Todavia, esta existência em geral, enquanto efetiva, não representa toda a efetividade, mas uma efetividade primeira, uma efetividade formal, que se determinou por via de uma possibilidade. Quer dizer, a possibilidade, enquanto necessita pôr-se como existência (atividade) para encontrar suas determinações, não pode ser entendida como um princípio geral único: como explicação abarcadora de toda a lógica do ser, uma vez que entendida desta maneira careceria de sentido. Da mesma forma, o efetivo igualmente isolado, a partir de si mesmo não pode dar conta do processo de seu aparecer. Hegel entende que tais conceitos somente poderão ganhar algum sentido a partir da relação entre eles, uma vez que apartados um do outro não têm sua verdade.⁹⁵

Dessa relação entre possibilidade e efetividade, Hegel chega à categoria de contingência. Segundo o autor, sabendo-se que a possibilidade não determina o conteúdo (que pode ser A ou não-A, por exemplo), o contingente, enquanto efetivo – por ser um efetivo possível –, é tal que tem o seu contrário também como existente. Como consequência, o contingente, que tanto poderia ser quanto não-ser, é um ser posto⁹⁶ que tem sua determinação apenas como uma possibilidade. Por outro lado, também a possibilidade, como reflexão sobre si, é um ser posto. Conseqüentemente,

⁹⁵ A compreensão correta do princípio dialético hegeliano nos auxilia fortemente na absorção desta imbricação entre possibilidade e efetividade como um movimento imprescindível para que ambos encontrem sua verdade. Cirne-Lima ao explicar o processo dialético, afirma: “No jogo dos opostos, mesmo quanto o esquema lógico é transposto para o plano das relações sociais, podem acontecer três coisas. Primeiro, pode ser que o primeiro pólo seja verdadeiro; aí o segundo pólo é falso e tem que ser abandonado. Segundo, pode ser que o segundo pólo seja o verdadeiro e aí é o primeiro que tem que ser abandonado. Mas pode ser, também, que ambos os pólos sejam falsos e aí há que se descobrir, de parte a parte, as verdades apenas parciais contidas nos pólos opostos, para, unindo-as e conciliando-as, engendrar a unidade verdadeira de uma síntese mais alta. – Não ocorre nunca, pois é logicamente impossível, que ambos os pólos sejam verdadeiros, que tanto a tese como a antítese sejam verdadeiras”. (CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Dialética para Principiantes*, p. 37)

⁹⁶ Segundo O’Connor, Hegel não apresenta um estilo purista em seus textos de maneira que os termos também são utilizados com significados não habituais. Assim, o termo *posto*, por exemplo, aparece quando Hegel deseja falar de algo que esteja *explícito* ou, também, de algo que possui um status contextual ou relativo. (Cf. O’CONNOR, D. J. *História Crítica da Filosofia Ocidental: V – Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche*, p. 84)

sendo a possibilidade uma efetividade que é contingente, a própria possibilidade é também contingente. Assim, Hegel conclui que o contingente tem dois aspectos: a) o contingente enquanto tem de imediato a possibilidade, esta última, enquanto superada, é somente uma efetividade imediata que não possui fundamento. Todavia, por outro lado, b) o contingente por ser um efetivo – enquanto formal – é somente possível, mas um possível que é um ser posto, refletido, portanto o contingente mesmo é um ser posto. Também esta possibilidade, como formal, é um ser posto. Sendo assim, Hegel enfatiza que, agora neste segundo aspecto, embora a possibilidade e a contingência não tenham um fundamento por si mesmas, tendo sua verdadeira reflexão em um outro (uma na outra e vice-versa), tem nele seu fundamento. Nas palavras de Hegel: “O contingente não tem, pois fundamento, porque é contingente; e ao mesmo tempo tem fundamento, porque é contingente”.⁹⁷

Dizendo de outro modo, o contingente é este constante transformar-se de um no outro, “absoluta inquietude do devir”⁹⁸ do ser-refletido em si e do ser. Tal movimento é possível, porque a possibilidade e a efetividade, cada uma como momentos da forma absoluta, têm em si mesmas esta determinação⁹⁹. A possibilidade imediata em unidade com a efetividade é tão somente uma existência carente de fundamento – é apenas um algo possível. Mas também quando a efetividade se encontra refletida e determinada frente a uma possibilidade, ou seja, separada desta, também igualmente é apenas um algo possível. Hegel quer enfatizar que tanto o ser sem a reflexão como a pura reflexão do ser, separada uma da outra, não podem explicar o absoluto. O absoluto nem é o puro pensar sobre a realidade (efetividade), nem, tão pouco, uma realidade das coisas como dada, sem reflexão. Por isso enfatiza o movimento de troca constante de um no outro,

⁹⁷ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 209.

⁹⁸ *Id*, p. 209.

⁹⁹ *Id*, p. 209.

pois enquanto é um ser somente pode saber de si pela reflexão como ser-refletido em si, todavia como este ser-refletido não tem um fundamento por si mesmo, ocorre um retorno ao ser. Este movimento dialético não cessa, mas ao mesmo tempo ele é a própria contingência. Hegel afirma que: “Esta absoluta inquietude do devir destas duas determinações é a contingência”¹⁰⁰.

O caráter contingente deste primeiro momento reflete esta primeira dificuldade, qual seja: a de que, ao tentar ir além de um princípio julgado como precário – uma mera igualdade consigo mesmo, que embora respeite o princípio de não-contradição, não esclarece mais do que uma existência imediata – o absoluto defronta-se com uma eventual perda da certeza de si, ou seja, cai na condição de contingente, de um possível, que tanto pode ser quanto não-ser, que é meramente relativo uma vez que não tem o domínio de sua existência. Mas é exatamente deste frenético devir – deste *sempre* ter seu fundamento em um outro, e por esta razão ser jogado, constantemente, a um outro – que Hegel compreende o eclodir de uma necessidade.

Como o ser relativo sempre tem seu fundamento em um outro, de toda a multiplicidade e manifestação dessa relação (fundamento/fundado) surge uma lógica que costura toda a realidade, ou seja, um princípio que se apresenta justamente como esta relação entre os seres relativos, uns servindo de fundamento a outros. O princípio enquanto tal, como lógica imanente da relação dos seres relativos, ele mesmo, é necessário, pois sem ele a própria multiplicidade não existiria. A este respeito Luft aponta: “Um ser que está exposto sempre à mera contingência está dominado pela

¹⁰⁰ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 209.

necessidade de seu próprio relativismo, por aquilo que Hegel chama de ‘(...) *absoluta intranqüilidade do devir (...)*’.¹⁰¹

Este devir que aparece como processo constante e necessário, segundo Hegel, é a efetividade mesma agora se mostrando em um nível superior de compreensão, ou seja, uma efetividade que está além de sua condição inicial, quando representava somente uma possibilidade (podia ser ou não ser). Uma efetividade que poderia ser traduzida por um necessário como um real, imediato, carente de fundamento – um necessário que tinha sua realidade conquistada por meio de um outro.¹⁰² Todavia, aquele necessário, em contra-partida, como ser posto daquele fundamento (daquela efetividade primeira) representava, desde já, uma possibilidade eliminada, uma possibilidade já efetivada.

O necessário efetivado, tornado real, é ainda o necessário determinado como um possível, ou seja, como um contingente. Segundo Hegel o contingente, como aquele que tanto pode ser quanto não ser, já é – enquanto um possível – um efetivo mediado, pois sua imediação é quebrada no fundamento ou ser-em-si da possibilidade.¹⁰³ Enquanto apreendidos como separados tanto o efetivo quanto o contingente, enquanto tem sua reflexão na possibilidade, podem igualmente ser ou não ser. Todavia, quando tomados em relação um com o outro, ou seja, quando tomados significando uma possibilidade que se efetivou – um efetivo existente – a efetividade passa a ser o signo de uma contingência existente. De outra forma, o existente por si só não é necessário, mas enquanto contingente que se efetivou, ao efetivar-se trouxe consigo o *télos* do Absoluto, portanto tem em si a necessidade.

¹⁰¹ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 128.

¹⁰² HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 209.

¹⁰³ *Id.*, p. 209.

Em um primeiro momento, o efetivo, enquanto meramente possível, pode ser ou não ser. O contingente, enquanto tem em si o efetivo como possibilidade, também pode ser ou não ser. Mas a efetividade, enquanto possibilidade superada, é o contingente existente. O contingente existente tem em si a lógica do absoluto, sua finalidade, a necessidade. Logo, tem-se que “toda a efetividade, enquanto contingência existente é necessária”. Assim, segundo Hegel, ao pôr-se como multiplicidade relativa, pois anteriormente o absoluto permanecia na tranqüilidade da igualdade consigo mesmo, o absoluto logrou encontrar um caminho para voltar a si que se manifestou como um princípio unificador de toda a multiplicidade, um fio condutor por meio do qual poderá reencontrar-se. Mas também encontrou um elemento algo surpreendente que Luft aponta:

(...) o paradoxal é que exatamente este ser meramente relativo tem um fundamento, um fundamento em outro, e nessa teia de relações que forma com sua alteridade é sempre idêntico a si mesmo, e é a mais dura necessidade, a segunda síntese de efetividade e possibilidade¹⁰⁴.

3.2 RODADA REAL: a necessidade relativa, ou efetividade, possibilidade e necessidade reais

Este segundo momento trata especificamente da relação entre existentes, portanto, não abordando apenas um princípio metafísico e puramente formal – como no momento anterior –, mas cotejando uma efetividade real, uma vez que é a análise da relação entre um evento concreto e outro evento também concreto. Logo, multiplicidade aqui não está mais sob o signo de uma possibilidade, enquanto diante de uma efetividade ainda como, meramente, proposta: efetividade aqui é fato. Contudo,

¹⁰⁴ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 127.

inicialmente, somente a efetividade é real, somente ela pode ser entendida como necessária. Enquanto o ponto de partida na Rodada Formal é a possibilidade, aqui é a efetividade real, quer dizer, em um primeiro momento somente este fato pode ser considerado realidade. De outra maneira, aqueles elementos apontados na rodada anterior, enquanto superados, agora não significam mais que simples determinações, que só são totalidades nesse movimento de transformação umas nas outras¹⁰⁵, ou ainda, não representam a faticidade presente neste início. Mas, embora sejam unidades indiferentes umas das outras, têm na necessidade sua unidade imediata: sua verdade. Esta necessidade é a própria efetividade – ou seja, a superação da possibilidade como um momento seu, como efetividade apenas possível – que, enquanto verdade daquelas determinações, assume o status de efetividade real¹⁰⁶.

Para o autor, tomar essa efetividade como real significa dizer que ela é tal que não pode ser equiparada ao fenômeno (aparência), pois ela tem ao mesmo tempo o ser-em-si e a reflexão em si, de modo que, simultaneamente, ao se conservar na multiplicidade de uma pura existência, sua exterioridade é um relacionar-se interior consigo mesma¹⁰⁷. A efetividade real é mais que aparência, pois é também – e principalmente – atuação, manifestação. Nas palavras de Hegel:

O que está em ato, pode atuar; e uma coisa manifesta sua realidade *mediante o que produz*. Seu referir-se a outro constitui a manifestação de *sí*; não é um transpassar – deste modo, pois, se relaciona com outro algo existente – nem tão pouco é um aparecer – deste modo a coisa, está somente em relação com outro –; o que atua é algo independente, que, todavia, tem sua reflexão em si e sua determinada essencialidade em um outro independente¹⁰⁸.

¹⁰⁵ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 210.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 210.

¹⁰⁷ *Id.*, p. 210.

¹⁰⁸ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 211.

Em outras palavras, esta multiplicidade como a apresentação de eventos reais os põe em relação uns com os outros, e tal relação revela que um evento é fundamento de outro, portanto é causa de outro. Um evento B, que tem fundamento em um evento A, é causado por este, pois a inexistência de A implicaria a inexistência de B. Assim, B somente é, enquanto A também é. Para a existência de B é *necessário* que exista A. Essa lógica vale para toda a multiplicidade dos existentes, uma vez que Hegel entende a realidade mergulhada nessa teia de relações.

Note-se que a relação de causalidade aqui ainda é linear. Hegel quer superar essa linearidade, pois a cadeia linear de fundamentação sempre leva a um regresso que aponta para a fundamentação última e isto, para o autor, se constitui em um cair no abismo do regresso ao infinito.

Hegel conhecia, é claro, as tentativas de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Kant. E sabia que quem entra na trilha fundante-fundado-fundante-fundado etc..., está irremediavelmente perdido no abismo da irracionalidade, do *regressus ad infinitum*, daquilo que ele mesmo chama da má infinitude.¹⁰⁹

A solução para escapar à má infinitude é a boa infinitude, ou seja, uma circularidade dialética na qual cada volta ao início representa um acréscimo de determinação, um movimento de eterno retorno a si. “Em terminologia hegeliana, a boa infinitude é aquela que se sabe conciliação do finito e do infinito”¹¹⁰. Por essas razões, para Hegel, fundamentação é sempre autofundamentação, de maneira que, enquanto em Kant a circularidade aparece somente como autodeterminação do sujeito, em Hegel a

¹⁰⁹ CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Dialética e Liberdade: razões, fundamentos e causas*. Vértas, 1998, p. 807.

¹¹⁰ CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Dialética e Liberdade: razões, fundamentos e causas*. Vértas, 1998, p. 807.

circularidade aparece como autodeterminação da Razão Objetiva (uma razão do mundo).

Contudo, essa mesma lógica – esta necessidade que perpassa a relação entre os seres relativos – ela mesma, somente pode existir, ou manifestar-se, pela *relação existente* entre seres *existentes*. Isto significa dizer que se esses mesmos seres não existissem – porque em verdade eles poderiam igualmente não-existir, uma vez que eles são contingentes – a própria relação *necessária*, igualmente, não existiria. De outra maneira, aquela ordem explicitada no momento anterior – captada de maneira formal – em verdade pressupõe a existência dos eventos reais relativos. Justamente aquilo que possibilitou a diferenciação de uma possibilidade meramente formal – apresentada no momento anterior – de uma possibilidade apresentada aqui como real, é exatamente o que mantém a *necessidade* encontrada como ainda *necessidade relativa*.

A relatividade da necessidade aqui exposta está expressa na sua forma limitada de atuação, enquanto circunscrita a certas condições que estão estabelecidas pela existência real dos eventos relativos, que emprestam sua relatividade à própria relação necessária entre eles. De outra maneira, B aparece necessariamente a partir da existência de A como condição para B e sua relação; contudo, somente se A aparece como existência – daí a relatividade da relação necessária.

Também aqui a possibilidade é chamada real, porque está mergulhada na realidade, ou seja, representa multiplicidade existente de circunstâncias que se referem a si¹¹¹. Nas palavras do autor:

¹¹¹ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 211.

A possibilidade formal é a reflexão em si, somente como a identidade abstrata, que consiste em que algo não se contradiga em si. Mas quando começamos a averiguar as determinações, circunstâncias e condições de uma coisa, para conhecer mediante estas sua possibilidade, não nos detemos na possibilidade formal, senão que consideramos sua possibilidade real¹¹².

Portanto, esta possibilidade não é outra coisa senão o conjunto de elementos captados através da relação entre esses seres relativos, ou seja, uma possibilidade que reflete o conjunto de elementos captados na relação de A e B – existentes. A possibilidade aqui é uma possibilidade real, ou seja, uma possibilidade que já representa uma superação da possibilidade formal e também da efetividade formal. *Aufheben*, como já vimos, é superar, mas é também guardar, portanto, a possibilidade real – como a possibilidade interna do ser existente – também é efetividade formal. Como a efetividade formal contém a possibilidade formal, se pode dizer que a possibilidade real é a possibilidade formal sujeita a certas condições e determinações (ou seja, aos elementos captados na relação de A e B, enquanto existentes) – que, segundo Hegel, embora agora seja real, seu aspecto formal não foi superado.

Não obstante, Hegel afirma que a efetividade aqui é real, exatamente porque se mostrou a partir de determinadas condições (causas) que atuaram. Causas (A) que uniram uma possibilidade real a uma efetividade realmente existente, reaparecendo ambas unificadas em um contingente existente (B). Então B, como contingente existente, contém em si a possibilidade real e a efetividade realmente existente.

Todavia, segundo Luft:

¹¹² *Id.*, p. 211.

(...) tal possibilidade de atuação, este “*conjunto de condições*” para a efetivação da coisa, é aquela possibilidade ainda não realizada, uma possibilidade que depende da atuação do outro sobre si: é uma efetividade não-refletida¹¹³.

Para Hegel, esta efetividade que constitui a coisa (B) é uma efetividade não-refletida, uma vez que tais condições não são condições próprias de B, são condições que, em verdade, são manifestações de A, e enquanto sendo o próprio A (como condições para a existência de B), devem ser superadas para que B apareça. Nas palavras do autor:

(...) a possibilidade real constitui o *conjunto das condições*, ou seja, uma realidade não refletida em si, não dispersa, mas que está determinada para ser o ser-em-sí (mas o de um outro), e para ter que voltar-se em si¹¹⁴.

Esta possibilidade real apresenta dois aspectos: a) segundo seu aspecto formal, o realmente possível é idêntico a si e, portanto, não se contradiz; mas b) em seu aspecto real, pelo fato de que é multiplicidade em si – existência múltipla de seres contingentes – e multiplicidade de relações entre os existentes, é algo contraditório. Hegel aponta que estes dois aspectos podem ser detectados, com facilidade¹¹⁵, quando pretendemos dizer a possibilidade de alguma coisa. Segundo o autor, para tal, devemos trazer à tona as contradições dessa coisa mesma, e isto significa apontarmos uma multiplicidade que já é seu conteúdo ou que determina sua existência condicionada. Mas é importante marcar que essa contradição não é fruto de uma comparação – que significaria, então, uma diferenciação externa – senão uma diferenciação que é colhida internamente a partir da

¹¹³ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 129.

¹¹⁴ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 212.

¹¹⁵ *Id.*, p. 212.

contemplação da sua multiplicidade interna traduzida por um superar-se e perecer, como movimento que, em sua essência, tem como determinação *ser somente um possível*.

Sair dessa condição requer uma combinação tal que todas as condições para sua existência estejam presentes: somente assim a coisa entra na efetividade¹¹⁶. Contudo, estas condições não são dadas por uma reflexão externa à coisa mesma, mas como diz Hegel: “(...) ao contrário, a realidade imediata não está determinada, para ser condição, por uma reflexão que pressupõe, senão que encontra estabelecida que ela mesma seja possibilidade”¹¹⁷. Segundo Hegel, a possibilidade deve superar a si mesma, ou seja, realizar aquelas condições e determinações, tornar-se efetiva. De outra maneira, superar aquelas condições e determinações que agiram sobre o que era realmente possível, tornando o que era possível um efetivo “necessariamente”. Nas palavras de Hegel:

*A negação da possibilidade real é, portanto, sua identidade consigo mesma; e como deste modo, em seu eliminar-se, é o contragolpe em si mesma deste eliminar-se, ela é a necessidade real*¹¹⁸.

Enquanto a possibilidade formal tem apenas o princípio de identidade – como um transpassar em algo que é outro – a possibilidade real, ao ter este outro em si mesma, ou seja, a efetividade, ela mesma já é necessidade. De outra forma, o que é realmente possível já possui determinações que ao mesmo tempo, indicam que ele já é, mas também indicam que não pode ser de outra maneira. Portanto, possibilidade real e necessidade diferenciam-se apenas pela aparência, pois a possibilidade real é uma identidade ainda não realizada como efetividade, mas que já está totalmente

¹¹⁶ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 212.

¹¹⁷ *Id.*, p. 213.

¹¹⁸ *Id.*, p. 213

determinada enquanto uma base real. Ainda assim, tal necessidade é apenas relativa, porque tem seu ponto de partida no contingente. Hegel afirma:

A necessidade real contém, pois, a contingência; ela é o retorno em si mesma a partir daquele inquieto ser-outro recíproco da efetividade e da possibilidade, mas não é o retorno a si mesma a partir de si mesma¹¹⁹.

Entretanto, mesmo ainda sujeita a uma relação linear de causalidade, esta manifestação do Absoluto nos seres relativos não finda por estabelecer um completo esvaziamento de si – aquele se perder de si, já descrito anteriormente – e sim estabelece esta exteriorização como um momento do próprio absoluto. Segundo Hegel, a unidade da necessidade e da contingência faz elevar-se dessa relação uma nova e mais profunda compreensão da própria necessidade, ou seja, a contingência – como a possibilidade de ser e não-ser – e a necessidade – como a explicitação da relação entre os seres – enquanto relativas e, agora, unidas por uma perspectiva mais elevada, passam a representar momentos de uma unidade mais elevada: a necessidade absoluta.

3.3 RODADA ABSOLUTA: necessidade absoluta

Este terceiro momento se caracteriza por apresentar a reflexão do Absoluto mesmo, uma vez que é o *chegar* de um caminho que passou pela formalidade da identidade consigo mesmo – pura efetividade formal –, bem como pela sua determinação via exteriorização como seres relativos, como efetividade real. Mas, se nos momentos anteriores, como vimos, o absoluto conseguiu passar de uma pura formalidade a uma realidade, o que se pode esperar do Absoluto, neste terceiro momento?

¹¹⁹ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 215.

De acordo com o que, de certa maneira, já antecipamos, a relação de causalidade que marca a necessidade real ainda é linear, e por isso sua relatividade. É uma necessidade real que tem suas determinações postas por um outro (que é causa) e que marca seu aspecto relativo. Segundo Hegel, a determinação da necessidade real é justamente um conteúdo que aparece na necessidade mesma como sua negação. Este conteúdo não é outro senão a contingência. Nas palavras de Hegel: “(...) a necessidade real é, em si, também contingência”¹²⁰. Para o autor, o contingente, uma vez existindo, é efetivo, portanto enquanto efetivo tem em si a necessidade, ou seja, já não pode mais ser de outro modo. O contingente existente é possibilidade superada que, como tal, é *absoluta efetividade*, nas palavras de Hegel: “seu ser em-si não é a possibilidade, senão a necessidade mesma”¹²¹. Mas ainda assim, esta efetividade posta como absoluta enquanto que é unidade de si e da possibilidade, traz em si também a contingência. Nas palavras de Hegel:

(...) esta efetividade – pelo fato de que está posta como absoluta, quer dizer, como aquela que é *ela mesma a unidade de si e da possibilidade* – é somente uma determinação vazia, ou seja é contingência¹²².

Efetividade absoluta como contingência revela a sua incapacidade de auto-determinar-se e, como consequência, sua dependência de um outro para sua determinação. Em outras palavras, não pode ser efetividade livre. Hegel afirma que, nessas condições, a efetividade absoluta ainda está marcada pela necessidade real, e esta última explica a preocupação do autor com o regresso ao infinito. Segundo Hegel, a necessidade relativa ainda está permeada pela relação de causalidade linear e nesta, ao

¹²⁰ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 215.

¹²¹ *Id.*, p. 216.

¹²² *Id.*, p. 216.

tentarmos encontrar a razão primeira para a existência de determinado ser, e a partir daí torná-lo independente porque ciente e senhor de suas causas, sucumbiríamos em um abismo de causas do qual jamais retornaríamos. É por esta razão que, para Hegel, deve existir uma lógica de ordenação que supera este condicionamento estabelecido pela relação linear de causa e efeito – que, segundo Hegel, marca a relação entre os seres contingentes aos quais a efetividade absoluta está relacionada. O autor infere que tal lógica absoluta revelar-se-ia como aquela que cria um mundo que se manifesta, por vezes, em uma necessidade real (lógica linear), mas que, algumas vezes, faz este mundo coincidir consigo mesmo (um absoluto como conceito).

A fim de superar esta condição relativa – buscando encontrar aquela lógica absoluta – Hegel volta-se ao movimento interno da necessidade real. Segundo o autor, o esforço de superação daquele vazio de determinação a que nos referimos se expressa como um movimento de “duplo” caráter. Por um lado, um movimento no qual a necessidade real tem em si a contingência, ou seja, aquela unidade de si mesma e da possibilidade. Mas Hegel mostra que, sob outro aspecto, tal contingência, sendo produzida no interior da própria necessidade real, expõe um devir que marca sua interioridade, e que este mesmo devir, como exterioridade, é a própria necessidade real, que agora aparece como um ser-determinado imediato¹²³ – tal ser-determinado aparece como a própria pressuposição da necessidade real. Nas palavras do autor: “Com efeito, como necessidade real ela é o ser-superado da realidade na possibilidade, e vice-versa”¹²⁴.

¹²³ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 216.

¹²⁴ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 216.

Em seu caráter positivo, a necessidade real é esta inquietude do devir como um transpor-se de um destes pólos para o outro – de uma possibilidade para uma efetividade e vice-versa. Aqui, todavia, tal caráter ainda representa um aspecto mais pobre, uma vez que tal efetividade é apenas o unificar-se da forma consigo mesma¹²⁵, quer dizer, é apenas a exposição de seu modo de ser. O seu caráter negativo evidencia seu ato de pôr estes momentos já como superados, é a manifestação de um devir que reflete a transmutação de um pólo em outro que tem sua verdade não em um dos pólos, mas em um movimento que somente existe como um constante negar cada um dos extremos enquanto separados. Nesse sentido, uma vez que a reflexão é este devir, esses pólos já são desde sempre pressupostos como imediatos, como não refletidos. Segundo Hegel:

Deste modo é a necessidade a que representa tanto uma eliminação deste ser-posto, ou seja, um pôr a *imedição* e o *ser-em-si*, como também um *determinar* este eliminar como *ser-posto*. Por conseguinte é *ela mesma*, que se determina como *contingência*; em seu sair de si, e neste sair de si mesmo volta somente a si, e em tal retorno, considerado como seu ser se encontra fora de si¹²⁶.

Em outras palavras, a necessidade se determina como negação daqueles pólos que ela mesma colocou, um constante negar que instaura o devir; mas, por outro lado, também se determina como o próprio negá-los. Nesse duplo movimento, a necessidade adquire determinação e consciência de si, uma vez que põe a si mesma o ato da negação como seu modo de ser e realiza-o efetivamente, retornando a si plena de conteúdo. Desta feita, aquele aspecto que marcava a relatividade da necessidade encontra aqui sua superação, pois o caráter contingente que apontava para um outro e que maculava a

¹²⁵ *Id.*, p. 216.

¹²⁶ *Id.*, p. 217.

necessidade com seu aspecto fugaz, foi suprassumido como a livre atuação da própria necessidade.

Mergulhando um tanto mais na lógica interna deste movimento da necessidade real, nota-se que este ser-posto, que é alvo de uma primeira negação, é um diferente¹²⁷ marcado apenas como uma efetividade e uma possibilidade que tem a forma da reflexão em si. Em outras palavras, tanto a efetividade quanto a possibilidade têm apenas a si mesmas como fundamento e a relação de uma com a outra ainda está oculta. Mas esta contingência mesma, esta multiplicidade indiferente, aponta para uma exterioridade que, embora ainda não refletida, joga luzes em uma relação entre cada múltiplo existente. Aqui Hegel faz o movimento que talvez melhor sintetize o que ele quer dizer com uma manifestação interna da relação, quer dizer, como ele resolve o problema que segundo ele aparece em Leibniz.

Na rodada real, vimos que o contingente enquanto existe é necessário – já não pode mais ser de outra maneira. O ser enquanto necessário é aquele que prescinde de outro para existir, quer dizer, enquanto existe necessariamente já possui em si todas as condições para sua existência satisfeitas. Assim sendo, enquanto posto na multiplicidade nesta condição de apenas estar voltado para si, a existência daqueles seres outros estão ainda no campo das hipóteses, ou seja, não passam de possibilidades – para o autor, este passo significa negar a mediação exercida por estes outros. Nesse sentido, ainda estamos na trilha de Leibniz. Uma efetividade que é a apresentação de uma multiplicidade dispersa, que ainda não aparece permeada por um princípio organizador, é uma realidade contingente. Tal realidade, uma vez que não está plenamente determinada, pois em sua contingência tanto pode ser quanto não ser, na

¹²⁷ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 218.

verdade, é pura possibilidade. Segundo Hegel, tal possibilidade é absoluta, que não significa outra coisa que uma possibilidade de ser determinada como possível, mas, também, como possibilidade real. Sendo assim, segundo Hegel, como a contingência tem em si a possibilidade e tal possibilidade é absoluta, aquela contingência, por conter a união da possibilidade formal e possibilidade real, na verdade, é a mais absoluta necessidade.

Outrossim, naquela condição relativa da necessidade, a sua essência é marcada pela contingência, e dela emerge uma negatividade que é o resultado de uma contradição consigo mesmo. De outra forma, uma contradição que ilustra uma oposição entre seu ser e um ser-outro, quer dizer, a) na sua perspectiva, o ser outro ao mesmo tempo em que é um nada, pois enquanto em relação com seu ser é apenas o oposto do seu existir; mas b) ao mesmo tempo aquele ser outro, na perspectiva daquele outro, é um outro real fundado em si mesmo. Para o autor, este ser-outro é tão livre quanto seu ser – e o que é mais caro para esta pesquisa já representa um limite. Segundo o autor, este limite, em outras palavras, é a determinação, que é conquistada de forma negativa a si mesma, em um movimento que é cego perecer no outro, mas que, enquanto reflexão, é um aparecer como devir – um transpassar frenético do ser ao nada.

Assim se tem que a necessidade absoluta é aquela que não mais estará sujeita a uma contingência, mas ela mesma se determinará como contingência para a seguir superar a si mesma como necessidade. Nas palavras de Hegel: “(...) a absoluta necessidade é a verdade, que envolve a efetividade e a possibilidade em geral, como também a necessidade formal e a real”.¹²⁸

¹²⁸ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p.217.

Então, já respondendo à pergunta do início deste capítulo, tem-se que a meta do Absoluto, nesta terceira rodada, foi buscar sua independência como autodeterminação. Através de uma síntese entre efetividade formal e a efetividade real, ou seja, contingência e necessidade relativas, o Absoluto expressa sua necessidade absoluta, como sua capacidade de manifestar suas condições de possibilidade e por meio destas se autodeterminar. Na exposição da Rodada Absoluta, Hegel mostra que a necessidade absoluta aparece como um algo já subjacente à contingência e à necessidade relativa. Ou seja, tanto aquela possibilidade formal da contingência quanto as condições de possibilidade da necessidade relativa são postas pela necessidade absoluta enquanto totalidade que perpassa e une estes dois momentos em uma síntese. Esses momentos somente encontram seu sentido enquanto se relacionam com o absoluto, têm uma vinculação com este. Todavia esta relação é totalmente diferente. A relação do todo com as partes é diferente da relação das partes entre si, pois, enquanto na necessidade relativa a relação era de um evento concreto como outro evento concreto, por exemplo, na necessidade absoluta a relação é de um evento concreto com uma razão objetiva que é causa, auto-causação do conceito.

Podemos, agora, avaliar com mais clareza o que, para Hegel, significa efetividade absoluta, uma vez que os elementos centrais de sua diferenciação já nos foram apresentados: a ausência de qualquer outro como relação e o fato de não ter início nem fim determinados. Enquanto na necessidade relativa a contingência aparecia como um outro fora – anterior ao começo – na necessidade absoluta tanto a contingência como a necessidade relativas aparecem como momentos da autodeterminação do Absoluto e são absolutamente necessários como sustentáculos da autonegação do absoluto. LUFT esclarece que:

A autodeterminação do absoluto é tanto um dar a si mesmo as condições contingentes iniciais para a sua efetivação, quanto estabelecê-las como momento necessário para sua constituição¹²⁹.

Este conceito de autodeterminação, que aparece e que também de certa maneira é conquistado na dialética das modalidades, é decisivo para discutirmos a questão da liberdade no sistema de Hegel. Liberdade para o autor é autodeterminação – liberdade positiva – e, nesse sentido, coincide com o conceito de necessidade absoluta. Para Hegel, aquilo que é necessário, determinante, é também aquilo que liberta. LUFT aponta este aspecto dizendo que “Hegel defende uma concepção que, para seus críticos, aparece como inadequada: “(...) a liberdade mostra-se como a verdade da necessidade (...)”¹³⁰. Nesta direção caminha LUTZ MÜLLER quando afirma que:

A necessidade absoluta é o pivô da gênese do conceito de liberdade no sentido de que é a propósito da sua ‘dissolução’ e da resolução da sua contradição, que Hegel pretende justificar a tese parmenídica da identidade entre o ser e o pensar, que caracteriza a sua filosofia como ‘idealismo absoluto’¹³¹.

¹²⁹ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, p. 132.

¹³⁰ LUFT, Eduardo. *As Sementes da Dúvida*, p. 59.

¹³¹ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 90.

4 A RELAÇÃO ABSOLUTA COMO O DESENVOLVER DO MOVIMENTO DIALÉTICO

Apesar das críticas sofridas por Hegel, que apontam necessitarismo ou totalitarismo em seu sistema, podemos afirmar que o autor valorizava a concepção kantiana de liberdade como autonomia. Contudo dava a esta concepção o status de apenas “mais-um-passo” na direção da compreensão do que é liberdade, pois tal conceito, segundo ele, ainda permanecia vazio de conteúdo, uma vez que ainda refletia um formalismo característico do iluminismo. A respeito desse movimento e sua noção de “liberdade”, Hegel diz:

A teologia do Iluminismo (...) manteve-se firme em seu formalismo, a saber, em invocar a *liberdade-da-consciência* [moral], a *liberdade-de-pensar*, a *liberdade de ensinar*, e [invocar] mesmo a razão e a ciência. (...) Mas *que* determinações e leis racionais *contém* a consciência verídica e livre, *que conteúdo* o livre crer e pensar tem e ensina – é um ponto material que [esses autores] se abstiveram de tocar, e ficaram nesse formalismo do negativo e na liberdade de preencher a liberdade segundo seu bel-prazer e opinião, de modo que o conteúdo mesmo fosse indiferente.¹³²

Segundo Hegel, a liberdade, quando considerada apenas em seu aspecto formal – como já citada – não é mais que uma liberdade suposta, pois ela precisará da atuação da vontade que está sujeita a fenômenos contingentes. Hegel acreditava que, para compreendermos o que é liberdade, precisaríamos escrutinar essa rede de acontecimentos que formam o palco no qual ela se manifesta.¹³³ É nos movimentos do

¹³² HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, p. 36.

¹³³ Comentando este aspecto, Luft se refere a esse contexto como: “a teia desse seres finitos, todos conectados por um laço de relações necessárias, que ao mesmo tempo são fundadas em circunstâncias

“mundo”, nos quais aparecem formas múltiplas e contingentes, que permanece oculta uma lógica que é a chave para descobrirmos o que é a liberdade em si. Daí o passo para a necessidade e desta para a liberdade. Nesse sentido Hegel afirma que:

É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia em geral, consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente à nossa representação subjetiva (...)¹³⁴.

Isto significa dizer que, para o autor, não bastava um “discordar” ou um “apontar problemas”, mas significava um “impulsionar” a uma busca que deveria ter como resultado uma prova, na forma de uma apresentação do desenvolvimento interno dessa lógica.¹³⁵ Segundo Mure, a Ciência da Lógica é o lugar onde Hegel desenvolve o conceito de efetividade (realidade efetiva) como a conclusão auto-manifestante da essência e do ser.¹³⁶ Ou seja, para atingir sua meta – de encontrar esta lógica, mas como necessidade interna – o autor precisava apresentar o movimento do sistema como a própria substância em ação produzindo a si mesma, uma vez que pretendia também com esse movimento superar aquelas falhas que tinha apontado no espinosismo. Nessa perspectiva, a substância deveria sair de sua passividade se tornando o sujeito da ação¹³⁷.

contingentes (necessidade e contingência relativas)”. (LUFT, Eduardo. *Para uma Crítica interna ao Sistema de Hegel*, p. 136)

¹³⁴ HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol I, § 147, p. 273.

¹³⁵ Luft ao comentar de que maneira Hegel pensava a relação crítica entre os filósofos ao longo da história da filosofia, afirma: “O progresso do pensar filosófico se dá em níveis, a partir dos mais baixos, que são superados e guardados (*aufheben*) pelos superiores. Não há exclusão pura e simples de sistemas, portanto não há ruptura a partir da crítica dos sistemas precedentes. (...) [A crítica externa] é a refutação proveniente de fora, alheia à lógica e às suposições do sistema a ser refutado. Ou seja, aquela que desconsidera o tratamento que o autor criticado deu à questão, e não consegue entrar em diálogo com tal sistema, e muito menos consegue, a partir de seus pressupostos e de sua lógica própria, refutá-lo. (...) Em oposição a esta crítica (externa) está a interna, ou seja, aquela que valoriza o passo dado pelo sistema precedente, aceita a sua forma de argumentação e, através de suas próprias suposições e de sua lógica interna, realiza a sua refutação (ou também sua correção) e sua superação”. (LUFT, Eduardo. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, p. 14-15)

¹³⁶ MURE, G. R. G., *La filosofia de Hegel*, p. 139.

¹³⁷ LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*, p. 59.

No capítulo anterior, acompanhamos as três rodadas: formal, real e absoluta, que, segundo Hegel, são passos indispensáveis para compreensão da necessidade absoluta.¹³⁸ Para Lutz Müller, a dialética das modalidades é decisiva para o correto entendimento do conceito de liberdade em Hegel. Referindo-se a este ponto da Ciência da Lógica, especialmente ao final da Doutrina da Essência, o autor afirma:

Nesta passagem, crucial para a legitimação do seu projeto filosófico, Hegel apresenta a metamorfose especulativa da substância em conceito, sua “realização plena”, seu “acabamento” (*Vollendung*) como “conceito, sujeito”.¹³⁹

Esta metamorfose a que o autor se refere acontece por meio de sucessivas resoluções de contradições que vão aparecendo ao longo do processo dialético. Para ele, Hegel articula dialeticamente as relações de substancialidade, causalidade e ação-recíproca, que são apresentadas como partes da relação absoluta. Através da apresentação das revoluções do Absoluto, que são em verdade sucessivas resoluções de contradições, Hegel entende estar ao mesmo tempo realizando a exposição de um movimento que aparece como processo de manifestação da necessidade interna do Absoluto. Tal movimento é seu processo de auto-determinação – e, segundo o conceito de liberdade ao qual esta pesquisa se alinha, é também sua liberdade. Em outras palavras, Hegel quer mostrar a necessidade absoluta como um processo no qual aquelas figuras da Relação Absoluta se relacionam. Tais figuras apresentam-se por meio de um livre relacionar-se, um livre reconhecer-se como momentos particulares que, na

¹³⁸ A este respeito Aquino afirma: “No capítulo imediatamente anterior, denominado *necessidade absoluta*, a escritura estrutural da essência alcançou: 1) a diferenciação das determinações que ela contém em si e 2) a referência negativa a si. Na necessidade absoluta, a essência é *em-si* e *para-si*. A necessidade absoluta, ao desenhar a relação de identidade interior e de exterior, sinaliza a entrada da essência no seu acabamento próprio que é “*o ser pura-e-simplesmente como reflexão*”. A necessidade absoluta inscreve na Ciência da Lógica a relação do *mesmo* e do *outro*, que Platão consagra no *sofista*. A relação absoluta é, pois, uma releitura e uma análise da necessidade absoluta”. (AQUINO, Marcelo F. de. *Dialética a auto-organização: A questão filosófica da auto-causação na Ciência da Lógica*, p. 166)

¹³⁹ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 86.

perspectiva universal do conceito, são modos de ser de uma mesma substância. Porém esta livre relação do Absoluto consigo mesmo é necessária. Ainda assim, tal necessidade não aparece como uma contraposição à liberdade, porque, por um lado, ela está indicando um caminho obrigatório que o Absoluto necessita trilhar, por outro lado, tal caminho promoverá o aparecimento de seus desdobramentos internos que promoverão sua determinação, quer dizer, que estas determinações são postas pelo Absoluto mesmo em seu trilhar. Em outras palavras, neste trilhar o Absoluto realiza sua auto-determinação, que é sua liberdade.

Segundo Hegel, tais revoluções não significam outra coisa que a exposição de si a si mesmo, como uma diferenciação interna que em um primeiro momento é um pôr-se como acidentes – seres contingentes – e em um segundo momento uma negação desses, para, através dessa negação, retornar a si como determinado. A Relação Absoluta reflete o desenrolar da totalidade que, para o autor, é um eterno atualizar-se em um constante devir que concomitantemente se compreende cada vez mais nesse movimento. É por esta razão que o Absoluto não se mostra para um outro, mas também porque, se assim fosse, neste outro teria seu fundamento; ele se mostra para si mesmo, pois ele é totalidade em revolução interna. Em outras palavras, é uma realidade que é totalidade em manifestação: é efetividade. Esta manifestação do Absoluto aparece como fenômeno, e assim neste manifestar-se como fenômeno para si mesmo é auto-consciência. Segundo Hegel, não há um além do fenômeno, porque o fenômeno enquanto manifestação livre do absoluto, que é totalidade, é tudo o que há.

O fenômeno, então, é o pôr-se do Absoluto como acidentes e como esta relação é consigo mesmo. Hegel afirma que a Relação Absoluta é a relação da substância com

os acidentes, ou seja, tais acidentes são o próprio pôr-se da substância, são o Absoluto mesmo se externando como partes de si, postas como contingentes no jogo das relações causais.¹⁴⁰ Luft afirma que: “(...) este naturalmente não é o ponto máximo de determinação do absoluto, senão o início de sua determinação como relação absoluta”.¹⁴¹ Assim sendo, a determinação do absoluto exige um segundo passo que significa a irrupção de uma outra propriedade que surgirá como um avançar de uma determinação que ainda tem apenas a identidade consigo mesma. Contudo, esse movimento, em um primeiro momento, gera uma tensão que significa tentar assimilar na forma absoluta uma atitude que parece materializar-se na direção oposta, quer dizer, um externar-se como múltiplos seres finitos e, ainda assim, não se desagregar como no caso das mônadas de Leibniz – com já expomos.

Mas tais seres, enquanto postos pelo Absoluto em seu movimento necessário de exteriorização de si, têm em si a necessidade. O problema, agora, é que tal necessidade espelha apenas uma confirmação daquelas configurações postas pela possibilidade de sua existência, ou seja, ainda que esses seres (acidentes) enquanto já existentes sejam necessários, ele são efetividades que têm sua liberdade apenas como consequência de sua natureza: de serem determinados como seres contingentes. Neste estágio, esses contingentes não se reconhecem como resultado da mediação exercida por um outro. Em outras palavras, sua existência supostamente independente traduz ainda somente o desconhecimento da necessidade da relação com o outro. Ainda que a necessidade absoluta constitua a essência de cada um dos contingentes como ancorados em si – uma vez que, enquanto postos pelo Absoluto, todos eles têm um ponto em comum – tal

¹⁴⁰ Luft afirma que: “Este absoluto plenamente refletido sobre si é a substância, o absoluto em seu movimento de autodeterminação. É esse próprio movimento que resulta na formação das diferenciações e, portanto, dos acidentes”. (LUFT, Eduardo. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, p. 135)

¹⁴¹ *Id.*, p. 136.

vinculação de tais efetividades somente pode ser elaborada de maneira externa. Como conseqüência, pensar a necessidade desses seres é pensá-la como reflexo de sua existência contingente. De outro maneira, porque contingentes existentes, existem necessariamente.¹⁴²

Superar essa dificuldade é trazer à luz a natureza intrinsecamente necessária que perpassa as efetividades livres, uma natureza que expõe uma atuação de mútua implicação enquanto imersas em uma mesma rede relacional. É por esse viés que Hegel mostra que a relação entre os seres contingentes não é linear, não é uma relação que se perde no infinito aparecer e desaparecer da causa que se esgota totalmente em seu efeito. A relação de causalidade deve surgir como a rede mesma, ou seja, mais precisamente, deve ser o campo de atuação no qual tais seres se relacionam. Superar a pura necessidade interna é mostrar a identidade desses termos efetivos que aparecem como subsistentes por si, como identidade que aparece graças à mediação absoluta que se manifesta aqui como causalidade. Segundo Hegel, a partir de tal superação, esses termos passam de contingentes independentes a substâncias que, no sentido exclusivamente relacional, estão em equilíbrio – porque ativas e passivas ao mesmo tempo. Para o autor, quando falamos em liberdade, estamos em verdade falando de um modo de relacionamento do conceito – que é explicitado pelos modos de relacionamento da substância consigo mesma. Estes modos de relacionamento nada mais são que a própria relação de causalidade.¹⁴³

¹⁴² Segundo Lutz Müller: “A contradição dessa necessidade interna está em, simultaneamente, afirmar a identidade entre esses termos intrínseca e absolutamente necessários, mas que não se manifestam como tais neles mesmos, e sua diversidade enquanto contingentes e ‘livres’ em sua ‘imediatidade desprovida de aparência’. Na medida em que sua essência necessária não se manifesta neles a partir deles mesmos, a sua identidade entre si, estabelecida pela necessidade, é puramente interna, uma ‘reflexão externa’ à sua efetividade própria”. (LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 128)

¹⁴³ Hegel expõe, na Ciência da Lógica, o processo de realização e consumação da causalidade na ação-recíproca. Segundo o autor, tal consumação se dá em 3 etapas. Na primeira etapa (causalidade formal), a causalidade ainda é puramente formal e, sendo assim, puramente tautológica. Causa e efeito têm identidade imediata, pois a causa se extingue no seu efeito, portanto, tanto um como o outro passam a ser

É neste ponto que podemos entender de maneira mais clara a razão intrínseca da ação recíproca.¹⁴⁴ A perspectiva da ação recíproca nos mostrará que: se por um lado a substância se diferencia em contingentes efetivos diferentes entre si (acidentes que contém, cada um, “o seu outro e a própria relação a ele, e são, assim, ‘totalidades’, e idênticos”¹⁴⁵), tais contingentes são diferentes entre si apenas de forma aparente, uma vez que são o próprio Absoluto em manifestação e tem sua igualdade neste Absoluto que os instancia. A ação recíproca explicitará um movimento que não é captado pela noção linear da relação de causa/efeito: a ação da substância passiva – ou ainda, sua transfiguração em substância ativa. Na perspectiva da causalidade linear, toda a causa como substância ativa provoca um efeito, ou seja, o efeito não será mais que um receptor da ação da causa. Nesse sentido, não há participação do efeito nessa relação – a não ser como alvo da atuação da substância ativa: a causa. Pensando sob a guisa de uma relação linear, somente na condição de causa, a substância deixaria de ser meramente passiva. Todavia, ainda pensando na forma linear da relação, aquilo que era efeito e se transfigurou em causa não se voltaria para a causa que o instanciou, mas sim agiria no mesmo sentido da atuação de sua causa, gerando, portanto, um efeito outro: uma terceira instância.

efetividades diferentes entre si. Este conteúdo é exterior à relação causal, uma vez que causa e efeito são independentes de sua relação. Na segunda etapa (relação de causalidade determinada), há uma referência a um substrato externo, independente, de onde adquire seu conteúdo. Na passagem da causalidade formal para a causalidade determinada, a diversidade entre conteúdo e forma aparece em cada lado (forma e conteúdo). Na forma, como diversidade das determinações formais, e no conteúdo, como diversidade interna: causa e efeito. Não só a causalidade é externa à causa e ao efeito, como também ela se liga externamente ao conteúdo, em sua diversidade interna, de maneira diversa. A relação de causalidade é que deve restabelecer esta unidade entre causa e efeito. Por fim, na terceira etapa (efeito e contra-efeito), efetiva-se plenamente como causa no contra-efeito, no qual se manifesta a totalidade do seu dinamismo e da sua originalidade como substância. O contra-efeito representa a violência da potência causal exteriormente exercida, e tal violência é um “pôr” que na verdade é um pressupor, ou seja, a substância ativa para atuar como causa pressupõe a substância passiva sobre a qual irá atuar. Dessa maneira, a substância passiva fundamenta a substância ativa na sua atuação causal. Nesse sentido, a violência então é o ato de suprimir a originalidade da substância passiva, que a substância ativa exerce. (LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 106)

¹⁴⁴ Segundo Luft, “(...) a teia sem fim de causas e efeitos começará a ser quebrada já aqui, através da ação recíproca”. (LUFT, Eduardo. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, p. 137)

¹⁴⁵ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 127.

Na ação recíproca, realmente há este primeiro movimento, como já exposto na apreciação da causalidade linear, ou seja, a substância na posição de causa (ativa) tendo o efeito como um mero receptor passivo de sua ação. Nesse primeiro passo, ainda estamos no ponto que, segundo Hegel, instaura a má-infinitude, uma vez que, enquanto neste produzir frenético de efeitos diversos, a substância jamais poderá reencontrar – retornar – à causa primeira. É no segundo passo – da transfiguração da substância passiva em ativa – que a cadeia infinita da causalidade é rompida.¹⁴⁶ Naquele primeiro movimento, que aparece como a ação da causa sobre o efeito, ou seja, a ação da substância ativa sobre a substância passiva, há uma evidente assimetria dos termos da relação. Enquanto um dos termos determina os acontecimentos (causa), o outro é totalmente determinado por essas ações, não tendo, pois, nenhum tipo de participação (efeito). Na ação recíproca, a transfiguração do efeito em causa o recoloca em igual situação de sua causa e, nesse sentido, nessa nova condição, ele atua com o mesmo vigor de sua causa. Mas, a ação-recíproca estabelece uma contradição que deve ser superada: ao mesmo tempo que a “causalidade” representa um elemento em comum entre os seres contingentes – o Absoluto que se manifesta como causalidade – a ação-recíproca reforça a existência por si dos seres contingentes. De outra maneira, na elevação do efeito de uma condição passiva para uma ativa, ao romper com a infinitude da relação linear de causalidade, este movimento reforça a existência dos seres contingentes, uma vez que nessa transmutação constante de ativos para passivos, têm sua existência assegurada por essa relação mesma, quer dizer, independem de um terceiro – um Absoluto – para sustentá-los.

¹⁴⁶ O termo “rompida”, em verdade, não está querendo dizer que há uma quebra da cadeia de causa/efeito. O que está sendo rompido é um processo de má-infinitude e, nesse sentido, a ruptura significa uma “união” das duas pontas imaginárias – início e fim – fazendo com que a substância reencontre a si mesma: reencontre a causa primeira.

A resolução de tal questão surgirá como um resgate da verdadeira identidade das partes enquanto subsistentes em uma totalidade que abarca todas as possibilidades de interação entre essas unidades. É a percepção de que o par relacional somente pode encontrar sentido em uma lógica que supera o ato da relação mesma, quer dizer, ainda que o par relacional se apresente em uma eterna troca de papéis (ativo e passivo) entre os atores, o sentido da relação não pode ser expresso por nenhum dos lados, uma vez que ele é a síntese de uma propriedade que aparece somente no devir da relação. Tal lógica explicita a presença do todo que se manifesta como partes que necessitam, em um primeiro momento, apresentar-se como modo diferenciado de aparição desse mesmo todo. Todavia, Hegel afirma que existe mais uma questão a ser resolvida:

A ação-recíproca se apresenta como uma causalidade recíproca, de *substâncias pressupostas* e que se *condicionam*: cada uma é, frente à outra, *ao mesmo tempo substância* ativa e passiva. Pelo fato de que ambas são assim tanto passivas como ativas, toda diferença entre elas já foi eliminada; é uma aparência do todo transparente¹⁴⁷.

De outra maneira, a substância absoluta se diferencia para tornar-se originariamente termos subsistentes em si, que assim diferentes um frente ao outro, têm sua identidade na relação infinita entre eles mesmos, mas que tal movimento finda por torná-los idênticos. Segundo Lutz Müller, tanto a relação absoluta quanto a Lógica Objetiva têm seu processo culminando na resolução da contradição absoluta – oposição entre necessidade absoluta e contingência absoluta –, num processo dialético de conciliação de opostos que se manifestam simultaneamente: de um lado, exteriorização como resultado da divisão do todo em partes postas na relação de causalidade; e, de outro lado, um eterno retorno a si como forma de reconstrução da identidade do todo em

¹⁴⁷ HEGEL. *La Lógica Objetiva, Livro II*, p. 241.

sua identificação.¹⁴⁸ Contudo, a resolução dessa contradição não significa a extinção da diferença entre identidade (necessidade absoluta) e diferença (contingência absoluta). A identidade entre esses dois pólos também significa mantê-los guardados como diferenças enquanto contrapostos na relação, ainda que tal relação signifique um intercâmbio do Absoluto consigo mesmo. Assim, até aqui, não foi possível captar a equivalência dos dois pólos da contradição, parecendo ainda que há um jogo no qual, enquanto posicionados em um pólo, pensamos estar nele a superação de seu oposto, quer dizer, mesmo com a alternância frenética de um lado para o outro da relação, da perspectiva atualizada o outro de si sempre parecerá ser o efeito.

Na Relação Absoluta, Hegel mostra uma dependência da causa com relação ao efeito que aparece como a necessidade do Absoluto determinar-se. Em outras palavras, a razão por que aquele “pôr-se” na relação de causalidade é necessário para que o Absoluto, a partir dele mesmo, descubra suas determinações. A instauração da relação de causalidade fará o papel de causa para as determinações do Absoluto. Todavia, como agora não são causa para um terceiro – como no movimento exposto anteriormente – e sim causa para o Absoluto mesmo, não é causa de um outro efeito, mas causa da própria causa: causa de si mesma. Se antes, por entender que o efeito está em uma situação de desvantagem em relação à causa os termos pareciam assimétricos; agora, o efeito, que também adquiriu status de causa em relação àquela que o causou, parece estar no mesmo patamar dela¹⁴⁹. De outra forma, uma vez que o Absoluto está nos dois pontos da relação não há uma causa apartada de um efeito, mas sim uma substância que ora aparece como causa e ora aparece como efeito. É com estes subsídios que podemos

¹⁴⁸ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p. 130.

¹⁴⁹ Segundo Lutz Müller, para sairmos do pensar ilusório da má-infinitude, Hegel mostra que há uma equivalência entre a causa e o efeito, ou seja, causa e efeito são modos de manifestação de uma mesma realidade: são, em verdade, uma mesma substância. (Cf. LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica)

entender o que Lutz Muller quer dizer quando afirma que a passagem da assimetria dos termos da relação causa/efeito para uma simetria destes é o fio condutor da lógica das modalidades. Como vimos no capítulo anterior, tal lógica, ao seu final, pretende mostrar aquele efeito, inicialmente entendido como um receptor passivo, como a própria causa que se realizou plenamente, ou seja, o efeito não sendo outra coisa que a própria materialização da necessidade da causa, uma vez que, sem ele, a causa não pode manifestar-se. Assim, chega-se à conclusão que sem o efeito não há sentido em falar em causa; ou que a inexistência do efeito implica a própria extinção da causa. Este é o passo para a simetria dos termos da relação. Tanto a causa quanto o efeito estão em uma relação tal que não se pode argüir a supremacia de um termo sobre o outro, pois a existência de um só é possível pela existência do outro.

5 A DIALÉTICA DAS MODALIDADES E AS DETERMINAÇÕES DA VONTADE

Toda a exposição realizada até aqui teve como finalidade apresentar os conceitos hegelianos, tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Filosofia do Direito*, tendo como objetivo possibilitar o movimento que será executado neste capítulo: a ligação, mais clara possível, dos elementos da lógica com os apresentados na *Filosofia do Direito*, como forma de mostrar o papel de sustentáculo que os primeiros exercem em relação aos últimos. Esta iniciativa, aliás, também é uma tentativa de seguir a trilha apontada por Hegel, uma vez que ele, em vários pontos da *Filosofia do Direito*, aponta para a *Ciência da Lógica* como o lugar das definições mais esclarecedoras a respeito do desenvolvimento dos elementos ali apresentados.

A razão de tal empreendimento é buscar uma justificativa para a suposta contribuição da *Filosofia do Direito*, a partir dos próprios elementos apresentados por Hegel, como pedagogia que trata das relações do homem em sociedade. Para tanto, pretendemos, com esta pesquisa, buscar um entendimento mais bem acabado do desenvolvimento do conceito de liberdade, enquanto princípio norteador da *Filosofia do Direito*. Assim tentaremos refazer os passos apresentados por Hegel na *Filosofia do Direito*, trazendo elementos da *Ciência da Lógica* que serão colhidos dos capítulos que tratam da Dialética das Modalidades.

Na *Filosofia do Direito*, como já foi dito, o elemento central é a liberdade e isto faz dela o fio condutor e pano de fundo de todos os problemas e superação destes, que Hegel apresenta ao longo da obra. Assim sendo, entender esse princípio, como também o que ele significa para o autor, são exigências elementares para compreendermos a maneira como Hegel pensou a moral e a ética. Todavia, ao enfrentar essas questões, a grandeza do desafio a que nos expomos é a de estar tratando do esclarecimento de um conceito que não pode ser separado do método que o expõe.¹⁵⁰ De outra maneira, a liberdade em Hegel é um fim último – uma realização plena – que somente se mostra enquanto processo, ou seja, um conceito que parece impor a dificuldade de conciliação de dois elementos antagônicos: um elemento estático (fim último) e um elemento dinâmico (processo).

Ao pensarmos uma definição para o conceito de liberdade, tendemos a cristalizar a liberdade mesma, pois tal definição traz já, de forma imanente, sua capacidade limitada de somente poder captar um momento. Em tal momento, estaria mais evidente o aspecto normativo da liberdade, como realização plena e efetiva – a liberdade como uma regra bem construída e acabada. Mas, ao tentarmos recuperar o escopo de sua determinação – aquilo que a liberdade representa como princípio no desenrolar das

¹⁵⁰ A dialética de Hegel não é apenas um método, não é um instrumento do qual alguém dispõe para enfrentar, ou realizar, uma determinada tarefa – aqui, a “tarefa” de conhecer. A dialética não é um instrumento: é uma construção. Na idéia de um método como instrumento já está pressuposto um resultado, na medida em que toda a ferramenta existe em função de que se espera dela um determinado resultado que dá sentido para sua existência. Quando se pensa no martelo, se pensa em uma ferramenta que, necessariamente, ofereça um método mais eficaz de bater com mais força e precisão do que uma batida sem ela. Já se espera e conhece um resultado antes de sua utilização. Uma ferramenta que não bata com precisão e força não pode ser chamada de martelo. Pensar a dialética como construção é distanciar-se do sentido de instrumento como apresentado acima. Isto não significa dizer que não se tenha a mínima idéia do proceder dialético, pois conhecemos que, em seu movimento, tese e antítese serão supassumidas na síntese. Todavia, esse enunciado se refere apenas à forma na qual procede ao movimento dialético. Contudo, o principal para Hegel, ou seja, aquilo que difere a dialética da lógica formal, é que não podemos antecipar o conteúdo e a riqueza deste. Para Konrad, dizer que o Método Absoluto deve desempenhar funções construtivas e constitutivas significa dizer que “a construção deve resultar, não obstante todo o rigor e a monotonia do seu método, em algo que nesse método ainda não poder ser vislumbrado”. Caso pretendêssemos extrair do método dialético o resultado, necessitaríamos percorrer, minuciosamente, toda a Ciência da Lógica, fazendo exatamente aquilo que não desejávamos. (Cf. UTZ, Konrad. *O método dialético de Hegel*, p. 167)

relações humanas – seríamos deslocados para um enfrentamento da liberdade como processo. A liberdade mesma, quando apreendida estaticamente, não contempla seu caráter de realização em movimento, que só se mostra nas relações fugazes da contingência das quais toma emprestadas suas propriedades, constituindo-se como um conceito fugidio.

Segundo Weber: “A liberdade é meta que está sempre presente”.¹⁵¹ Ou seja, é horizonte de sentido e realização, mas também é princípio organizador que orienta o processo na sua direção mesma. Apesar dessas dificuldades, Hegel entendeu sua filosofia como uma tentativa bem sucedida no que tange a esclarecer o conceito de liberdade. Desta feita procuraremos apresentar a sustentação que a *Ciência da Lógica* nos fornece para que possamos, primeiramente, compartilhar o horizonte de sentido em que Hegel se situa na compreensão de tal conceito na *Filosofia do Direito*, para, ao final, tecermos as considerações que se fizerem necessárias.

5.1 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA FORMAL DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES

Na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta, já de início, a questão central: “o que é a liberdade em si mesma?”, mostrando que tal conceito não pode ser confundido com a liberdade de agir, ou seja, liberdade de agir pressupõe a própria liberdade. Voltando-se para o “agir”, Hegel mostra que tal ato em verdade é impulsionado pela vontade. Mas o que é a “vontade” mesma? Aqui, então, a célebre e esclarecedora afirmação que aponta para uma imbricação entre vontade e liberdade, quando Hegel faz uma analogia entre a

¹⁵¹ WEBER, Thadeu. *Hegel, Liberdade, Estado e História*, p. 32.

relação de vontade e liberdade e a relação entre peso e matéria.¹⁵² Dessa maneira, segundo Hegel, como não se pode dizer a vontade sem liberdade, ou vice-versa, tem-se que liberdade não é um predicado contingente da “vontade”. A partir dessa afirmação podemos concluir que a liberdade é um predicado necessário da “vontade”. Mas o que significa tal afirmação no contexto da obra de Hegel?

Dizer que liberdade é um predicado necessário da “vontade” é dizer que não se pode pensar uma “vontade” sem liberdade. A própria manifestação da “vontade” pressupõe a liberdade, ou seja, sem liberdade não posso manifestar minha vontade. “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, e por sua vez a liberdade somente é real como vontade, como sujeito”¹⁵³. Todavia a liberdade como expressão da vontade apenas evidencia seu aspecto puramente formal. Na *Ciência da Lógica* Hegel esclarece que o formal é o ainda não refletido, o não mediado e, portanto, aquele que não tem conteúdo. Nesse sentido, a *Ciência da Lógica* enriquece nossa compreensão sobre a crítica de Hegel ao formalismo kantiano – já explicitado neste trabalho. Uma liberdade que permaneça nessa carência de determinação será promotora de eventos que inclusive a destroam.

Na Rodada Formal da Dialética das Modalidades, o autor mostra que aquilo que carece de determinação é algo ainda vazio. Assim, se pensarmos uma “vontade” totalmente indeterminada, uma “vontade” que não tem a liberdade como sua determinação, ela será uma “vontade” apenas possível. Dizer que algo é possível, ou

¹⁵² “A liberdade da vontade se pode explicar de modo mais adequado com uma referência à natureza física. Com efeito, a liberdade é uma determinação fundamental da vontade do mesmo modo que o peso é dos corpos. Quando se diz que a matéria tem peso, se poderia crer que este predicado é contingente, mas não é assim, porque nada carece de peso na matéria; ela é, pelo contrário, o peso mesmo. (...) O mesmo ocorre com a liberdade e a vontade, pois livre é a vontade”. (HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 67)

¹⁵³ *Id.*, p. 67.

seja, que a “vontade” é possível, significa dizer absolutamente nada. Aqui, segundo a lógica de Hegel, a “vontade”, enquanto somente ainda um possível, carrega apenas o seu caráter positivo, ou seja, de uma pura identificação consigo mesma que não traz nada de novo, nada de esclarecedor sobre esse conceito. Todavia a questão se complexifica quando Hegel enfrenta o fato de que liberdade e “vontade”, segundo ele, são dois aspectos de uma mesma coisa, quer dizer, não se pode, então, simplesmente recorrer à liberdade como forma de determinação da “vontade”, pois foi exatamente na busca da determinação daquela que se recorreu à “vontade”.

Ainda com relação à “vontade”, tem-se que, nesse momento, ela está ainda somente presa ao âmbito subjetivo, ela ainda é uma pura universalidade marcada apenas pela perspectiva individual hipertrofiada. Na Dialética das Modalidades, Hegel esclarece que a possibilidade – tomando-se aqui a “vontade” ainda como apenas um algo possível – marcada somente por esse aspecto formal coincide com a multiplicidade ilimitada. A razão para tal é que essa possibilidade formal não pôde encontrar nenhuma oposição à sua realização – mais precisamente, nenhuma contradição. Assim, uma “vontade” que é puramente formal é uma “vontade” que tudo quer, e se for tomada como liberdade, tudo pode. Segundo Hegel, tal liberdade da vontade estaria fortemente impregnada de um aspecto negativo, porque sua existência somente seria resultado da destruição de qualquer limite para sua realização.¹⁵⁴ Deste esforço não poderíamos obter um resultado significativo, pois tal movimento apenas explicita uma tautologia. Retomando a Dialética das Modalidades vemos que Hegel mostra que a possibilidade nesse estágio tem dois momentos: a) positivo: puro ser-refletido sobre si, uma pura

¹⁵⁴ Na Filosofia do Direito, Hegel discorre sobre este aspecto negativo da vontade: “Quando a vontade se determina de acordo com este *aspecto* dela que se acaba de especificar – esta *possibilidade absoluta* de *abstrair* de toda determinação na que me encontre ou que eu tenha posto em mim, a fuga ante de todo o conteúdo como ante uma limitação –, ou quando a representação o toma por si como a liberdade, se está então ante a liberdade negativa ou liberdade do entendimento”. (HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 69)

identidade. Ou seja, a sua determinação é dada tão somente pela superação de si, quer dizer, a possibilidade em verdade não passa de um momento do processo como um todo. Essa fugacidade da possibilidade marca o seu caráter: b) negativo: enquanto momento a ser superado na realização do absoluto como efetividade, a possibilidade é uma essencialidade inessencial, quer dizer, não faz parte da essência mesma da efetividade, enquanto realizada, mas apenas como algo a ser superado. Assim, uma “vontade” que é apenas formal, é apenas possível e, enquanto tal, toma da possibilidade essa inessencialidade e, dessa maneira, não pode ser o fundamento da liberdade.

Há, portanto, uma necessidade de superar essa determinação que apenas se apresenta como igualdade consigo mesma (vontade = liberdade, liberdade = vontade), a fim de que se possa encontrar a verdade da “vontade”. Segundo Hegel, para ultrapassar esse movimento tautológico é preciso que a “vontade” adquira conteúdo. Mas de onde viria esse conteúdo? Para o autor o conteúdo vem do exterior. Todo o esforço de Hegel em sua *Filosofia do Direito* é retirar o indivíduo de sua condição unilateral, decorrente do fato de estar preso à sua subjetividade, porque nessa condição todo o conteúdo moral refletirá apenas uma visão parcial da realidade, e as leis, nessas condições, somente explicitarão aquela tautologia a que já nos referimos. A partir desse fato surge uma nova questão: de que maneira o indivíduo captará esse conteúdo do exterior? Para clarear tal ponto Hegel infere que precisamos nos voltar para o modo de ser dessa “vontade”. A “vontade” se manifesta por um agir que representa a presença do indivíduo no contexto social. O indivíduo se faz perceber, mostra sua intenção, se diferencia da paisagem do mundo por meio de uma ação. Mas não se diferencia somente de um conjunto de coisas

(uma paisagem), o indivíduo também tem um modo de agir que o diferencia dos outros animais: o pensamento.¹⁵⁵

O autor afirma que o agir tem dois modos: o pensamento e a “vontade”. O pensamento representaria aquele modo de agir teórico que tem como característica a capacidade de efetuar o movimento de universalização. Para o filósofo: “Fazer algo universal quer dizer pensá-lo”¹⁵⁶. Esta afirmação significa que pensar algo é tirar dele todo o conteúdo sensível, ficando somente com aquilo que representa a minha atuação sobre o objeto, ou seja, o resultado dessa “purificação” do objeto – eliminação do conteúdo sensível – é algo que não tem em si nada que já não estivesse antes no sujeito. A questão é que, para Hegel, aqui pararam aqueles que entendem que as regras podem partir de um sujeito que pensa, solitariamente, as condutas morais e éticas e, por isso, segundo o autor, a causa de seu fracasso. Quer dizer, aquele movimento de “purificação” que o indivíduo executa ao pensar algo, ao invés de representar um acréscimo na sua compreensão, representa um afastamento do que esse algo realmente é, pois nesse movimento ocorre uma total identificação com o objeto que representará a pura reflexão sobre si do indivíduo. Para Hegel, no agir prático (“vontade”), esta total identificação será problematizada por meio da oposição de um objeto, que representará uma diferença para si do indivíduo, a fim de que o pensamento possa determinar-se como um eu. Agir de maneira prática significa determinar-se como “vontade”, ou seja, ao direcionar-se para os objetos por meio de sua vontade, o sujeito, ao mesmo tempo, está se diferenciando deles, uma vez que eles já são postos como um limite. Mas, embora no agir prático o sujeito recupere sua diferenciação frente ao objeto (se determine), essa diferença é ainda uma diferença posta pelo próprio sujeito.

¹⁵⁵ Segundo Hegel: “O espírito é o pensamento e o homem se diferencia do animal por meio do pensamento”. HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 69.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 67.

Na Dialética das Modalidades, Hegel esclarece que esse objeto citado é uma efetividade que tem sua existência ainda somente como uma possibilidade¹⁵⁷, ou seja, é uma efetividade formal que representa somente um momento anterior a efetividade real. Em outras palavras, esse efetivo, esse objeto para o sujeito, é também um possível, mas se os predicados da possibilidade podem ser aplicados a esse objeto (como efetividade), mesmo como efetivo ele é ainda apenas um possível. Se na *Filosofia do Direito* esses objetos forem tomados como, por exemplo, comportamentos ou modos de ser de outros indivíduos no contexto social, eles não serão mais do que possibilidades, ou seja, o indivíduo que pretender utilizar-se deles, como fundamento para estabelecer leis ou regras sociais, poderá estar construindo uma edificação sobre terreno arenoso. Na Dialética das Modalidades, Hegel mostra que essa imbricação entre possibilidade e efetividade leva ao surgimento da contingência, quer dizer, o efetivo enquanto formal é apenas um possível e, sendo assim, tanto pode ser quanto não-ser – é tal que tem seu contrário também como existente. Transpondo esses elementos para a *Filosofia do Direito*, com relação ao exemplo dado nesse parágrafo, a questão se agrava. Não só aquelas regras podem ter sido criadas sobre comportamentos inexistentes como também, em pior grau, podem ter sido criadas a partir de comportamentos que são diametralmente opostos aos captados pelo legislador solipsista.

Se o agir teórico representa um momento de universalização, o agir prático representa o momento da particularização, por isso a ligação de ambos. No agir prático, a “vontade” se particulariza em um objeto, uma inclinação, um desejo, se explicitando como um agir em uma realidade dada. O agir teórico é a reflexão sobre essa realidade e

¹⁵⁷ Pelo fato de a efetividade estar em união com a possibilidade ela é ainda efetividade formal, que, enquanto efetividade superada, é apenas ainda possibilidade.

a universalização desse objeto captado da realidade. Contudo, a ligação entre o agir teórico e o prático não melhora aquela perspectiva, porque ainda assim o sujeito está em um momento puramente formal da “vontade”, uma vez que o agir prático – enquanto produção de uma diferenciação que é ainda uma diferença produzida pelo próprio sujeito – é somente um pôr de algo que já tinha sua existência no sujeito. Nesse sentido, aquilo que poderia significar uma superação dessa condição de pura formalidade não se confirma.

Na Dialética das Modalidades, Hegel explica que o absoluto nem é só um refletir sobre a realidade, nem tão pouco a realidade mesma das coisas. O agir teórico e o prático representam dois extremos aos quais o sujeito é lançado ininterruptamente pela reflexão. Naquela obra, Hegel demonstra que esse ir e vir de um ponto ao outro não é outra coisa que o devir. Tal movimento traz consigo o conceito de necessidade e o autor afirma que o devir é o movimento necessário de compreensão do absoluto. Assim temos mais claramente em que sentido, para Hegel, não pode haver uma separação entre pensar e querer, como em Kant. “Querer” e “pensar” representam respectivamente o modo prático e teórico do agir, que estão unidos pela necessidade do devir. Todavia, enquanto em um momento apenas formal da necessidade (necessidade formal), esse agir, que representa a “vontade” mesma, só pode se manifestar como “vontade formal”.

5.2 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA REAL DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES

Tirar a “vontade” dessa condição puramente formal é buscar determinações outras que estão fora do sujeito, ou ainda, recuperando os elementos apresentados na Dialética das Modalidades, é arriscar-se na multiplicidade relativa dos entes além dos

limites do sujeito. Segundo o autor, uma “vontade” ainda na condição de uma pura formalidade, enquanto um momento anterior, não é real. A “vontade” somente encontrará sua realidade expondo-se às determinações, às contradições, do contexto social; e o movimento que transportará a “vontade” da condição formal para uma condição real é a decisão. Uma “vontade” que não se particulariza em algo não é “vontade”, porque, segundo Hegel, o querer não é meramente “um querer”: mas sim o querer algo. Então, pelo ato da decisão, a “vontade”, como autoconsciência, volta-se para o mundo exterior e, frente a uma multiplicidade de instintos, desejos e inclinações, escolhe em qual irá realizar-se. Na Dialética das Modalidades, Hegel esclarece que a multiplicidade de que se trata aqui não significa mais somente o aparecer de múltiplas possibilidades, ela já representa a superação da possibilidade mesma, quer dizer, ela significa uma multiplicidade de eventos reais que em verdade são fatos. Nesse sentido, em relação à *Filosofia do Direito*, ela representa um caminho para a “vontade” sair de sua condição meramente formal.

No entanto, decidir implica que a “vontade” seja livre e, neste sentido, já é um ir além da concepção de liberdade que, segundo o autor, ainda é precária. Na concepção criticada pelo autor, a “vontade-livre” era tomada como “a liberdade”, ou seja, o conceito de liberdade em si estaria plenamente determinado na “vontade-livre” – uma concepção que induz ao erro de se pensar o livre-arbítrio como a liberdade mesma. Para Hegel, a “vontade livre” se manifesta em uma dupla indeterminação: a) de um lado, o conteúdo da “vontade” é apenas uma multiplicidade de instintos, desejos e inclinações, postos pela realidade. Cada um desses elementos, enquanto pertencentes à “vontade”, estão como que em oposição a outros, uma vez que cada um deles tem como meta tão somente a sua realização, que conseqüentemente é a não-realização de outros. Na

Dialética das Modalidades, Hegel mostra que tais elementos são unidades indiferentes umas das outras, uma vez que a necessidade para elas representa apenas sua unidade imediata. São conteúdos que parecem dispersos, pois ainda não está evidente o elemento agregador: a lógica que os envolve em uma relação. Mas também, b) por outro lado, essa multiplicidade indiferente, enquanto um conteúdo para a “vontade”, é algo universal e indeterminado, ou seja, uma multiplicidade que se manifesta como um conjunto de elementos diversos carentes de satisfação, mas que tal satisfação também exige diferentes modos de realização, quer dizer, não há uma forma única de abrangência – satisfação geral – de toda a multiplicidade de desejos, por exemplo. Essa multiplicidade não está como que naturalmente voltada para uma unidade, o que aconteceria se o modo de satisfação de um pudesse ser reutilizado infinitamente para a satisfação de tantos desejos quantos aparecessem. Ainda assim, a Dialética das Modalidades nos esclarece que esses elementos inauguram uma possibilidade real que surge da relação entre esses seres relativos (instintos, desejos e inclinações), porque esses, enquanto existentes, já representam uma superação daquela efetividade formal da qual tratamos na rodada anterior.

Dizer que a “vontade” se volta para o exterior da subjetividade pela decisão implica que ela seja consciente de si, o que faz com que logo uma questão se imponha: o que significa autoconsciência para Hegel? Segundo o autor, a “vontade” que tem consciência de si é tal que se sabe como universal – que se reconhece como “vontade” que tem a possibilidade de abstrair-se de toda a determinação – e que concomitantemente se sabe também como particular – “vontade” que tem uma finalidade, um conteúdo e objeto determinados. A autoconsciência, dessa maneira, é a individualidade, pois não é somente uma imediatez (como representação, fenômeno),

mas agora segundo o conceito, ou seja, não é apenas um ser-em-si porque é também um por-si, uma vez que tem consciência de si. Retomando a Dialética das Modalidades, temos que a “vontade”, sendo um por-si, é uma efetividade real. Para Hegel, a efetividade real é mais que aparência exatamente porque ela é atuação, é manifestação de si. A efetividade real representa o momento de um “isto” (um efetivo) que se manifesta na multiplicidade composta pelo conjunto de outros “istos” (efetividade) e, ainda assim, mantém a relação consigo em seu interior, quer dizer, tem consciência do seu agir enquanto manifestação sua. Segundo Hegel, esse efetivo que se põe em relação com outros, ao defrontá-los, encontra o seu próprio fundamento. Esses outros, como espelhos frente ao efetivo, promovem sua autocompreensão que significará o reconhecimento desses outros como seu fundamento. Em outras palavras, segundo a *Filosofia do Direito*, a decisão representa o “entrar na realidade” que a “vontade” opera. O sujeito, por meio da “vontade” e consciente de si como indivíduo, se manifesta no contexto social e através desse movimento se determina, se diferenciando do contexto como um eu atuante que é identificado pelo seu querer.¹⁵⁸

Na *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a “vontade” passa por três momentos distintos, mas ainda assim absolutamente relacionados. No primeiro momento a “vontade” é o eu como pura atividade, ou seja, o momento em que a “vontade” é ação que se volta para o que ela captou da exterioridade na forma de universais que ela mesma produziu. Esse momento expõe a densidade da clausura epistêmica, mostrando que a relação do eu com a exterioridade apenas reflete a produção do intelecto que, ao voltar-se para o particular, apenas pode captá-lo como universal. Nesse sentido, a

¹⁵⁸ Este é um ponto central para entendermos por que, para Hegel, liberdade não pode ser tão somente um conceito abstrato. Liberdade é uma questão que se coloca exatamente no momento em questão, ou seja, quando o indivíduo se manifesta no contexto social por meio do seu querer. Se o indivíduo quer o mesmo que outro então a questão da liberdade se coloca, se determina. Uma Liberdade como pura abstração jamais conseguirá determinar-se, pois nessa abstração não encontrará nenhuma oposição, nenhuma contradição e, portanto, nenhuma determinação.

“vontade” somente tem a si mesma, pois aquilo com o que ela se relaciona, sendo resultado de sua atuação mesma, não passa de uma existência que reflete o seu existir. No segundo, aquela atividade da “vontade” se determina como um pôr-se em um outro, que, na verdade, é aquilo que ela quer, e esse movimento é o seu sair da condição universal. É o momento inverso ao anterior, pois significa a particularização como um esforço de sair de dentro de si mesma para colocar-se na relação com outros por meio de um objeto. A “vontade” se manifesta pelo seu querer que, enquanto um querer algo, aparece já como esse algo que deseja. O indivíduo, nesse momento, passa a poder ser identificado pelo que ele quer, ou ainda, o que ele quer é a representação concreta da sua “vontade” posta no contexto. No terceiro momento, enquanto já particularizada em sua determinação como um outro, a “vontade” retorna à sua condição universal, como uma consciência que se sabe em seu querer¹⁵⁹. Ainda que a “vontade”, naquele momento anterior, possa de alguma maneira sintetizar aquilo que o sujeito é, enquanto aquilo que ele quer, é preciso ainda mais um passo para que ela possa ter consciência de si: o voltar a si em posse daqueles conteúdos apreendidos da realidade.

Esse é um ponto importante para esclarecermos aquela distinção entre o em-si e o por-si, pois fica mais claro que este em-si representa o momento dessa carência da consciência de sua atuação. Tal carência somente será suprida no retorno à universalidade do eu que elevará aquelas determinações trazidas da exterioridade para junto da consciência de sua identidade para, por fim, tornar-se um eu enriquecido daquelas determinações do em-si, transformando-se agora em um por-si: uma determinação que se sabe atuando no contexto.

¹⁵⁹ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 73.

Embora este eu como capacidade de universalização seja infinito, segundo Hegel, a “vontade” aqui ainda é finita, pois depende de conteúdos finitos para determinar-se; e esta é a questão que a Rodada Real assevera. A “vontade” finita, porque se volta para uma realidade preta de contradições, introjeta dessa realidade suas propriedades. Tais propriedades terminam por implicar que ela mesma seja somente uma “vontade” possível. Na Dialética das Modalidades, Hegel afirma que a possibilidade real é o conjunto de condições para a configuração de determinada coisa, quer dizer, não representa ainda o aspecto da consumação de algo. A possibilidade real tem como seu aspecto formal a identidade consigo mesma, quer dizer, já superou a necessidade formal, portanto, já se reconhece como existente para-si; contudo, no que tange ao seu aspecto real – que se volta para a multiplicidade existente – é algo contraditório. Hegel já apontou na rodada formal que há uma imbricação entre contingência e possibilidade, ou seja, o contingente é aquele que tanto pode ser quanto não ser e, nesse sentido, já é um possível, mas ainda assim é uma possibilidade que se confirma – se torna efetiva –, uma possibilidade que realiza como um contingente que se consumou: um contingente existente. A partir desses elementos, Hegel quer mostrar que a possibilidade real, enquanto supressumida na efetividade real, inclui-lhe aqueles adjetivos da contingência, pois, a partir do que foi exposto, aquela efetividade real apresenta contingentes que se realizaram, ou ainda, que tiveram as condições para sua existência confirmadas, mas enquanto contingentes, poderiam não ter essas condições satisfeitas.

É nesse sentido que Hegel afirma que: “o arbítrio é a forma em que a *contingência* se apresenta enquanto vontade”¹⁶⁰. O arbítrio é esse livre determinar-se da “vontade” em um conteúdo exterior, ou seja, quando o sujeito se volta para a

¹⁶⁰ HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 80.

exterioridade e se depara com algo e, ao encontrá-lo, o deseja. Estão envolvidas aqui: a) a capacidade de abstração da consciência, seu atuar como apreensão de múltiplos que são existências exteriores à consciência e a transformação desses entes em universais; e, também, o aspecto crucial nessa Rodada Real: b) uma dependência desses mesmos existentes enquanto sua possibilidade de manifestação, realização, quer dizer, sem eles a “vontade” não poderá externar-se, não poderá sair de sua condição puramente formal. Segundo o que o autor apresenta na *Dialética das Modalidades*, esse conteúdo, como condição de possibilidade para manifestação da “vontade”, ele mesmo é necessário. Mas o que significa isso? Em primeiro lugar, o conteúdo para o qual a “vontade” se volta, uma vez que aqui já estamos no terreno do real, é fato, é real. Para o autor, tal conteúdo representa uma infinidade de contingentes que tiveram todas as condições para sua existência satisfeitas, que deixaram de ser apenas possíveis e se tornaram o que são. Hegel afirma que tais existentes já não podem mais ser entendidos apenas como contingentes, pois, enquanto já sendo, são necessariamente: portanto, são necessários. Daí a afirmação de que na *Filosofia do Direito*: “o arbítrio não é a vontade em sua verdade”.¹⁶¹

O fato de que esse conteúdo é necessário para a efetivação da “vontade”, pois é nele que a “vontade” irá se materializar, traz como consequência uma dependência da “vontade” em relação ao conteúdo. Uma “vontade” que desconheça qualquer conteúdo externo a si jamais poderá ser conhecida como “vontade”, a não ser naquele aspecto puramente formal no qual, segundo Hegel, Kant permaneceu. Nesse sentido, este conteúdo externo é necessário para que a “vontade” possa libertar-se de seu aspecto puramente subjetivo e, assim, elevar-se a outros patamares de compreensão de si. Este conteúdo necessário é a possibilidade do surgimento de contradições tão caras para o

¹⁶¹ *Id.*, p. 80.

autor como enriquecimento da compreensão de si por meio da captação de elementos do mundo, ou ainda, do movimento de autocompreensão do conceito. Contudo, na Dialética das Modalidades, Hegel afirma que aqui o caminho não está completo, quer dizer, existe ainda uma carência que habita essa necessidade: sua relatividade. A necessidade, nessa etapa, quer indicar uma confirmação das condições reais de possibilidade de efetivação de uma determinada existência. Tal existência, ainda que tivesse condições reais para existir, poderia ter tais condições não satisfeitas, quer dizer que uma vez que tais condições não se confirmassem, a possibilidade real não seria mais que uma possibilidade. Contudo a possibilidade real, por já representar uma superação da necessidade formal, traz consigo a própria necessidade, porque dizer que algo é realmente possível já é dizer que as condições para sua existência se darão. Nesse sentido, a possibilidade real e a necessidade, segundo Hegel, são iguais, se diferenciando apenas pela aparência.

Há, entretanto, uma questão intrigante que o autor destaca: como necessidade e possibilidade real são apenas aparentemente diferentes, tal necessidade é relativa. Há uma imbricação entre possibilidade e contingência, como já vimos, que acaba por transferir, via possibilidade, aquelas propriedades da contingência para a necessidade: sua qualidade de poder tanto ser quanto não ser. Voltando-nos para a *Filosofia do Direito* vemos que Hegel quer mostrar que tal estado de coisas indica que a “vontade” não pôde conquistar sua liberdade, ela somente representa um agir que é sua identificação com seres contingentes dos quais depende para realizar-se. A Dialética das Modalidades nos mostra que tais seres não podem representar a liberdade da “vontade”, uma vez que eles mesmos são relativos, portanto, não são livres, porque estão imersos em uma relação linear de causalidade e têm como causa aqueles elementos que

confirmaram sua possibilidade de existir. Uma “vontade” que se manifeste dessa forma não pode ser verdadeiramente livre, pois tem a causa de sua existência fora dos seus limites.

5.3 ASPECTOS DA DETERMINAÇÃO DA VONTADE E A RODADA ABSOLUTA DA DIALÉTICA DAS MODALIDADES

Como já vimos no capítulo anterior, uma “vontade” que se caracteriza como livre apenas pelo seu voltar-se para algo além dos limites do sujeito não atingiu ainda a verdadeira liberdade, pois é dependente desse algo para o qual se volta e por meio do qual se manifesta. Nesse sentido, segundo Hegel, aquela elevação do caráter meramente formal não foi suficiente para garantir o aparecimento da liberdade mesma, ela apenas promoveu um primeiro passo enquanto se pôs no contexto e, nesse movimento, encontrou suas determinações. Em outras palavras, para o autor nem a pura abstração formal nem a concretude do real tem em si sua verdade, quer dizer, a efetividade mesma pertence a um momento além do alcançado por esses outros. Para Hegel, ela é a união dessas duas etapas em uma simultaneidade harmônica que apresenta uma correspondência entre essas duas instâncias. Tal efetividade é a verdade.

A partir desses elementos temos que a Rodada Absoluta da Dialética das Modalidades aparece como um momento de culminância no qual aqueles aspectos captados nas rodadas anteriores serão suprassumidos. Nesse sentido, se pode dizer que as Rodadas Formal e Real representam, respectivamente, aqueles dois aspectos: abstração e realidade. É preciso grifar que tal união não representa um movimento arbitrário do filósofo, como se espelhasse uma necessidade que não fosse resultado da lógica interna do sistema e sim do próprio autor – preocupado apenas com a coerência

do seu texto. Este terceiro passo aparece como o prosseguimento “natural” da lógica do sistema hegeliano que desemboca em um resultado que se confunde com sua própria justificação – embora seja uma justificação que, segundo os seus críticos, não transborda os limites de sua obra.

Todavia precisamos clarear um pouco mais o que significa dizer que, para Hegel, a verdade é uma correspondência entre o conceito e a realidade.¹⁶² Com esta afirmação o autor não está querendo restabelecer aquela ligação direta do realismo ingênuo que Kant, segundo o próprio Hegel, superou. A correspondência aqui não pretende estabelecer tão pouco uma ligação entre sentenças (elaboradas por um pensar livre sobre o mundo) e uma realidade das coisas (imersa em uma relação de causalidade linear), uma vez que dessa maneira o autor introduziria um dualismo indesejado em seu sistema.¹⁶³ A correspondência que Hegel afirma é entre o conceito e a realidade, quer dizer, entre aquilo que é segundo seu conceito – em-si – e uma realidade que, para o autor, é finalidade, realização. Aquilo que é segundo seu conceito é aquilo que está perfeitamente de acordo com sua definição e que, enquanto contingente existente, é

¹⁶² Na *Filosofia do Direito* Hegel afirma que: “Verdade quer dizer em filosofia que o conceito corresponde a realidade”. (HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 90)

¹⁶³ Este modelo de causalidade linear não permite que o homem possa exercer sua liberdade, pois, em um universo concebido dessa maneira, tudo já parece estar determinado, ou seja, tudo o que conhecemos já é efeito de uma causa anterior – conhecida ou não – que determinou que os efeitos fossem como eles são. Para essa estrutura manter-se intacta, é necessário que o homem também seja resultado dela, portanto para ele não há liberdade. Se não há liberdade, não somos responsáveis pelo que fazemos – visto que o que fizemos foi determinado por uma causa anterior conhecida ou não. Ocorre que se não há responsabilidade, melhor dizendo, se não há a possibilidade de sermos responsabilizados por nossos atos, sucumbe também a possibilidade de construção de um sistema jurídico, e nossa existência como sociedade passa a estar seriamente ameaçada. Segundo Cirne-Lima, Kant teve que recorrer a uma solução drástica a fim de resolver – ou pelo menos ultrapassar – esse problema: a teoria dos dois mundos. Cirne-Lima afirma: “A teoria dos dois mundos de Kant é por um lado uma das maiores homenagens que um filósofo jamais fez à liberdade e à dignidade do homem. Por outro lado, poucas vezes um grande filósofo construiu uma teoria tão mal arranjada, tão visivelmente construída “*ad hoc*”, isto é, uma teoria concebida e elaborada tão somente para eliminar um problema que de resto ficaria insolúvel”. Tal teoria se configura, assim, em uma tentativa de salvar a liberdade do homem a partir de uma visão de mundo que compromete essa idéia. Como no mundo fenomênico – na natureza – Kant não viu possibilidade do homem escapar da concatenação causa e efeito, inferiu a existência de um mundo no qual a liberdade pode ser exercida em sua plenitude e, também, a partir da qual, Kant poderia encontrar um lugar para sua Teoria da Moral. (CIRNE-LIMA, Carlos R. V. *Dialética e Liberdade: razões, fundamentos e causas*, p. 805)

somente um em si (um imediato), em correspondência apenas consigo mesmo. Quanto ao significado de realidade, o autor está se referindo a uma objetivação na qual a finalidade se efetiva. É o conceito se expondo por meio de sua realização concreta.

Tal esclarecimento é fundamental para entendermos por que esta correspondência, enquanto necessidade absoluta, prescinde de um observador, quer dizer, supera aquela noção de verdade que a epistemologia contemporânea¹⁶⁴ estabelece como uma relação entre aquilo que o sujeito capta da realidade e o objeto. Uma perspectiva dual que não consegue dar conta, simultaneamente, do problema do realismo ingênuo conjugado com o problema posto por Kant – quando superou o primeiro. O desafio desta assim chamada Rodada Absoluta é justamente o de superar aquela relatividade, na qual a necessidade ainda se encontra, sem recorrer à pura abstração do idealismo subjetivo, ou seja, sair do movimento kantiano sem desconsiderá-lo e defrontar-se com a realidade das coisas sem retornar, melancolicamente, ao realismo ingênuo.¹⁶⁵ Para tanto, a correspondência de que fala

¹⁶⁴ Cabe ressaltar que o foco central da epistemologia é o conhecimento factual, portanto, o saber sobre fatos. Este saber sobre fatos é o chamado *conhecimento proposicional* que, nas palavras de Cláudio Costa, se caracteriza por ser “cognitivo e informativo: é dele que é constituído o imenso corpo de informações acumuladas e partilháveis que possuímos sobre o mundo e que constitui o cerne de nossa herança científico-cultural”. Contudo essa não é a única forma de conhecimento reconhecida pela tradição analítica, uma vez que o conhecimento proposicional aparece como uma terceira forma de conhecimento de uma classificação geral. Além do conhecimento proposicional, Costa aponta o conhecimento como habilidade – que pode ser entendido como um saber fazer – e ainda uma segunda forma que é definida como conhecimento de particularidades. Esta última forma quer dar conta de um conhecimento de coisas, de pessoas, de locais etc, “basicamente daquilo que podemos identificar como ocupando lugar no espaço e possuindo certa duração temporal”. Uma característica dessa forma de conhecer é que ela pressupõe uma experiência pessoal direta do indivíduo, ou seja, de acesso privilegiado e, portanto, não pode ser compartilhada – o que é decisivo para sua diferenciação do conhecimento proposicional. (Cf. OLIVEIRA, Cláudio. *Uma introdução contemporânea à filosofia*, p. 83, 86)

¹⁶⁵ A perspicácia da crítica de Hegel a Kant, com relação à sua concepção de fenômeno, se apresenta claramente na abordagem do problema. O autor, ao criticar a afirmação de que tudo é fenômeno – e que na verdade temos que nos contentar com uma versão pálida, talvez até enganosa, da realidade, uma vez que esta é resultado da ação do sujeito no “mundo” e, portanto, este mundo já está circunscrito à capacidade de apreensão de uma subjetividade – não procede de maneira óbvia reclamando um acesso às coisas como no empirismo ingênuo. O que Hegel mostra é uma outra consequência, igualmente, drástica do idealismo subjetivo. Ele mostra, em sua crítica, que uma vez aceitando o idealismo subjetivo, aceitando que estamos irremediavelmente encerrados em nosso próprio eu, jamais poderíamos ter algum conhecimento objetivo da realidade. Não poderíamos sequer perceber uma teia cultural que nos cerca e nos constitui.

Hegel não deve ser compreendida como uma comparação – executada por um observador – mas sim como uma adequação, ou seja, uma unificação que significa uma absorção mútua. Quer dizer, o conceito em consonância com a realidade e esta última explicitando o que o conceito é. Uma unificação que é promovida por um movimento dialético¹⁶⁶ interno do Absoluto.

Na Dialética das Modalidades, Hegel quer mostrar que a necessidade relativa está ainda presa à cadeia de causalidade linear, quer dizer, se ainda nessa lógica quisermos ir além dessa necessidade, buscando descobrir o que a determina, encontraremos uma infinidade de seres contingentes que se alternam como causa e efeito, numa cadeia sem fim. É a partir desse passo que Hegel infere que deve haver uma lógica que abarca aqueles dois momentos: o formal e o real, uma lógica que promova uma conciliação, de tal maneira que nenhum desses momentos seja perdido, mas permaneçam eles como superados e guardados em um Absoluto que se manifesta, às vezes, como um mundo que se traduz como necessidade relativa (realidade) e, em outras vezes, aparece como razão que se expõe em uma igualdade consigo mesmo (conceito).

Na *Filosofia do Direito*, o autor explica que a “vontade” que é verdadeiramente livre deve refletir esses dois momentos em um só, como no Absoluto, quer dizer, deve poder superar aquela relação linear de causalidade e voltar livremente a si mesma. Tal movimento, também aqui, não significará um “abandonar” a relação linear, mas trazê-la para dentro de si, elevá-la de sua condição relativa a fim de promover aquela união já

¹⁶⁶ Na *Filosofia do Direito* Hegel explica seu entendimento a respeito da dialética: “Chamo *dialética* ao princípio motor do conceito, que dissolve, mas também produz a particularidades do universal. Não se trata, pois, da dialética no sentido negativo, que aparece freqüentemente em Platão, que dissolve, confunde e leva daqui para lá os objetos ou proposições dadas à consciência imediata ou ao sentimento, e somente se preocupa em deduzir seu contrário”. HEGEL. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p 93.

citada. Na Dialética das Modalidades, Hegel expõe que tal superação deve iniciar pelo aprofundamento da compreensão do desenrolar da relação relativa da necessidade. Em outras palavras, explicitar aqueles elementos entremeados nos movimentos internos do estágio relativo da necessidade que ainda permanecem ocultos. Na *Filosofia do Direito*, a prisão à cadeia linear de causalidade é explicitada pela relação entre “vontade” e realidade, no sentido que, enquanto a “vontade” está voltada apenas para o seu exterior, tem neste seu fundamento – seja qual for o conteúdo deste exterior. Significa que o sentido de exterior aqui também abarca instintos, inclinações e desejos, uma vez que estes, embora entes metafísicos, apontam para existências fora dos limites do sujeito, portanto, são exteriores à “vontade” mesma. Em tal movimento, todavia, a “vontade” supera sua indeterminação, pois nesses entes externos encontra seus limites e se determina. A questão, para o autor, é que tal determinação traz como consequência uma finitude que aparece como uma oposição à liberdade – para o autor, uma liberdade finita não é verdadeira. Mas, por outro lado, buscar a partir daqui recuperar o conceito hegeliano de liberdade, quer dizer, buscar já aqui uma infinitude, teria como resultado uma infinitude que somente poderia ser traduzida por um eterno aparecer e desaparecer da “vontade”, um movimento que não poderia significar um avançar na compreensão de si, pois seria um eterno nascer e perecer do conceito. Em outras palavras, a infinitude aqui somente poderia ser o eterno recomeçar do conceito se determinando e sucumbindo em cada existente em que a “vontade” se manifestasse.

Na Dialética das Modalidades, Hegel afirma que há um vazio de determinação na efetividade absoluta, porque ela é apenas unidade consigo mesma e com a possibilidade, quer dizer, carece de objetivação, de determinação, ou seja, a efetividade absoluta é uma totalidade que, enquanto tal, parece não ter se diferenciado, parece não

ter se colocado como relação de opostos que se determinam. Todavia, enquanto superação da possibilidade, a efetividade absoluta tem em si a necessidade real, quer dizer, uma necessidade que, enquanto superação da possibilidade real, já é um pôr o contingente como existente. É por meio dessa necessidade real superada, mas conservada na efetividade absoluta, que Hegel mostrará a superação daquele “vazio” de determinação. O autor afirma que a necessidade relativa tem um duplo caráter: a) caráter relativo: enquanto ainda se mantém ligada a uma existência contingente, não pode ser outra coisa que a necessidade da possibilidade, ou seja, união sua e da possibilidade; e b) caráter autônomo: como produtora da contingência, uma vez que tal contingência nasce da superação de sua possibilidade real. Na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta a “vontade” de modo que nela podemos identificar esses mesmos elementos apresentados na Dialética das Modalidades. A “vontade” também apresenta um caráter: a) relativo: em sua objetividade, a “vontade” é apenas sua exteriorização em um ente contingente imerso na teia das relações dos seres contingentes, que dizer, uma “vontade” que é relativa, porque assume também como sua essa contingência; e b) autônomo: como superação daquele caráter apenas formal, unilateral, do seu enclausuramento na subjetividade, ela também aparece como produtora dessa contingência mesma. É no reconhecer-se como produtora desses movimentos que a “vontade” poderá adquirir consciência plena de sua atuação, ou seja, a consciência de que ela determina a si mesma: se auto-determina.

Na Dialética das Modalidades, Hegel já havia mostrado que a necessidade real tem um aspecto positivo que se põe como efetividade real, mas que também tem um aspecto negativo, quer dizer, que nega sua igualdade absoluta como essa efetividade, que é um além dessa efetividade mesma. É este aspecto negativo que liberta a

necessidade dessa relatividade e a sobressume como consciência absoluta. A necessidade absoluta é idêntica ao Absoluto no sentido que este somente se conhece por meio de suas revoluções internas que são uma produção de diferenciações possibilitadas por contradições que o Absoluto mesmo põe a si de maneira necessária. Na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta a “vontade” seguindo essa mesma lógica, repetindo os mesmos passos apresentados na Dialética das Modalidades, não de forma arbitrária, mas mostrando que a “vontade”, enquanto parte desse todo que é o Absoluto, se desenvolve à sua moda, pois não é outra coisa que o Absoluto mesmo em seu desenvolvimento. Nesse sentido, liberdade na *Filosofia do Direito* obrigatoriamente deve coincidir com o conceito de liberdade proposto na Dialética das Modalidades, uma autodeterminação que se sabe como autodeterminação.

6 RELAÇÃO ABSOLUTA E LIBERDADE

Se a Dialética das Modalidades, em nosso entender, cumpre o papel de fornecer um suporte conceitual capaz de explicar aqueles elementos esclarecidos parcialmente na *Filosofia do Direito* – os porquês das revoluções internas da “vontade” – a Relação Absoluta cumpre o papel de explicitá-las em seu acontecer. Assim, a Dialética das Modalidades discorre sobre as resoluções das contradições a que o Absoluto se expõe em busca de sua autodeterminação dando conta dessas por meio da apresentação de uma lógica interna do movimento através do esclarecimento e articulação das categorias modais. Já a Relação Absoluta pretende dar conta da descrição dessas revoluções do Absoluto enquanto em seu movimento de exposição às relações da causalidade que compõem a realidade, mas, agora, como a apresentação dos movimentos do Absoluto enquanto no exercício da resolução daquelas contradições utilizando o ferramental lógico da Dialética das Modalidades. Quer dizer, enquanto a Dialética das Modalidades representa a descrição do mecanismo lógico de auto-resolução do Absoluto, a Relação Absoluta representa o Absoluto em sua produção.

É por esta razão que a Relação Absoluta parece o lugar no qual aqueles elementos desafiantes do convívio social, tão bem ilustrados por Hegel na *Filosofia do Direito*, poderão ser explicados enquanto ambos movimentos apresentam como similaridade uma atuação no contexto. Nesta perspectiva que Lutz Müller afirma que a

articulação da causa e do efeito expressa na ação recíproca pode ser compreendida como uma tentativa de Hegel apresentar a “gênese do conceito de liberdade”.¹⁶⁷ Segundo o autor, para Hegel, esta lógica interna do absoluto se apresenta por meio de contradições que funcionam como motor do absoluto em seu esforço de autocompreensão. Nesse vetor sua meta resultará na própria exposição de si como processo necessário que encontrará sua liberdade no retorno a si e tal exposição nos guiará no trânsito da necessidade para a liberdade.

Contudo, para esta pesquisa, a maneira como Hegel descreve a realidade das coisas na *Ciência da Lógica* não parece nos autorizar a inferir que aqueles elementos contingentes, tantas vezes citados como pura manifestação do Absoluto, possam ganhar o status de indivíduos livres em relação uns com os outros na Sociedade Civil. Melhor dizendo, mesmo quando Hegel fala do atuar dos indivíduos em sociedade, ele não parece falar de trocas efetivas de informação entre tais indivíduos, a não ser por meio de uma entidade que os supera e que, em verdade, é a razão própria de sua existência. Nesses termos, Hegel quando fala da coletividade parece muito mais falar do Absoluto, elemento unificador das partes que o compõem, do que de indivíduos independentes e atuantes em um dado grupo. Assim, ao trazer os elementos apresentados pela Relação Absoluta para um exercício semelhante ao que fizemos no capítulo anterior, pareceria muito mais a explicação do atuar mesmo da “vontade” em um dado contexto social. Quer dizer, Hegel não desenvolve uma teoria de intersubjetividade nesse sentido as trocas entre os indivíduos, se realmente existem, são feitas de modo indireto por meio da mediação do Absoluto. Todavia, compreendemos que tais considerações requerem esclarecimentos e estudos que ultrapassam em muito o escopo deste trabalho.

¹⁶⁷ LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Analytica, p 98.

CONCLUSÃO

Este trabalho tentou mostrar um paralelismo entre as determinações do Absoluto na *Ciência da Lógica* e as determinações da “vontade” na *Filosofia do Direito* como forma de complementação de elementos que parecem não terem sido contemplados na *Filosofia do Direito*. O nosso entendimento é de que, embora a “vontade” na *Filosofia do Direito* apareça como a explicitação do movimento interno do sujeito, a partir do qual poderíamos justificar a identificação dele com o processo de aprendizado ético, a *Filosofia do Direito* carece de elementos que dêem conta das revoluções internas da “vontade”. Esta pesquisa foi uma tentativa de mostrar que aquele paralelismo entre os movimentos do Absoluto e os movimentos da “vontade” pode servir de base para compreendermos porque Hegel tem uma resposta, de certo modo, satisfatória às críticas que o seu sistema sofreu, no que tange à questão da liberdade. É nessa perspectiva que esta pesquisa tende a compreender as Rodadas Formal, Real e Absoluta como uma explicação do mecanismo interno que possibilita o movimento que é explicitado na Relação Absoluta, quer dizer, enquanto a primeira mostra a possibilidade lógica das revoluções internas do Absoluto, a última mostra tal movimento em seu acontecer. Assim, as três rodadas da Dialética das Modalidades e a Relação Absoluta parecem dar uma sustentação lógica fundamental para a compreensão das revoluções internas da “vontade” e do atuar mesmo do sujeito no contexto social.

Todavia, com relação à questão da liberdade e ao confronto com Hegel, a partir dos elementos colhidos neste estudo podemos afirmar que a questão sobre a liberdade em Hegel não é tanto se existe um espaço para a liberdade no sistema hegeliano. Uma

vez que, segundo o autor, a liberdade é fundamental em seu sistema, entendemos que a melhor maneira de por o problema é tentar discutir o que Hegel entende por liberdade. O conceito de liberdade que Hegel busca determinar em toda a sua obra tem como meta a superação do conceito de liberdade que o autor descreveu como Iluminista, ou seja, uma liberdade que somente expressa um poder fazer, um poder pensar ou um poder negar que, para o autor, em nada contribui para a determinação mesma do conceito de liberdade. É um conceito que, pela sua precariedade, muitas vezes soa como uma espécie de má-circularidade, pois apresenta como resposta à questão da liberdade uma definição que diz que: Liberdade é agir livremente. Mas Hegel afirma que agir livremente já pressupõe a liberdade mesma e, não por acaso, este é o ponto inicial da *Filosofia do Direito*. O autor também mostra que um conceito que não tenha nenhuma determinação não pode ser dito nem compreendido, quer dizer, não pode sequer ser pensado. O autor se coloca a meta de determinar tal conceito de maneira que ele possa, superando essas deficiências, servir de base para sua teoria Moral e Ética. Mas não somente isto, Hegel não poupa esforços para que o conceito de liberdade que ele constrói também explique a totalidade e que tal explicação apareça como uma implicação do desenvolvimento do próprio conceito.

O desafio que sempre se renova ao nos voltarmos criticamente ao sistema hegeliano é o de enfrentar uma estrutura que foi minuciosamente desenvolvida. Tal aspecto se mostra pela densidade dos conceitos hegelianos e sua interconexão, articulados em uma dialética que oferece uma sustentação mútua entre os seus elementos e que culmina na auto-sustentação do sistema como um todo. Desta feita, o sistema hegeliano se mostra em um duplo aspecto que se alterna entre dureza e fragilidade. Quanto ao primeiro aspecto, a dureza do sistema, queremos assinalar a

impossibilidade de se abrir uma fenda no modelo hegeliano para, por meio desta, inserir elementos estranhos aos que Hegel concebeu. A mútua sustentação dos conceitos hegelianos, que se dá em um movimento dialético, é totalmente suficiente para a justificação deles, quer dizer, qualquer tentativa de inclusão de elementos que pudessem “explicar melhor” determinado conceito, tornaria tal elemento totalmente supérfluo, desde a tentativa de introduzi-lo. Tal afirmação não decorre de uma adesão ao sistema de Hegel, mas da natureza mesma de sua construção que, em cada “instância” do processo, já espelha o todo da lógica do processo, de maneira que seu desenrolar já antecipa o seu fim, processo que desde sempre considera de maneira negativa seu início.

No que tange ao segundo aspecto, a fragilidade, queremos grifar um elemento que decorre do primeiro. Tal fragilidade não contradiz aquela dureza, mas aponta para um aspecto que quer trazer uma inflexibilidade, quer dizer, uma impossibilidade de que possamos alterar o curso do sistema e, ainda assim, mantê-lo íntegro, ou seja, não quebrá-lo. Se inadvertidamente tentarmos mexer aqui ou ali, com o intuito de “corrigir” o sistema e ainda assim permanecer nele, toda a construção hegeliana desmoronará. Em outras palavras, o primeiro aspecto implica o segundo. Como a lógica do sistema se apresenta totalmente em cada parte, ao mexer na parte estou mexendo no todo, ou ainda, mudar a parte é mudar o todo. Logo, atacar uma parte do sistema é atacar o sistema mesmo. Disto não se segue que Hegel não possa ser criticado, uma vez que tem sido e com muita propriedade; ocorre que, ao fazê-lo, já não se está mais em Hegel, pois este movimento já é, ou o início de outro sistema, ou uma análise isolada de um elemento. Trata-se da questão da diferença entre a crítica interna e a crítica externa.

É dessa perspectiva que pretendemos avançar um pouco mais com relação à questão da liberdade. Tentamos seguir o desenvolvimento do conceito hegeliano para, após tal movimento, repor a discussão sobre a questão da liberdade em meio a uma comparação do resultado com a pretensão inicial. Em outras palavras, uma avaliação que tem como finalidade averiguar se o conceito de liberdade a que chegamos com Hegel tem como suas aquelas propriedades que desejávamos que tivesse quando no começo da jornada. Este nos parece o dilema quando se enfrenta o conceito de liberdade deste autor e, em nosso entender, a razão da maior parte das críticas que ele sofreu. A expectativa do início da defrontação com Hegel muitas vezes parece não combinar com o conceito que ele nos apresenta em seu sistema. Por esta razão, se diz por vezes que não há liberdade em Hegel, ou, talvez, em uma melhor elaboração, que ela não é a liberdade mesma.

Em que pese essas dificuldades, esta pesquisa pretendeu buscar os argumentos que a *Ciência da Lógica* apresenta para sustentar o conceito hegeliano de liberdade, na tentativa de posicionar corretamente ambos os lados da questão. O estudo associativo¹⁶⁸ que pretendemos fazer, utilizando a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* (*Filosofia do Direito*), nos proporcionou um panorama a partir do qual pudemos esclarecer os pontos de maior tensão na discussão sobre o tema. Após nos debruçarmos em cada uma das obras citadas, separadamente, buscamos em um terceiro momento associar mais diretamente os conceitos de cada uma tentando evidenciar o papel que, segundo nosso entendimento, a *Ciência da Lógica* exerce enquanto esteira na qual a *Filosofia do Direito* se desenvolve. Na *Ciência da Lógica*, o estudo da Dialética das

¹⁶⁸ Com o termo “estudo associativo” queremos expressar a utilização da *Ciência da Lógica* conjugada com a *Filosofia do Direito* no capítulo em que foi feita a aproximação de ambas, que não teve como objetivo comparar as duas. Entendemos que, se tratássemos apenas de comparar ambas, as manteríamos separadas e, desta maneira, perderíamos exatamente o que este estudo pretendeu: mostrar a imbricação de ambas como uma forma de acréscimo no entendimento do movimento da autodeterminação da “vontade”.

Modalidades proporcionou uma maior compreensão da lógica do Absoluto de Hegel que é desenvolvida conjuntamente com a apresentação do movimento de sua autodeterminação. Já na *Filosofia do Direito* buscou-se a compreensão do desenvolvimento da “vontade” em seu autodeterminar. A pretensão de tal estudo associativo foi buscar enriquecer aqueles argumentos apresentados na *Filosofia do Direito*, com relação à determinação da “vontade”, através da aproximação dos elementos da Dialética das Modalidades enquanto apresentação do Absoluto em movimento semelhante.

Todavia, este estudo associativo, ao esclarecer aqueles pontos de tensão com relação ao conceito de Liberdade de Hegel, promoveu o enriquecimento de alguns aspectos relativos àquele dilema já apresentado – que surge a partir da comparação da liberdade pretendida e da liberdade posta pelo sistema hegeliano. Um dilema que aparece a partir do alinhamento desta pesquisa com a leitura clássica do sistema hegeliano, ou seja, aquela que entende a liberdade em Hegel como um modo de manifestação do Absoluto, mas enquanto tal manifestação é fundamental para sua autodeterminação, tal manifestação é necessária. Com relação a esse modo de ser do Absoluto, Hegel não pôde ser mais enfático ao sintetizá-lo na afirmação já citada: Liberdade é a verdade da necessidade. Mas, segundo nosso entendimento, ainda aqui poder-se-ia argüir que a necessidade, enquanto em um relacionar-se dialético com a contingência, poderia herdar desta última elementos que, fortalecidos, a fizessem recuperar aquelas propriedades positivas do conceito Iluminista de liberdade. Segundo Weber esta é a leitura não-clássica do sistema hegeliano.

Mas o pretendido nesta pesquisa era procurar na leitura clássica do sistema, ou seja, tentar buscar, naquilo que chamamos o “pensamento mesmo de Hegel”, os argumentos para sustentar o conceito de liberdade apresentado pelo autor como a própria liberdade. Quanto a esta pretensão primeira, a partir de nossos estudos concluímos que o conceito de liberdade hegeliano ultrapassa a discussão sobre a questão da existência da liberdade, mas neste ultrapassar repõe a discussão na forma de um dilema que reinterpreta a liberdade como um conceito dinâmico e fugidio. Quer dizer, Hegel ao superar a liberdade como idéia indeterminada reinterpreta a problemática da liberdade inserida em uma dialética que engloba os dois pólos da discussão sobre ela: de um lado, aquele conceito indeterminado do Iluminismo; e de outro, uma liberdade plenamente determinada – mas rechaçada pelos seus críticos pela sua fixidez. Hegel expõe de maneira suficiente que da pura indeterminação nada podemos concluir, ou seja, o autor mostra a total insuficiência de um conceito de liberdade que pode ser facilmente confundido com uma espécie de poder supremo – se tudo posso, tudo quero, e a partir daí não há limites para minha atuação.

É desnecessário mostrar que tal conceito compromete qualquer organização social. É por esta razão que o autor mostra a necessidade de determinação do conceito; contudo, ao buscá-la Hegel não a afirma simplesmente. O autor sabia que se apenas apresentasse uma intuição acabada tal conceito não mereceria status maior do que de um postulado. Hegel afirma que se quisermos conhecer a liberdade mesma ela tem que aparecer por si, quer dizer, seu aparecer refletirá sua necessidade interna de esclarecimento, ou ainda, esta necessidade aponta para seu autoconhecimento. Em outras palavras, a liberdade não deve ter que mostrar-se para nós e sim para ela mesma, do contrário a liberdade não seria livre – o que seria totalmente carente de sentido.

Segundo o autor, somente desta maneira poderemos sair daquela condição na qual não podíamos enunciar nenhuma proposição que se referisse unicamente ao conceito de liberdade – de modo que naquela pura indeterminação, ao falarmos da liberdade, estávamos sempre trazendo algo que não pertence à sua natureza – para, por fim, nos concentrarmos naquilo que a liberdade é em si.

A dificuldade que Hegel apresenta para os seus leitores é que ele não faz este movimento afirmando conceitos, mas os apresenta por meio de uma dialética negativa que constrói o conceito de liberdade por meio de negações justapostas dialeticamente de maneira que o conceito apareça através da negação daquilo que ele não é. Para o autor, afirmar significa negar um outro. Dessa maneira, Hegel estabelece uma dinâmica na qual a liberdade, em alguns momentos, aparece como aquela capacidade de iniciativa – como um impulso para a ação – e, em outros, ela aparece como um conceito que espelha a fixidez de uma lógica absoluta que não se altera em nenhum ponto do sistema. Assim, a liberdade para Hegel é uma constante transfiguração de atuação livre e de determinação plena: o absoluto é livre para buscar suas determinações, mas, ao encontrá-las, descobre que elas são a liberdade mesma. Mas, ao defrontá-las, retorna para si em posse dessas determinações, voltando a um livre atuar que o levará de volta para aquelas determinações em outro patamar do conhecer de si. A liberdade, então, não está nem em um pólo nem no outro, a liberdade é o próprio movimento de ir e vir, é constante transmutação do conceito que, em verdade, acaba por assumir esta transmutação mesma como o próprio conceito: Liberdade é o devir que sabe de si.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel deixa bem claro que o Absoluto é tudo que há, quer dizer, todos os seres aos quais nos voltamos, sejam pensamentos, objetos, seres

vivos em geral, outros indivíduos (inclusive nós mesmos), em verdade são manifestações do Absoluto que se pôs como estes entes que têm como finalidade entrar em relação uns com os outros. Dessa relação, como vimos, aparecerão contradições e a solução destas é o próprio movimento do Absoluto em seu autoconhecimento. Em outras palavras, os indivíduos são seres postos pelo Absoluto e cumprem uma função bem determinada que é a de, em sua contingência, oferecer-se à exposição mútua que não significa outra coisa que se pôr em disputa. Hegel mesmo afirma que a sociedade civil é o campo de batalha que proporcionará uma maior compreensão do conceito de liberdade. Tal movimento, como já vimos, é necessário para que o Absoluto descubra suas determinações, quer dizer, sem as disputas que se estabelecerão na Sociedade Civil, por exemplo, as determinações do conceito de liberdade jamais sairão daquela abstração à qual Hegel faz forte oposição.

Uma das questões pendentes em nossa pesquisa é o próprio papel da *Filosofia do Direito* na obra de Hegel. A pertinência que conferimos a este questionamento decorre exatamente da abrangência que a *Ciência da Lógica* apresenta como explicitação totalizante do pensamento hegeliano. Em outras palavras, o modo como a *Ciência da Lógica* apresenta o conceito de Absoluto em Hegel parece prescindir de explicações posteriores. Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* parece muito mais uma tentativa de “provar” a eficácia daqueles elementos da *Ciência da Lógica* – trazendo-os de um corpo teórico extremamente árido para um outro mais intuitivo – em um espaço em que o pensamento crítico da comunidade filosófica e, talvez, de maneira mais ambiciosa, do senso comum, mais facilmente pudesse dialogar. Sendo assim em certos momentos a *Filosofia do Direito* nos pareceu uma tentativa de infiltrar aqueles elementos complexos da exposição do Absoluto, mostrados na *Ciência da Lógica*, na

rede de relações que perfaz o cotidiano mais simplório da realidade humana. Os elementos centrais para o “funcionamento” das composições da *Filosofia do Direito* não parecem estar ali, e sim na *Ciência da Lógica*. Não por acaso, quando tomamos tão somente a *Filosofia do Direito* para tentar compreender a estrutura Moral e Ética do pensamento hegeliano, somos como que catapultados para *Ciência da Lógica*, quer dizer, a primeira inicia com pressupostos que somente na segunda terão sua explicação satisfatória. Contudo, a segunda explica com tal abrangência que a primeira parece perder a relevância.

Ainda sobre esta questão, mas retomando por um outro viés: se os sujeitos são uma manifestação do Absoluto, todos os dilemas Éticos apresentados na *Filosofia do Direito* acabam por parecer criações maquiavélicas de uma lógica que necessita da discórdia para sua superação. Nesse sentido, o Absoluto somente seria promotor da sua liberdade. Mesmo que ainda possamos dizer que os sujeitos são o Absoluto mesmo em manifestação, o achatamento sofrido pelo indivíduo é tamanho que tememos que a conquista da liberdade em Hegel seja uma vitória de Pirro. O instigante em Hegel é que não há como negar que, se enfraquecermos este questionamento, a *Filosofia do Direito* ressurge com toda a força e brilho, pois trata-se de uma construção sólida que parece resolver muitas questões éticas da atualidade. Entretanto, devemos lembrar mais uma vez que a proposta desta pesquisa é trilhar os passos do próprio autor, ou seja, certamente Hegel não concordaria em separar a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* como duas filosofias paralelas. Aliás, pensamos que aquele jogo entre indeterminação e determinação da liberdade se repete aqui com outros atores. De outra maneira, ao tentar responder a esta questão da liberdade no contexto social, ou seja, respondê-la em que pese às vicissitudes dos relacionamentos dos indivíduos no contexto

levando em consideração suas idiossincrasias, aqui também entramos em um devir que ora nos coloca diante dos conceitos da *Ciência da Lógica* e ora nos conduz aos elementos “mais concretos” da *Filosofia do Direito*.

Queremos, neste final, fixar as questões que servirão de caminho para um estudo vindouro – quiçá próximo – do tema da liberdade em Hegel: este movimento que pretendemos apontar como um devir entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* é real ou a *Filosofia do Direito* é uma tranqüila continuação da *Ciência da Lógica* e já tem em si bem acabados os conceitos da primeira? Se há realmente este devir entre as duas obras – ou ainda, tomando a possível existência dele – tal movimento pode ser tomado como a verdade mesma do conceito de liberdade? Que contribuição a Fenomenologia do Espírito pode dar para encontrarmos as respostas às perguntas anteriores?

REFERÊNCIAS

1. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
2. AQUINO, Marcelo F. de. **Dialética a auto-organização: A questão filosófica da autocausação na Ciência da Lógica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
3. ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
4. BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade, Estado**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
5. CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para Principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
6. _____. **Sobre a Contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
7. _____. *Dialética e Liberdade: razões, fundamentos e causas*. Porto Alegre: Veritas, v. 43, nº 4, 1998.
8. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830 (Volume I – A Ciência da Lógica)**. São Paulo: Loyola, 1995.
9. _____. **Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política**. Barcelona: Edhasa, 1998.
10. _____. **Ciencia de la Lógica**. Buenos Aires: Ed. Solar, 1968.
11. _____. **Sobre las maneras de tratar científicamente el DERECHO NATURAL: su lugar em la filosofia practica y su relacion constitutiva com la ciencia positiva del derecho**. Espanha: Aguilar, 1979.

12. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Portugal: Edições 70 Lda, 1960.
13. LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried. **Novos ensaios sobre o entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
14. LUFT, Eduardo. **As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001.
15. _____. **Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
16. _____. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.
17. LUTZ MÜLLER, Marcos. **A Gênese Lógica do Conceito de Especulativo de Liberdade**. Analytica, Vol 1, nº 1, 1993.
18. MURE, G. R. G. **La filosofia de Hegel**. Madrid: Oxford University Press, 1988.
19. O'CONNOR, D. J. **História Crítica da Filosofia Ocidental: V – Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1983.
20. OLIVEIRA, Cláudio. **Uma introdução contemporânea à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
21. UTZ, Konrad. **O método dialético de Hegel**. Veritas, V. 50, nº 1, 2005.
22. WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.