



LIBERDADE É NÃO TER MEDO: O CONCEITO DE VONTADE LIVRE DA FILOSOFIA DO DIREITO EM CONTEXTO SISTEMÁTICO

PATRICIA RIFFEL DE ALMEIDA¹

RESUMO:

Neste artigo busco mostrar que a teoria hegeliana da liberdade na *Filosofia do Direito* de Hegel consiste em uma redefinição da autorreflexividade prática da vontade autônoma que se baseia na ampliação da esfera da autonomia para a esfera política, articulada na teoria hegeliana da autoconsciência e do espírito. Essa retomada estabelece uma crítica sistemática das deficiências e da unilateralidade da concepção de liberdade da filosofia política moderna e da teoria kantiana-fichteana da autoconsciência, mostrando que elas se baseiam em uma estrutura abstrata e falsa da forma da relação entre indivíduo e comunidade e negligenciam fatores cruciais ligados às experiências intersubjetivas que tornam possível a capacidade de agir racionalmente de forma autônoma, em primeiro lugar. Assim, o que é decisivo na teoria da liberdade hegeliana é que o indivíduo reconheça e reaja aos fatores que obstam a sua liberdade, abrindo novas alternativas ao identificar e implementar os costumes, as práticas e as instituições que proporcionam uma certa forma de autorrelação prática, somente dentro da qual a vontade é verdadeiramente livre em si mesma e para si mesma, ou seja, na forma de uma vontade que se realiza em sua atualização e objetivação institucional.

1 Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, com estágio de pesquisa na Universität Kassel (Alemanha). Professora colaboradora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Liberdade; Reconhecimento; Dominação.

ABSTRACT: In this paper I try to show that the Hegelian theory of freedom in Hegel's *Philosophy of Right* consists in a redefinition of the practical self-reflexivity of the autonomous will that rests on the enlargement of the sphere of autonomy to the political sphere, articulated in the Hegelian theory of self-consciousness and spirit. This resumption sets up a systematic critique of the shortcomings and one-sidedness of the conception of freedom of modern political philosophy and of the Kantian-Fichtean theory of the self-consciousness, showing that they are based on an abstract and false structure of the form of the relationship between individual and community and neglect crucial factors linked to the intersubjective experiences that make possible the capacity to act rationally autonomously, in first place. What is decisive is that the individual recognizes and reacts to the factors that hinder his freedom, opening up new alternatives by identifying and implementing the customs, practices, and institutions that provide a certain form of practical self-relation, only within which the will is truly free in itself and for itself, namely in the form of a will that chains itself only with itself in its actualization and institutional objectification.

KEY WORDS: Hegel; Freedom; Recognition; Domination.

INTRODUÇÃO: DIREITO E LIBERDADE

Duzentos anos após a sua publicação, as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio* (1820)² de Hegel ainda não recebem uma interpretação hegemônica, mas permanecem ladeadas por obscuridades e controvérsias, restando enigmática inclusive a interrelação básica entre os seus conceitos fundamentais de vontade, espírito e direito – fato que pode ser atribuído 1. ao fato de a obra ter sido planejada apenas como um texto-base de acompanhamento das lições berlinenses de Hegel, razão pela qual não nos são oferecidas nelas explicações detalhadas do seu contexto sistemático, 2. às variações e ambiguidades terminológicas, e 3. ao caráter intrincado, multifacetado e refratário do próprio conteúdo.

No que segue defenderemos a tese segundo a qual teoria da liberdade hegeliana os indivíduos não podem sob nenhum aspecto ser simplesmente

2 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, doravante *Filosofia do Direito ou Grundlinien*, citada segundo a edição da Suhrkamp: *Werke in 20 Bänden (TW)*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von MOLDENHAUER, Eva und MICHEL, Karl Markus. Frankfurt AM Main: Suhrkamp, 1969ff. As obras de Hegel serão citadas segundo esta ou outras edições, segundo as abreviaturas disponíveis nas referências, seguidas da paginação da tradução para o português utilizada, quando existente.

considerados livres por natureza no sentido da filosofia política moderna e do jusnaturalismo contratualista, mas que o decisivo nela é que o indivíduo se livre dos fatores que impedem a sua liberdade, abrindo novas alternativas de ação a partir das suas necessidades. Isto significa mais precisamente identificar e implementar os costumes, práticas e instituições que proporcionam uma determinada forma de autorrelação prática, somente no interior da qual a vontade é verdadeiramente livre em si e para si mesma, a saber, na forma de vontade que se encadeia somente consigo mesma [(*dass*) *sich nur mit sich selbst zusammen zu schließt*] em sua objetivação institucional.³ A vontade livre efetiva é a vontade livre que assim está “junto a si no seu outro” [*bei sich selbst im Anderen*] na medida em que se *pensou* (tendo recebido o impulso para tal nas experiências intersubjetivas, onde se reconheceu, se refletiu e se elevou) e que ao mesmo tempo reivindicou ativamente o direito, no processo histórico do *espírito do povo*; esta liberdade se acomodou no mundo como na *sua casa*, o fez a sua aconchegante *morada* [*Heimat*], na medida em que não se sente nele externamente limitada ou ameaçada, mas antes é quem lhe concede o seu significado e a sua legitimação.

No resultado hegeliano da transformação da autorreflexividade prática, a liberdade não designa assim apenas uma capacidade causal e uma faculdade transcendental, mas um lugar dentro do todo social onde o sujeito é visto e reconhecido e onde “a vontade livre quer a vontade livre”, ou quer a sua universalidade. Porque a efetividade da liberdade requer, ainda, que a vontade seja fim *ativo* para si, a liberdade não consiste meramente em ser reconhecido e reconhecer as instituições dadas, mas na luta para institucionalizar o que ainda não foi institucionalizado: o que ela requer e exige é a existência de lugares de liberdade onde possa se realizar de forma determinada e completa. No que diz respeito à filosofia política normativa, a tese hegeliana em jogo é a de que o direito, seja em sentido estrito de instituição disciplinadora da ordem social, seja no sentido amplo hegeliano de mundo humano em sua totalidade como construído por ele através da sua liberdade, não pode ser fundamentado sobre bases inteiramente *formais*, haja vista que a comunidade de vontades livres autônomas é possível somente através da mediação das relações intersubjetivas concretas.

3 “A vontade é a unidade desses dois momentos, - a *particularidade* refletida *dentro de si* e reconduzida, por meio desta reflexão, à *universalidade*, - singularidade, ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo” (TW 7: 54; HEGEL, 2005, p. 52-3); “(Segundo o conceito concreto de liberdade) na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. (...) A liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal” (TW 7: 57 § 7 Z; HEGEL, 2005, p. 54).

O CONCEITO DE VONTADE LIVRE NA FILOSOFIA DO DIREITO

À primeira vista, a Introdução às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820) de Hegel parece evocar uma concepção inteiramente formal e negativa da liberdade da vontade, ou talvez até incorrer em redundância, na medida em que a tese do § 7 parece ser a mesma já afirmada no § 5.⁴ No entanto ela se relaciona antes à ampliação e radicalização da autonomia kantiana e da teoria fichteana da experiência da consciência na filosofia do espírito hegeliana, na qual a autorreflexividade prática da vontade autônoma da pessoa,⁵ enquanto capacidade de estabelecer leis para si e identidade prática sob a qual se identifica como autora de suas ações⁶ passa a ser vista como o resultado de um desenvolvimento objetivo, intersubjetivo e institucional das determinações da liberdade. A pessoa é aí entendida como a vontade livre que se pensa e se quer e, como tal, permanece junto a si mesma [*beisichselbst*] na determinidade [*Bestimmtheit*],⁷ ou que na sua determinação encadeia-se somente consigo mesma [*sichnurmitsichselbstzusammenzuschließt*] através da sua objetivação

4 Cf. WILDT, A. **Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption**. Klett-Cotta, 1982: 385ss.

5 “Do ponto de vista sistemático da apresentação (*Darstellung*) especulativa, a pessoa é a forma imediata, a mais elementar e básica, de efetivação e objetivação da Ideia de vontade livre na vontade singular. Ela se constitui por essa presença constitutiva da autorreflexividade prática da vontade autônoma (a vontade livre em si e por si que tem a forma universal do querer por seu objeto e fim, cf. § 21) na vontade singular, de tal maneira que esta última saiba a sua singularidade como universalidade absolutamente livre” (MÜLLER, M. L. A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil-burguesa moderna. In: STEIN, S. (org.). **Ética e Política**, v. 2. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1998: 25).

6 “A estrutura reflexiva da mente é uma fonte de “autoconsciência” porque nos obriga a ter uma *concepção* de nós mesmos. [...] Quando você delibera, é como se houvesse algo além e acima de todos os seus desejos, algo que é *você*, e que *escolhe* sobre qual deseja agir. Isto significa que o princípio ou a lei pelo qual você determina suas ações é aquele que você considera como sendo expressivo de *si mesmo*. Identificar-se com tal princípio ou forma de escolher é, na famosa frase de São Paulo, ser uma lei para si mesmo” (KORSGAARD, C. Lecture 3 – The authority of reflection. In: KORSGAARD, C.; COHEN, G. *et. al.*, **The Sources of Normativity**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996: 100). Korsgaard refere-se aqui a Romanos 2:14: “Porque, quando os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, não tendo eles lei, para si mesmos são lei”.

7 “A vontade é a unidade desses dois momentos, - a *particularidade* refletida *dentro de si* e reconduzida, por meio desta reflexão, à *universalidade*, - singularidade, ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo” (TW 7: 54; HEGEL, 2005, p. 52-3); “(Segundo o conceito concreto de liberdade) na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. (...) A liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal” (TW 7: 57 § 7 Z; HEGEL, 2005, p. 54).

normativo-institucional.⁸ Trata-se a princípio da retomada da questão da articulação das autorrelações subjetivas, uma preocupação fundamental da filosofia clássica alemã no âmbito teórico e prático.⁹ O que ela expressa segundo o aspecto formal da autorreflexividade prática é que aquilo que aparentemente a determina desde o exterior é em geral através dela mesma que a precisa determinar.¹⁰ Assim como que eu seja sempre um ser essencialmente pensante não implica que eu sempre tenha um pensamento por objeto,¹¹ que eu seja sempre segundo o meu conceito vontade livre não implica que eu seja sempre vontade propriamente dita, pois quando simplesmente deixo valer estímulos, motivos ou leis que me sobrevêm a partir de fora, não sou vontade, mas mero impulso enquanto um autodeterminar-se natural ou a

8 “Por isso, o direito é co-extensivo à esfera do espírito objetivo, na qual esta nova figura da liberdade positiva, a vontade autorreflexiva se quer como livre e por isso quer essencialmente as condições objetivas da sua realização comunitária. Este é o sentido do silogismo prático especulativo: a vontade autônoma, mediante a sua objetivação normativo-institucional, se “encadeia” (*zusammenschliet*) consigo para se realizar, neste novo ciclo, como Ideia ética” (MÜLLER. *A tensão*, p. 17).

9 Cf. HENRICH, D. **Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischdeutschen Philosophie**. Stuttgart: Reclam, 1982.

10 Isto é, ou ao menos enquanto não estejamos completamente “submersos” em alguma paixão ou não sejamos totalmente “compelidos pela natureza”: “Numa vontade limitada, podemos ter uma liberdade formal, enquanto distinguimos de nós este determinado ou sobre ele refletimos, ou seja, que também estamos para além dele. – Quando mergulhamos na paixão ou agimos compelidos pela natureza, não temos liberdade formal alguma. Pois o nosso eu submerge-se inteiramente neste sentimento, não nos parece ser algo de limitado. O nosso eu também não se encontra ao mesmo tempo de fora, não se distingue dele” (TW 4: 226; HEGEL, 1989, p. 279).

11 *Eu* significa em geral *pensar*. (...) *Eu sou pensante* e, claro está, *sempre*. Mas não podemos dizer: eu penso sempre. Em si, certamente; mas o nosso objeto não é sempre também pensamento. Podemos, porém, no sentido de que nós somos eu, dizer que pensamos sempre, pois o eu é sempre a identidade simples consigo, e isto é o pensar. Enquanto eu, somos fundamento de todas as nossas determinações” (TW 4: 164; HEGEL, 1989, p. 211).

faculdade inferior do desejar.¹² O único que não pode passar é que em regra o pensar ou o querer me determinem puramente de fora, como “se me atirassem pedras”.¹³

Kant já descrevera a personalidade da pessoa a partir do ponto de vista teórico como a capacidade de representação do eu, e em sentido moral, como a liberdade de um ser racional submetido a leis morais necessárias e universais. A pessoa nos dois sentidos diz respeito sempre ao reconhecimento do fato da razão pura de que há a lei moral, que em si mesmo não pode ser compreendido do ponto de vista da razão.¹⁴ Pela lei moral o ser humano é livre em sentido prático enquanto é capaz de formular leis morais e compreendê-las independentemente do arbítrio e da coação por fatores motivantes da sensibilidade, i.e. de determinar-se a si mesmo. Hegel também introduz a personalidade no ‘Direito Abstrato’ como a pura autorreferência da vontade e a capacidade de distanciamento ou independência do indivíduo em relação a situações e fins. Ela já é assim uma

12 “A determinação interior da consciência prática é ou *impulso* (*Trieb*), ou *vontade propriamente dita*. O impulso é um autodeterminar-se natural, que se funda em sentimentos limitados e tem um fim limitado além do qual não vai, ou seja, é a faculdade não livre, imediatamente determinada, a *faculdade inferior de desejar*, segundo a qual o homem se comporta como um ser natural” (TW 4: 205; HEGEL, 1989, p. 260, trad. modificada).

13 “ (...) Em *terceiro lugar*, o procedimento no conhecimento de uma filosofia rica de conteúdo não é nenhum outro a não ser a *aprendizagem*. A filosofia deve *ensinar-se e aprender-se*, como qualquer outra ciência. O prurido infeliz de educar a *pensar por si* e para a *produção autônoma* pôs esta verdade na sombra – como se, ao aprender o que é substância, causa ou seja o que for, *eu* não pensasse *por mim mesmo*, como se *eu* não *produzisse* por *mim mesmo* estas determinações no meu pensamento, mas as mesmas me fossem atiradas como *pedras*” (TW 4: 411; HEGEL, 1989, p. 372, trad. modificada). Cf. ainda: “É habitual expressar-se assim: a minha vontade foi determinada por estes *motivos, circunstâncias*, estímulos e impulsos. Esta expressão implica, em primeiro lugar, que eu a este respeito me comportei passivamente. Mas, na verdade, não me comportei só passivamente, mas também de um modo essencialmente ativo, a saber, que a minha vontade acolheu estas circunstâncias como motivos, deixa-as valer como motivos. A relação de causalidade não tem aqui lugar. (...) As circunstâncias ou motivos têm sobre o homem tanto poder quanto ele próprio lhes conceder” (TW 4: 222-3; HEGEL, 1989, p. 276).

14 Cf. AA VI: 223; KANT, 2011, p. 33: “*Pessoa* é este sujeito, cujas acções são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros)”. Cf. ainda AA XX: 270; KANT, 1995, p. 30: “‘Sou consciente de mim mesmo’ é um pensamento que contém já um duplo eu, o eu como sujeito e o eu como objecto (*Objekt*). É absolutamente impossível explicar, embora seja um facto (*Factum*) indubitável, como é possível que eu, o eu penso, seja para mim mesmo um objecto (da intuição) e possa assim distinguir-me de mim mesmo; mas isso revela um poder de tal modo elevado sobre toda a intuição sensível que tem por consequência, enquanto fundamento da possibilidade de um entedimento, a total separação relativamente a todo o animal, ao qual não temos nenhum motivo para lhe atribuir a capacidade de a si mesmo dizer: Eu, e que transparece numa infinidade de representações e conceitos espontaneamente formados (*selbstgemachten*). Não se tenciona assim afirmar uma dupla personalidade; apenas o Eu, que pensa e intui, é a pessoa; mas o Eu do objecto (*Objekt*), que por mim é intuído, é, analogamente aos outros objectos fora de mim, a coisa”.

determinação do espírito livre, de uma vontade que tem uma determinação infinita porque tem a sua própria forma infinita como seu conteúdo.

Entretanto o processo de autodeterminação do espírito é descrito por Hegel como a sua libertação e transformação das formas do ser-aí [*Dasein*] não correspondentes ao seu conceito – a liberdade –, e como um processo marcado pelo “outro”, pelo “negativo”, pela “contradição” e pela “cisão”, precisamente em razão do qual o espírito logra ser livre não apenas segundo o seu *conceito* ou *possibilidade*, mas efetivamente. É justamente nesta potência [*Macht*] do espírito de permanecer igual a si mesmo ainda que “na mais completa contradição” que se veria melhor a liberdade.¹⁵ A fim de iluminar esta transformação na maneira de conceber o processo de autodeterminação da vontade livre, gostaríamos de partir da tese da unidade de inteligência e vontade ou pensamento e práxis. A partir disto, tentaremos mostrar, lançando mão do recurso a outras obras hegelianas como a *Filosofia do Espírito* de Jena, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Propedêutica*,¹⁶ que a teoria da liberdade hegeliana configura uma crítica sistemática às insuficiências e unilateralidades da concepção de liberdade da filosofia política moderna e da teoria kantiana-fichteana do eu e da autoconsciência, mostrando que elas se baseiam em

15 “O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor*. (...) Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética essente em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece portanto idêntico a si mesmo, e, por conseguinte, livre. (...) o espírito tem a força de conservar-se na contradição. (...) A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em consequência, como uma determinação que também pode suprassumir de novo. Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito. Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Desse modo, (é) como o como o produtor de sua liberdade (que) temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre”, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito” (TW 10: 26-7; HEGEL, 2011, 23-4).

16 Estas escolhas textuais refletem a nossa leitura das estruturas fundamentais da *Filosofia do Direito* e da relação entre as obras hegelianas de juventude e a sistemática definitiva da sua filosofia, a saber, aquela segundo a qual a teoria do reconhecimento não é jamais abandonada como elemento estruturante da eticidade e tampouco se converte em uma teoria substancialista e monológica do espírito como defenderam muitos autores na trilha aberta pela interpretação de Theunissen (THEUNISSEN, M., „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), **Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. Cf. ainda a este propósito HABERMAS, J. **Technik und Wissenschaft als Ideologie**. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969; HÖSLE, V. **O sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 2008; PEPPERZAK, A. **Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001; WILLIAMS, R. **Hegel's Ethics of Recognition**. Berkeley/London/Los Angeles: University of California Press, 1997; PIPPIN, R. **Hegel's Practical Philosophy – Rational Agency as Ethical Life**. New York: Cambridge University Press, 2008, *inter alia*).

uma estrutura abstrata e falsa da forma da relação entre indivíduo e comunidade e negligenciam fatores cruciais ligados às experiências intersubjetivas que tornam possíveis a capacidade de agir de forma racional autônoma e a validade normativa do direito em primeiro lugar. O núcleo da teoria da liberdade hegeliana reside assim justamente em evidenciar o vínculo necessário entre a adequada autorrelação prática individual e a relação especificamente ética à vontade dos outros, de modo que a questão decisiva se torna a de que o indivíduo saiba, queira e reivindique ativamente as formas de relações e instituições sociais específicos que possibilitam este tipo de autorrelação.

1.2 A UNIDADE DE PENSAMENTO E PRÁXIS

A *Filosofia do Direito* de 1820 retoma a análise da *Enciclopédia* sobre a vontade ou o espírito prático, forma final do espírito subjetivo tratada na 'Psicologia', que tem por resultado a tese de uma *unidade fundamental* de inteligência e vontade, ou da identidade dos princípios de desenvolvimento de suas atividades.¹⁷ De acordo com ela lemos que a distinção entre pensamento e vontade não deve ser tomada como a distinção entre duas faculdades de um espírito dual [*zweirlei Geist*], como se o ser humano “tenha num bolso o pensar e, no outro, o querer”;¹⁸ mas deve ser antes reconduzida a uma distinção entre comportamento [*Verhalten*] teórico e prático, a vontade entendida como um caso especial do pensar enquanto atividade do espírito em geral.¹⁹ A diferença entre as análises do espírito teórico e prático diz respeito a uma diferença de perspectiva relativamente ao conteúdo; enquanto no espírito teórico, ele é recebido através das percepções sensíveis e aparece como algo dado, imediato, externo e oposto ao sujeito; como espírito prático, aparece “já como uma *autodiferenciação do próprio espírito*”, e o processo da inteligência como vontade será o

17 Cf. SCHNÄDELBACH, H. **Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000; FERREIRO, H. „Sich selbst denkendes Denken – zu Hegels Geistbegriff“. **Studia Philosophica** – Schweizerische Zeitschrift für Philosophie, vol. 78 - „Was ist Geist?“, Schwabe Verlag, 2019: 92ss.

18 TW 7: 46, § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48. Cf. também: “Espírito teórico e prático, inteligência e vontade, ambos são unilaterais” (GW 25, 2: 883, trad. nossa). “Inteligência e vontade, espírito cognoscente e espírito que quer (*wollender*) é uma *diferença*, mas não para serem mantidos como um espírito dual (*zweirlei Geist*), como se ambas fossem independentes uma da outra” (GW 25, 2: 808, trad. nossa).

19 “A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se noster-aí, enquanto impulso de dar-se ser aí” (TW 7: 46, § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48). Cf. ainda: “A vontade livre tem como seu conteúdo, objeto, a liberdade como tal, a inteligência também considera este objeto, e o espírito teórico é o que eleva a vontade à vontade racional. A inteligência, portanto, é abrangente (*übergreifend*), e a vontade é, portanto, apenas o específico (*das Spezielle*) nela contido” (GW 25, 1: 494, trad. nossa).

suspender das suas próprias autodeterminações espirituais.²⁰ Enquanto segundo a perspectiva do espírito teórico, o objeto surge como algo dado que causa as minhas representações, mas que se prova “carne da minha carne”; no espírito prático, o sujeito reconhece as determinações espirituais nele existentes como “espírito do seu espírito”²¹ e as redetermina a partir de si, “põe na sua indeterminidade uma determinação ou, no lugar das determinações que nele existem sem a sua cooperação, outras que derivam dele próprio”.²² É em relação a esta dinâmica que a autorreflexividade prática da vontade autônoma será vista como tendo a si como forma livre infinita. Na medida em que tudo o que diz respeito ao ser humano já é, em alguma medida, uma determinação espiritual, o processo da inteligência enquanto vontade será o de querer, compreender, reconhecer e suspender, ao pensá-las, as suas determinações.²³

Todo o desenvolvimento do espírito objetivo enquanto efetivação da vontade livre é uma forma de autorrelação às suas próprias determinações em que

20 “Na faculdade teórica, a diferença essencial é constituída pelo fato de que só a forma reside no determinar do espírito; pelo contrário, na prática, também o conteúdo provém do espírito, por exemplo, no direito, o conteúdo é a liberdade pessoal. Esta pertence ao espírito. A faculdade prática reconhece como suas as determinações na medida em que em geral as quer. Mesmo se surgem como determinações estranhas ou dadas, cessam de ser determinações estranhas enquanto eu as quero. Transformo o conteúdo para mim, ponho-o graças a mim” (TW 4: 216; HEGEL, 1989, p. 270). Cf. também: “As determinações do espírito constituem as suas leis. Estas, porém, não são determinações externas ou naturais do mesmo; a sua *única* determinação, na qual se contêm *todas*, é a sua *liberdade*, que tanto é forma como conteúdo da sua lei, a qual pode ser *jurídica, moral ou política*” (TW 4: 58-9; HEGEL, 1989, p. 74). Cf. também: “(...) o espírito, enquanto *consciência*, age sobre as determinações como seus *objectos*, e o seu determinar torna-se para ele uma relação com um *objecto*; mas, *enquanto espírito*, age apenas sobre as suas *determinações* e as mudanças determinam-se nele como suas actividades e assim se consideram” (TW 4: 406; HEGEL, 1989, p. 368).

21 “Assim como Adão diz a Eva: ‘tu és carne da minha carne, e osso do meu osso’, assim, também, o espírito diz: ‘isto é espírito do meu espírito, e a estranheza desaparece’” (TW 7: 46 § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48). Cf. também: “Assim, o espírito é a *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*. Possui portanto a segurança de que o mundo deve ser amistoso para com ele; e de que, assim como Adão disse de Eva que era carne de sua carne, assim também o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão” (TW 10: 230, HEGEL, 2011, p. 211, §440).

22 TW 4: 216; HEGEL, 1989, p. 270.

23 “Em tudo o que é humano, sensação, saber e conhecimento, impulso e vontade – na medida em que é humano e não animal – há um pensar; por conseguinte, também em toda a ocupação com a história” (VG: 58; HEGEL, 2013, p. 24). Cf. também TW 8: 82, § 24 Z; HEGEL, 2011, p. 78-9: “Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar etc.”

a vontade é pensante ou age pensando.²⁴ O espírito não deve “permanecer no *dado*”, quer seja a autoridade do Estado, a concordância dos homens ou a autoridade do sentimento interno, mas deve também “*conceituar a verdade*”. A *Filosofia do Direito* a objetivação da vontade livre é o fato de que a vontade é ao mesmo tempo inteligência, e a imediatez do direito é uma imediatez posta por ela.²⁵

Por essa razão, a vontade não deve ser compreendida como um substrato ou uma faculdade, mas como essencialmente atividade (*Tätigkeit*).²⁶ É precisamente porque a autodeterminação da vontade não consiste apenas na possibilidade (*Möglichkeit*) de poder soltar todas as determinações, i.e. da autorreflexividade prática

24 “A vontade é sempre pensamento, mesmo que não seja sempre pura e tenha um fim (*Zweck*) livre, e ainda não saia do particular – ela é no entanto vontade reflexiva, e *esse é apenas o pensar*, que se refere ao particular e, portanto, está acima do particular” (GW 25, 2: 907, trad. nossa). “Nos animais, os instintos são cegos, mas *o sujeito, como pensante*, está acima de seus instintos; ele quer a satisfação de seu impulso de acordo com sua particularidade, mas também a satisfação de si mesmo de acordo com sua universalidade; ambos podem colidir um com o outro. O mais próximo aqui é que a *vontade, como pensante*, tem diante de si o conteúdo múltiplo dos instintos e a especificação que emerge do instinto particular” (GW 25, 2: 906, trad. nossa).

25 “O espírito é primeiro este livre, mas ainda inteiramente formal; é o divisor original que se divide, se autodetermina (*das Urtheilendesich Theilende, sich bestimmende*); *estas são determinações da sua interioridade em geral*; na medida em que estão nele, são isso: sentimentos práticos. O espírito é sujeito, sujeito concreto individual; *ele mesmo põe as determinações da sua essência*. Essas determinações são, portanto, assaz imediatamente as do sujeito - sentimento, mas também *pertencem à essencialidade do sujeito*, não encontrada externamente, mas *fundada em sua própria essência* – sentimento prático, sentimentos internos” (GW 25, 2: 890-1, trad. nossa). Cf. também: “O espírito prático é na verdade apenas o espírito efetivo na medida em que é como um modo imediato; aqui entra a finitude para ele. A inteligência está livre nele; contra esta liberdade se opõe a determinação do imediatismo e assim ela entra na finitude. – *A imediatidade não é mais o imediato, mas a simples relação a si, um ser através da inteligência*, algo a ser produzido por ela (*ein von ihr Hervorzubringendes*). O espírito prático é livre em si mesmo e no entanto permanece para si na imediatidade; mas *a imediatidade não é encontrada por ele, mas posta por ele; ele se conhece nesta imediatidade; ela é posta por ele e, portanto, um mediado e, no entanto, um imediato*” (GW 25, 2: 886-7, trad. nossa). Cf. igualmente: “O espírito prático começa também novamente a partir do imediato, mas na medida em que ele é para si ele é livre, na medida em que sua natureza, sua essência, sua liberdade é para ele e é esta liberdade que deve ser realizada, ele é espírito objetivo, tem fins, é para si, suas determinações são *as suas próprias, postas através dele*” (GW 25, 1: 489, trad. nossa). Cf. ainda: “O lado da vontade começa também imediatamente com o singular, mas não como algo dado e sim como algo tal, *que o próprio espírito se põe, e sabe como seu*” (GW 25, 1: 23, trad. nossa). Cf. ainda a propósito do ensino de filosofia: “(...) A exigência habitual num ensino introdutório da filosofia é que se deve começar pelo existente e, a partir daí, levar a consciência para mais alto, para o pensamento. Mas, nos conceitos da liberdade, é dado o próprio *existente e imediato* que também já é *pensamento*, sem prévia anatomia, análise, abstracção, etc. (...)” (TW 4: 405; HEGEL, 1989, p. 367).

26 “A vontade, como o conceito interiormente determinante, é essencialmente *atividade e ação*. Transpõe as suas determinações internas para o ser determinado externo, a fim de se representar como *Ideia*” (TW 4: 57; HEGEL, 1989, p. 72).

clássica, mas em *de fato* redeterminar-se, “escolher *de novo*” (WILDT, 1982: 387),²⁷ queo § 7 das *Grundliniennão* é trivial e não repete o § 5. O indivíduo em sua autorreflexividade imediata, ao contrário, atua segundo uma *produção conservadora*.²⁸ Hegel tem em vista aqui a origem dos impulsos motivadores da vontade em um contexto concreto histórico específico do espírito de um povo enquanto uma totalidade omnipresente em tudo o que o indivíduo intui, sente, sabe e pensa, e a sua apropriação e realização objetiva pela vontade através da formação (*Bildung*),²⁹ sendo assim “a vontade livre que quer a vontade livre” ativa como fim³⁰, conhecer conceituante

27 “O objeto e o conteúdo da inteligência como pensante permanecem universais, ela mesma se comporta como atividade universal. Na vontade o universal já tem essencialmente o significado do meu, como singular, e na vontade imediata, i.e. formal como o singular abstrato, ainda não preenchido com sua universalidade livre. Na vontade, portanto, começa a *própria finitude da inteligência*, e só elevando-se *novamente* ao pensamento e dando aos *seus fins* a universalidade imanente é que a vontade abolirá a diferença de forma e conteúdo e se tornará vontade objetiva, *infinita*” (GW 24, 2, § 13 Anm., trad. nossa).

28 “O universal nas particularidades é o bem particular em geral; o que existe como ético. A sua produção é somente uma conservação, já que conservar é sempre produzir, e não simplesmente duração morta” (VG: 92; HEGEL, 2013, p. 87).

29 O termo generalíssimo “formação” ou cultura (*Bildung*) designa precisamente o processo de apropriação por parte do indivíduo desta “obra que pré-existe”; cf. VG: 66; HEGEL, 2013, p. 62-3: “(...) O espírito age essencialmente, converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado. Assim também o espírito de um povo; a sua ação consiste em fazer de si um mundo real, que também existe no espaço; a sua religião, o seu culto, os seus usos, os seus costumes, a sua arte, a sua constituição, as suas leis políticas, todo o âmbito das suas instituições, os seus acontecimentos e feitos, eis a sua obra – tudo isso é o povo. Todo o povo tem esta sensação. O indivíduo tem então diante de si o ser do povo como um mundo já pronto e firme, no qual ele tem de se incorporar. Deve apropriar-se deste ser substancial de modo que ele se transforme no seu modo de sentir e nas suas habilidades, para que ele próprio seja algo”.

30 “Portanto o universal apenas assim é sujeito ou o singular - afirmação, que é negar da negação – o sujeito. A inteligência, como silogismo (*Schluss*) no pensamento, passa através dessa assimilação do particular para o singular na determinação da imediatidade. - Essa é a transição para o livre pensante, é portanto e consigo mesmo um sujeito livre, individual, valor singular - é isso, o difícil, o completamente especulativo - a *determinação da imediatidade volta lá*, onde a inteligência a superou. Mas - agora a inteligência tem uma relação essencialmente diferente a essa imediatidade. Ela *própria vem a esta imediatidade* como fim (*Zweck*); ela é ativa como fim e assim ela é vontade do fim ativo, ela é a vontade” (GW 25, 2: 884, trad. nossa).

e pensamento concreto retornou ao seu ser-junto-a-si a partir da mediação³¹ e é a forma infinita e a Ideia verdadeira em sua objetivação normativo-institucional.³² É por meio do retorno da experiência do mundo para a experiência interna, pelo sentimento e pela reflexão, que se pode encontrar a medida do que deve ser.³³ Gostaríamos a seguir de analisar os pressupostos desta estrutura da autorreflexividade prática recorrendo à teoria geral de Hegel do Eu e da autoconsciência.

1.3 A FORMAÇÃO DA LIBERDADE: RECONHECIMENTO E AUTONOMIA

Durante o período em que viveu em Jena (1801-6) Hegel desenvolveu uma série de experimentos a fim de desenvolver uma teoria geral da autoconsciência que sanasse as unilateralidades e insuficiências das teorias de Kant e Fichte. Em seus contornos finais ele desenvolveu esta estrutura em sua filosofia do espírito como a unidade dos aspectos individual e universal da consciência prática desdobrada na experiência fenomenológica do sujeito e no movimento do reconhecimento. O reconhecimento de duas autoconsciências é uma relação em que cada uma delas: 1. se relaciona consigo mesma por meio da relação à outra e à outra por meio da relação consigo, 2. de modo que essa relação a si mesma ou à outra é possibilitada

31 “A vontade livre efetiva é a unidade do espírito teórico e prático: *vontade livre* que é *para si como vontade livre*, na medida em que suspendeu em si o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático anterior. Através da suspensão da mediação que nela estava contida, ela é a *singularidade imediata* posta por si mesma, a qual, no entanto, é igualmente purificada na determinação *universal*, na liberdade mesma” (TW 10: 300; HEGEL, 2011, p. 274, trad. modificada). Cf. também: “A vontade começa, portanto, também com instintos, ou seja, com singularidades, mas vai além, e o segundo estágio é a reflexão sobre este conteúdo singular, o terceiro é que a vontade já não procura o universal no múltiplo (*Mannigfachen*), mas no universal mesmo. Aqui o espírito quer a si próprio, sua liberdade, ele é o universal autodeterminante, o conceito, que se apreendeu a si próprio. Neste terceiro o espírito *regressou à primeira unidade*, mas não mais para o imediato, abstrato, mas para a idealidade autodeterminada” (GW 25, 1: 23-4, trad. nossa). E ainda: “O espírito prático é o *pensamento concreto*; ele é isto: *passar à determinação do imediato* e com um fim (*Zweck*). Esta imediatidade da qual o pensamento se tornou livre é, afinal, aquela em que ela regressa. O mundo, o seu sentimento digeriu a inteligência, e tem-na como sua, e resolveu-se consigo mesmo (*zusammengeschlossen*), é livre; este resultado: ter-se resolvido consigo mesmo é precisamente o regresso à unidade simples consigo mesmo, e assim ter-se determinado como imediato (à singularidade)” (GW 25, 2: 883, trad. nossa).

32 “Como a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é só vontade livre *em si*, mas igualmente vontade livre *para si* – a Ideia verdadeira” (TW 7: 72; HEGEL, 2005, p. 62).

33 “A experiência ensina, pois, como os objetos são feitos, não como têm de ser, nem como deverão ser. Este conhecimento provém apenas da *essência* ou do *conceito* da coisa. Só ele é verdadeiro. Porque aprendemos a conhecer os fundamentos do objeto a partir do conceito, devemos também conhecer os conceitos das determinações jurídicas, morais e religiosas. (...) No curso do mundo, porque ele próprio é o acontecer heterogêneo, cada qual pode encontrar confirmação para a sua convicção subjetiva, por mais diversa que seja. Mas há também, em segundo lugar, uma experiência *interna* acerca do justo, do bem e do religioso” (TW 4: 210; HEGEL, 1989, p. 265). Cf. também VRPh IV, 392, trad. nossa: “(...) Algumas coisas são reconhecidas apenas externamente, não mais internamente. A lei deve ser tirada da razão (...)”.

pela relação correspondente da outra e 3. de modo que cada uma contém em si toda a relação.³⁴ Posto que assim a própria autorreferência da autoconsciência já é uma relação a algo *diferente* e a sua relação ao outro, inversamente, uma relação a algo *idêntico*, o sentido do movimento do reconhecimento será precisamente o de promover a suspensão desta diferença da consciência em relação a seu outro e simultaneamente a sua experiência de *totalidade* ou de conter em si toda a relação ou referir-se a si mesmo no outro por parte de cada um dos relacionados.

Em seu significado amplo, esta transformação revela que o direito não pode ser fundamentado somente sobre uma *base formal*, como já o indica a sua expansão semântica. O argumento hegeliano em relação ao reconhecimento não é o de que nós devemos *optar* por nos reconhecer, i.e. respeitar mutuamente a fim de sermos cada vez mais livres; antes, nem sequer é possível pensar o que seria existir sem ser reconhecido: “a consciência é apenas como um tornar-se-reconhecida por uma outra”,³⁵ “o ser humano é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente”.³⁶ Tampouco é simplesmente o de que o reconhecimento é um bem político particular entre outros possíveis, ou mesmo condição de outros bens (fundamentando assim uma teoria da *liberdade social*, o que entretanto também certamente está na ordem do dia).³⁷

De fato, há pouco em Hegel que *não* seja mediado pelo reconhecimento; não só a família, o direito e a eticidade, mas também o trabalho, o intercâmbio com a natureza, a linguagem etc. devem ser considerados como momentos de “reconhecimento” generalizado como princípio da filosofia prática e dando sustentação à dedução das instituições e à unidade da ética, do direito e da filosofia

34 Cf. SIEP, L. **Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie – Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes**. Hamburg: Meiner, 2014 [1979]: 137ss.

35 “O reconhecer é somente o ser da consciência enquanto uma totalidade numa outra consciência, mas, ao se tornar efetivo, então ele suspende a outra consciência e com isso se suspende o próprio reconhecer: ele não se realiza, mas antes cessa (*sondern hört vielmehr auf zu sein, indem es ist*) no momento mesmo em que tem lugar. E realmente a consciência é, ao mesmo tempo, somente como um tornar-se-reconhecido por uma outra (*ein Anerkannt werden von einem Andern*); e ela é, ao mesmo tempo, somente consciência enquanto um uno numérico absoluto, e tem de ser reconhecida como tal, isto é, ela tem de se dirigir à morte do outro e à sua própria, e é somente na efetividade da morte” (GW 6: 221; HEGEL, 2008, p. 90).

36 GW 8: 320, trad. nossa.

37 Autores que enfatizam a teoria hegeliana enquanto uma teoria da liberdade social são NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000 e Axel Honneth, que a reconstrói como uma teoria da justiça (Cf. HONNETH, A. *Das Ich im Wir – Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010; *Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003 (1992); *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015; *Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Denilson Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007a; *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2010).

do estado em um sistema abrangente de formas e regras de ação.³⁸ O que está em questão no movimento do reconhecimento é a passagem para a *objetividade* enquanto o estado ou a determinação da consciência em que ela está completamente consciente de si mesma e do seu papel ativo tanto nos seus processos teórico quanto prático. O reconhecimento não é assim a causa da autoconsciência *enquanto tal* (como interpreta equivocadamente e.g. Habermas),³⁹ mas antes uma *ampliação* ou um *aprofundamento* do *saber* que ela tem de si – um caminho de descoberta. Aquilo que a consciência aprende neste processo é a *pôr a sua própria vontade imediata em questão* e a abrir-se à esfera *pública*, o que ao mesmo tempo desencadeia alterações na autoconcepção do *sentido* e da *identidade* do eu.

A autodeterminação efetiva da vontade exigirá não apenas o reconhecimento formal do sujeito como pessoa enquanto um caso que cai sob uma regra geral universal, mas antes de mais nada também o reconhecimento das suas *naturalidade e particularidade* e a sua compreensão como a de um sujeito que age em um contexto singular concreto determinado – pois o homem *em geral* não existe.⁴⁰ Isto não equivalerá, no entanto, à simples ponderação de que toda ação parte de uma situação particular (o que mesmo Kant admitiria), mas à atribuição de uma função constitutiva das relações de reconhecimento na formação da própria capacidade de autodeterminação segundo fins racionais, no contexto da crítica de Hegel à moralidade kantiana pela sua abordagem insuficiente dos fatores envolvidos na motivação da ação ou do interesse que nela deve ter o sujeito, aspecto segundo

38 Cf. SIEP, *Anerkennung*: 77ss.

39 “Em qualquer caso, a tese de que a autoconsciência só existe de todo no contexto do reconhecimento intersubjetivo é dificilmente defensável em termos factuais. Evidentemente, a gênese da autoconsciência verbal pressupõe uma intersubjetividade linguística; mas isto ainda não implica o reconhecimento de pessoas, e é também apenas uma condição genética, não uma condição estrutural de autorrelação verbal. A autoconsciência pré-verbal é, evidentemente, pré-social” (WILDT, *Autonomie*, p. 328). Para Wildt a tese de Habermas sobre a constituição intersubjetiva da autoconsciência lembra antes um “dialogismo radical” (ibid.).

40 “(...) Este conteúdo particular está tão unido à vontade do homem que constitui toda a sua determinidade e é dela inseparável; ele é assim o que é. O indivíduo é, como tal, algo que existe, não é o homem em geral, pois este não existe, mas um homem determinado” (VG: 84; HEGEL, 2013, p. 79).

o qual permanece no particular a determinação da sua naturalidade,⁴¹ e da sua redução da moralidade à forma jurídica [*Rechtsform*].⁴²

Já ao compreender, como vimos acima, a vontade como *vontade pensante* ou inteligência, Hegel se afasta de uma concepção da liberdade como um poder puramente causal, 1. na medida em que a decisão livre precisa envolver não apenas que o sujeito produza causalmente a minha ação, mas também que a *compreenda e interprete* como uma ação correta ou boa, 2. na medida em que a própria liberdade psicológica subjetiva só se torna possível dentro de um contexto favorável ao florescimento das capacidades individuais. A pessoa “formada” [*bildet*] tem de ser em cada relação particular a outrem tanto “ela própria” como não o ser, ou estar além dela mesma. Em razão disso, a unidade da vontade universal é legitimada não por um cálculo individual como na tradição jusnaturalista, mas pela sua função de libertação da pessoa formada/educada.⁴³ Sob este aspecto o que o modelo hegeliano revela é a própria estrutura paradigmática das relações sociais e a mútua reflexividade entre autonomia e reconhecimento, de importância decisiva para os

41 “(...) o ser humano deve ter um impulso para o racional que ele quer, ele não pode fazer nada sem estar lá ele próprio; se não estiver lá, não o faz. E este é o momento em que, no particular, ainda existe a determinação da sua naturalidade” (VRph IV: 129, trad. nossa).

42 O termo “ético” na filosofia de Hegel “se refere principalmente às relações transsubjetivas no meio da motivação moral, especialmente à pressuposição de obrigações não compulsórias [*nicht einklagbarer*] do reconhecimento, do respeito e do amor. Neste sentido, assim como no conceito de “moralidade ética”, ela tem essencialmente um significado não institucional. Claramente, o “respeito à lei” de Kant não pode cumprir esta função de tornar possível, em primeiro lugar, a razoabilidade [*Vernünftigkeit*] do ponto de vista moral. Mas isto não põe em questão o projeto fundamental de uma ética racional de Kant. [...] a crítica de Hegel à moralidade não precisa ser entendida como uma crítica à ética normativa em geral” (WILDT, *Autonomie*, p. 43). Eis porque é preciso tomar cuidado ao dizer que Hegel é um crítico do “formalismo kantiano”: sob certo aspecto a abordagem formal da vontade é justamente o que Hegel *salva* de Kant, a ponto mesmo de privilegiá-la na exposição da *Filosofia do Direito* – claro que entendendo aqui por ‘formal’ a análise especulativa das determinações puras do pensamento.

43 “Só nesta base é que a prossecução de interesses e objetivos especiais do indivíduo - na esfera das transações econômicas organizadas ao abrigo do direito privado, que deve ser libertada pelo Estado - pode ser razoavelmente justificada: não como uma harmonia baseada na necessidade individual, mas como uma vontade comum de libertar a pessoa “educada”, distanciada das suas próprias necessidades, da expressão de uma vontade especial. Esta concepção, já contida nos escritos de Jena, é então desenvolvida pela filosofia posterior do direito na apresentação da sociedade civil como um momento necessário da ideia de liberdade” (SIEP, *Anerkennung*, p. 123-4).

projetos de maioria, autonomia e liberdade pessoais nos processos educativos e formativos de forma geral.⁴⁴

Para os nossos propósitos presentes, interessa lembrar que é na *Realphilosophie* de 1805 que a filosofia do espírito é pela primeira vez tratada como um processo teleológico de desdobramento e compreensão do espírito em silogismos [*Schlüssen*] nas fases da autoexperiência da consciência através da qual ela se eleva ao espírito, e onde pela primeira vez Hegel antepõe à discussão principal a análise separada das determinações internas dos processos da inteligência e da vontade. Na análise das formas do espírito prático na segunda seção da sua primeira parte, a vontade é apresentada como simultaneamente um todo de diferenças e a atividade de se distinguir de si própria, determinada por um lado como *universal*, por outro como *singular*, e, enquanto o impulso para a sua efetivação como o *meio* de ambos. Seu movimento de autoarticulação é descrito como um processo de cisão de si em diferenças provenientes dela mesma, e de mediação ou união consigo [*Zusammenschliessens*] dessas diferenças em uma sequência de silogismos.

No tratamento da vontade na *Realphilosophie*, ela surge na análise como o movimento de preenchimento [*Erfüllung*] do eu deixado livre, mas vazio ao final do processo da inteligência. Hegel afirma, à margem do título, que a inteligência é “a representação particular” e o “meu vazio”, enquanto o “ser-reconhecido [*Anerkanntsein*] é ser-aí preenchido com a vontade”. A análise não parte da vontade [*Wille*] ou do querer [*Wollen*], mas do querente [*Wollende*]. De acordo com a definição de vontade da *Realphilosophie*, “O querente quer, isto é, ele quer pôr-se, fazer-se enquanto si mesmo como objeto” (GW 8: 186; HEGEL, 2015, p. 183). A partir da influência fichteana sobre Hegel, é plausível defender que a formulação ‘tomar a si como si’ empregada neste trecho deva ser lida no sentido de uma intenção do eu de fazer valer aquilo que ele *sabe* de si como o verdadeiro e melhor fundamentado.⁴⁵ Fica claro que subjacente a esta análise jaz a temática da *identidade prática* do eu,

44 “[O modelo hegeliano] revela a estrutura paradigmática do relacionamento social. As pessoas envolvidas conquistam sua autoconsciência como necessariamente mediatizada pelo reconhecimento por parte do outro. Qualquer que seja o caminho para alcançar a autoestima ou autonomia pessoal, ele passa pelo reconhecimento por parte de alguém, ao qual se atribui também a autonomia sustentada pelo reconhecimento social. Trata-se, assim, da diretriz básica para os processos que visam à conquista da maioria, autonomia e liberdade pessoais. Na medida em que este objetivo subjaz também ao processo educativo, ele terá de levar em consideração essa relação de mútua reflexividade entre autonomia e reconhecimento. Em outras palavras, à educação cabe assumir, antes de tudo, o desafio de ajudar o educando a alcançar uma postura de reconhecimento social, através da qual ele mesmo consegue conquistar sua autoestima e autonomia individual. Não pode haver dúvidas de que tal postura se adquira única e exclusivamente no processo de formação como concreta experiência social” (FLICKINGER, H.G. Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, jan./abr. 2011, p. 11).

45 “No “pôr” está implícito que com a resolução (*Entschlossenheit*) é necessariamente reivindicada uma proposição prática, ou seja, é feita uma afirmação de que o que se quer é também o certo, a coisa melhor justificada” (WILDT, 1982: 350).

na medida em que a afirmação sobre o certo ou o bem prático sempre pressupõe necessariamente uma codificação sobre que tipo de ser humano se quer ser em geral ou sobre a sua identidade qualitativa.⁴⁶ Somente através do saber do seu agir o querente se sabe como tal. É então a seguir através do trabalho e da astúcia [*List*] do trabalho com máquinas que o querente começa a pôr-se como ativo e como uma atividade já com um fim racional e disciplinante. Entretanto a autoexperiência da vontade no trabalho ainda fracassa, e é neste momento que Hegel passa à análise das relações de reconhecimento do amor e da família.

A totalidade formada pelo reconhecimento recíproco em Fichte é reduzida por Hegel apenas ao primeiro momento do processo de reconhecimento, o qual toma lugar na realidade concreta sob a forma de uma totalidade sem oposição no seio familiar sob a forma do amor. O conhecimento possibilitado pela totalidade da família consiste em um “saber-se cada um no outro”,⁴⁷ seja na relação entre os cônjuges ou na relação entre pais e filhos.⁴⁸ A eticidade aqui, como também posteriormente na *Filosofia do Direito*, se faz presente de modo imediato na família, entendida como uma condição necessária da formação da capacidade do sujeito de uma participação plena na vida social.⁴⁹ Dentro da própria totalidade da família, não obstante, já existe também a separação (porquanto são ao menos dois indivíduos, e também no

46 Cf. WILDT, *Autonomie*, 350ss.

47 GW 8: 193; HEGEL, 2015, p. 187. A partir de 1805 este saber (*Wissen*) é promovido a um conhecer (*Erkennen*), motivo pelo qual o amor passa a ser entendido como já um degrau propriamente dito do reconhecimento. O que está em jogo neste momento é que Hegel compreende o impulso feminino como um metadesejo ou um desejo pelo desejo do outro: “O homem tem desejo, impulso; o impulso feminino é antes ser o objeto deste impulso, *suscitar* o impulso e deixa-lo satisfazer-se nele” (GW 8: 191, n. 1; HEGEL, 2015, p. 186, n. 61). É com base neste metadesejo que para Hegel a autoexperiência completa do querente e suas implicações racionais e sociais constitutivas são pela primeira vez possíveis. Wildt vê nisso uma inversão do “preconceito tradicional contra a sexualidade feminina”, na medida em que Hegel lhe atribui uma “função necessária na gênese da razão prática” (WILDT, 1982: 354). No entanto, é o *essencialismo* do “feminino” aqui presente que configura o sexismo de Hegel, na medida em que ele considera a mulher essencialmente como um ser-para-outro, no sentido e.g. da análise de Beauvoir. Neste sentido, podemos questionar se *também o homem* não tem o desejo pelo desejo da mulher, e.g. quando busca consegui-lo através de demonstrações de força, inteligência, poder etc., como se vê com frequência no reino animal em geral. Neste sentido, este retrato da mulher estaria mais ligado ao papel que a ela foi relegado historicamente.

48 Em outros textos anteriores e posteriores, também as relações de amizade (cf. TW 1, 7). Comparar com Aristóteles: “Pois o amigo é nosso outro eu” (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. by H. Rackham (bilingual version). Londres-Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1934, Livro IX, 31, p. 534).

49 Cf. HONNETH, 2003 (1992): “só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade” (79-80); “(O amor é o) campo da experiência primária no qual o ser humano adquire um senso para a possibilidade de unificar sujeitos opostos entre si: sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética” (80).

sentido de que a criação dos filhos os prepara para a autonomia)⁵⁰, e igualmente a luta contém uma unificação e identificação. Para Hegel, o reconhecimento é *sempre* uma síntese de amor e luta na medida em que, em todas as fases do processo de reconhecimento, o movimento de se encontrar no outro e o de se distanciar dele estão necessariamente ligados um ao outro.⁵¹ Por um lado, os níveis mais elevados de reconhecimento (como o reconhecimento da *pessoa*, veremos) não deixam para trás o reconhecimento no amor; por outro, estes níveis mais elevados não são mais superados pela relação do amor compreendida como superior (como o fora nos períodos de Berna e Frankfurt). Antes, em todas elas está presente a estrutura do espírito em que o indivíduo é simultaneamente uma consciência *universal* e um sujeito *individual*.

A introdução da luta pelo reconhecimento é a grande transformação hegeliana na teoria da experiência do Eu de Fichte. O encontro inevitável dos sujeitos é o encontro de duas reivindicações opostas de totalidade que se excluem mutuamente. Trata-se, segundo Hegel, de uma relação “puramente prática” e “efetiva”, e por isso não bastam “palavras, garantias, ameaças ou promessas”, mas é preciso que o outro *aja*; assim, “eles têm, portanto, de ferir um ao outro”.⁵² Ambos precisam ferir-se mutuamente a fim de saber precisamente através disso “se eles são racionais”, i.e. se são também uma totalidade.⁵³ Se isto não acontece, se as consciências ao invés disso “se comportam negativamente, deixam um ao outro”, elas não aparecem como totalidades e o reconhecimento não ocorre. A relação de exclusão, e ainda mais do que isso, a disposição para levar a luta até o fim, até a *morte*, é uma prova de racionalidade, a prova de que o sujeito é uma totalidade enquanto um ser racional, porquanto se relaciona à sua posse e a todo o seu ser como a *um todo*: “Isto somente pode se mostrar ao empregar ele, por sua conservação, toda a sua existência, ao não se dividir ele pura e simplesmente”. As palavras não bastam porque são voláteis, não duram, a linguagem “desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real”. A fim de ser reconhecida e valer ela

50 Podemos pensar aqui na fase da adolescência em que o sujeito começa a se opor a esta totalidade e afirmar sua diferença específica, pois, como escreve Siep, “já na família começa o movimento de se retirar para dentro de si próprio, de tomar consciência da sua independência e diferença em relação a todos os outros” (SIEP, **Anerkennung**, p. 124).

51 Cf. SIEP, **Anerkennung**, p. 116ss.

52 GW 6: 219, trad. nossa.

53 Uma vez que a consciência “é essencialmente tal que a totalidade do singular se contrapõe a si e permanece a mesma neste tornar-se-outro (*Anderswerden*), tal que a totalidade do singular está numa outra consciência e seja a consciência do outro, e nesta seja justamente este absoluto permanecer da mesma, o qual ela tem para si; ou tal que elas são reconhecidas pelo outro. Mas que minha totalidade, enquanto de um singular, seja, na outra consciência, justamente esta totalidade sendo-para-si – que ela seja reconhecida, respeitada –, isto eu não posso saber a não ser através do aparecimento do agir do outro contra a minha totalidade; e da mesma forma tem o outro que aparecer a mim ele mesmo como uma totalidade, tal como eu o sou” (GW 6: 218, n. 2; HEGEL, 2008, p. 88, n. 14, trad. modificada).

precisa primeiramente, antes de mais nada, dar mostra de que é livre no sentido de ser capaz de soerguer-se acima do agir cego pelos impulsos, tomar *distância* em relação a eles e à sua dimensão meramente sensível natural.⁵⁴ Uma vez que alguém a confirma como tal, e ela sabe que este alguém é uma autoconsciência do mesmo gênero que ela, ela já não só é autoconsciente, mas *vale* como tal ou ganha *ser-aí*,⁵⁵ i.e. acontece um ganho em validade normativa. Na luta pelo reconhecimento, a percepção da própria autonegação no outro é mediada pelo fato de que ambos se negam mutuamente, de que cada um transforma o ser negado pelo outro em sua própria autonegação, estruturas cuja determinação especulativa foi posteriormente feita na *Lógica da Essência*.⁵⁶

O reconhecimento agora já não será com isso, como para Fichte, um simples respeitar-se mutuamente, algo como a decisão de respeitar e deixar valer algo ou alguém (cf. SCHNÄDELBACH, *ibid.*), i.e. uma concepção inofensiva e voluntarista de reconhecimento à maneira jusnaturalista, de acordo com a qual o sujeito sempre poderia furtar-se a ele omitindo-se da celebração do contrato. Antes, o reconhecimento é concebido com Hegel como uma forma de conhecimento de si no outro que passa *necessária e inevitavelmente* pelo conflito. Se a totalidade e o reconhecimento eram na tradição jusnaturalista uma solução, eles se tornam agora a raiz do problema, na medida em que é a pretensão de totalidade, i.e. de reconhecimento como totalidade de duas consciências que desencadeia a luta.

As instituições apresentadas na segunda parte da *Realphilosophie* são ao mesmo tempo um destes silogismos *como também* os próprios passos anteriores do reconhecimento, pois a sequência de instituições permanece caracterizada pelo movimento da autodiferenciação da vontade nos extremos da singularidade e da universalidade, mas agora da vontade inteligente, pensante e universal que se sabe. De fato, Hegel concebe o reconhecimento como um processo de *formação mútua* do indivíduo e da consciência geral; assim, tanto no nível das relações interpessoais quanto no das relações entre indivíduo e a consciência comum é formada através das diversas formas de reconhecer e ser reconhecido no outro como uma unidade

54 Como dirá Hegel mais tarde na *Propedêutica*: “Para se fazer valer como *livre* e para ser reconhecida, a autoconsciência deve apresentar-se para um outro, *como livre em relação ao ser-aí natural*. Este momento é tão necessário como o da liberdade da autoconsciência em si (...) Ele mostra-se assim conforme ao seu conceito e deve ser reconhecido porque dá realidade ao eu” (TW 4: 119-120; HEGEL, 1989, p. 147, trad. modificada). Cf. ainda TW 4, 79; HEGEL, 1989, p. 97: “A imediata comprovação e o reconhecimento da autoconsciência tem lugar graças ao combate de vida e morte em que cada um se manifesta como livre da existência sensível e assim intui o outro não como uma coisa existente, não como algo de estranho, mas intui-se nele a si”.

55 “A autoconsciência tem um ser-aí em virtude de ser reconhecida por uma outra autoconsciência. Mas, enquanto está imersa na matéria concreta, não é reconhecida como autoconsciência, pois a sua essência consiste em não ser diferente de si no seu distinto ser-aí, ou em ser Eu livre como objeto” (TW 4: 78-9; HEGEL, 1989, p. 96-7).

56 Cf. SIEP, *Autonomie*, p. 147ss.

de particularidade e universalidade, conduzindo igualmente como naquele caso o indivíduo tanto à libertação da sua própria limitação individual, como à autoidentificação com o universal.

As instituições do espírito efetivo correspondem ao amor como a união imediata de dois indivíduos autoconscientes, i.e. o ser reconhecido no direito, no trabalho social e nas formas de ação e regras de transações econômicas tais como valor, dinheiro, troca, contrato pressupõem uma sintonia da vontade de todos com o ato de vontade particular dos indivíduos. Em seu trabalho abstrato o indivíduo vê a universalidade de si mesmo, na medida em que está relacionado às necessidades de todos. Na troca, se repete um momento da luta, na autoexclusão mutuamente mediada, embora não seja um movimento de distanciamento consciente. É precisamente este ser mediado pela vontade do outro - e não apenas um outro, mas todos os outros - que é o ser reconhecido. Uma vez que se trata de uma sintonia de vontades que já demonstraram a sua liberdade da individualidade natural e de toda a existência externa, mas que podem colocar a sua vontade reconhecida nesta existência externa, já não se pode tratar aqui, no entanto, da unidade imediata de caracteres desinteressados, mas da “igualdade” de vontades que representa uma “unidade de vontades absolutamente diferentes”.

O movimento da luta propriamente dito é neste desenvolvimento correspondente à quebra do contrato, em que Hegel assume que no contrato como uma “troca de declaração, já não de coisas”, a vontade é “libertada da efetividade”. É então esta independência e indiferença da vontade em relação ao ser-aí e ao tempo que se realiza na violação do contrato. Através deste “ir (a)dentro de si” [*Insichgehen*] da vontade, porém, surge uma diferença entre a vontade individual e a universal, e a “existência que tem o significado da vontade comum” volta-se contra a vontade individual e a obriga à atuação. Na coação revela-se o verdadeiro significado do contrato, de fazer da vontade, por mais que ela seja essencial, um momento da vontade comum.

A figura do reconhecimento se revela assim como um meio espiritual e prático de desenvolvimento conceitual do que tanto o espírito quanto a eticidade *efetivamente são*: a unidade contraditória do ser e do ser-suspensão [*Aufgehobensein*] da totalidade da consciência.⁵⁷ Como vimos, era isso que desde o *Naturrechtsaufsatz* Hegel pensava ser preciso fazer para superar as deficiências das abordagens de Kant e Fichte, i.e. entender a consciência, enquanto espírito, como o “oposto de si mesma” ou uma contradição existente.

57 Cf. GW 6.

1.4 VONTADE E DIREITO NOS § 5-7 DA FILOSOFIA DO DIREITO

Os § 5-7 da *Filosofia do Direito* descrevem tanto o conceito abstrato da vontade quanto o seu ser-aí e a sua efetivação. Para a efetivação das leis, princípios e determinações em si existentes intervém “a necessidade” e o impulso do homem, a sua paixão e o seu interesse.⁵⁸ Vimos que a autodeterminação prática da vontade livre é aí determinada como o eu que “na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal”. Esta afirmação poderia ser interpretada, em um primeiro momento, como dizendo respeito a um não estar “fixado” na resolução [*Entschlossenheit*] e no engajamento com aquilo que se quer e com a resolução [*Entschluß*], o que implicaria assim tanto uma capacidade de mudar a própria vontade a qualquer instante como uma atitude específica no querer e no agir, uma distância interior ou serenidade [*Gelassenheit*]. Mas o fato de que Hegel aí se refira a uma universalidade e não fale simplesmente em um permanecer junto a si no ser-outro do compromisso, mas no próprio ser-outro mostram que o que está em primeiro plano é a relação da

58 “(...) Tem de ocorrer um segundo momento para a sua realidade efetiva, e tal momento é a atuação, a realização, cujo princípio é a vontade, a atividade dos homens no mundo em geral. Só graças a esta atividade é que se realizam os conceitos e as determinações em si existentes. As leis e os princípios não vivem e não vigoram imediatamente por si mesmos. A atividade que os põe em obra e no ser-aí é a necessidade, o impulso do homem e, além disso, a sua inclinação e paixão. Para que eu leve algo ao ato e ao ser-aí, é necessário que tal me importe; devo estar nele, quero satisfazer-me com a execução – deve constituir o meu interesse. “Interesse” quer dizer: ser nele, estar junto dele; um fim pelo qual tenho de trabalhar deve de algum modo ser também fim meu; devo nele satisfazer ao mesmo tempo o meu fim, embora o fim em vista do qual trabalho tenha ainda muitos outros aspetos que nada me interessam” (VG: 80-1; HEGEL, 1989, p. 76.).

vontade a razões e as formas de relações sociais que a tornam possível⁵⁹ (ou mesmo se levamos a sério o fato de que Hegel não incluía uma doutrina das virtudes na *Filosofia do Direito*).⁶⁰

A vontade livre efetiva que permanece junto a si “em sua *identidade consigo* e em sua universalidade” e como não se sentindo determinada na determinidade, mas tendo antes justamente somente nela o seu “sentimento próprio de si”, Por “pessoa” Hegel entende todo o Eu, e não apenas a sua liberdade formal, tendo em vista também os elementos que a possibilitam. Em sua concretude a pessoa “existe fruindo e trabalhando”; se, ela de outro modo, é vista de forma abstrata, “transforma-se em doença” (talvez Hegel pense aqui na “doença do espírito” de

59 Cf. WILDT, **Autonomie**, p. 389: “Hegel não se preocupa apenas em permanecer junto a si no ser-outro do compromisso, mas em estar-junto-a-si no ser-outro propriamente dito. A distância interior ao que se pretende só é livre e racional se for fundada na consciência de que existem razões para o compromisso determinado, as quais podem sempre tornar-se obsoletas no caso de uma mudança de circunstâncias ou de conhecimentos. Somente a partir da relação a razões é suficientemente compreensível que Hegel chame aquilo com que o estar-junto-a-si deve permanecer o “universal”. Para a vontade seria, portanto, constitutiva uma reivindicação (*Anspruch*) de racionalidade; e a vontade seria livre em um sentido não apenas formal se quisesse com base no conhecimento das razões certas”. Cf. a este respeito TW 4: 227; HEGEL, 1989, p. 279-280: “A vontade absolutamente livre distingue-se da relativamente livre ou do arbítrio em virtude de a liberdade absoluta se ter apenas a si mesma como objeto, ao passo que a relativa tem como objeto algo de limitado. A vontade relativa, por exemplo, dos desejos, tem apenas a ver com o objeto. A vontade absoluta, porém, distingue-se também da *obstinação* (*Eigensinn*). Esta tem em comum com a vontade absoluta que não tem tanto a ver com a coisa, mas antes com a vontade enquanto vontade, de modo a que a sua vontade seja respeitada. Importa, no entanto, distinguir as duas. A obstinação permanece na sua vontade só porque esta é a sua vontade, sem a seu respeito ter um fundamento racional, isto é, sem que a sua vontade seja algo de universalmente válido. – Tanto é necessário ter *força* de vontade, que persiste num fim racional, como é de rejeitar a obstinação, porque é totalmente impessoal e exclusiva perante os outros. A vontade verdadeiramente livre não tem nenhum conteúdo casual (*zufälligen*) e só ela própria não é casual”. Cf. ainda TW 4: 227-8.

60 Cf. PIPPIN, R. **Hegel’s practical philosophy – rational agency as ethical life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 209, n. 33: “Os críticos às vezes escrevem como se Hegel esperasse que os cidadãos modernos fossem alemães espartanos, constantemente adotando como seus fins mais profundos e pessoais o “bem do todo”. *Mas há nenhum “bem do todo”* na visão de Hegel. Surpreendentemente, a vida ética, como Hegel a descreve, é um fenômeno moderno, digamos, bastante formal, um mingau ético muito ralo (um pouco mais parecido com as “associações cívicas” de Michael Oakshott do que com a *República* de Platão). E essa mesma limitação é, em parte, o que assegura que o valor “infinito” de diversas individualidades seja preservado, já que Hegel desenha muito poucas conclusões sobre o conteúdo de tais vidas individuais livres a partir de tais premissas. De fato, parte de sua teoria sobre a liberdade individual assegura que não devemos e não podemos tirar tal implicações. Ou seja, deve-se observar e levar muito a sério o fato de que não existe uma teoria de virtudes substantivas na ética de Hegel, nenhum relato sobre os estados de caráter ou disposições a que todos devem aspirar a fim de viver uma vida livre ou racional. A questão decisiva continua sendo as formas de relações sociais e dependência social dentro das quais um determinado tipo de autorrelação é possível”.

Schelling).⁶¹ Isto significa que os exemplos da amizade e do amor *não são metáforas* e que possuem valor literal e não apenas ilustrativo; apontam para que a identidade do Eu tem sempre um “fundamento emocional”.⁶²

Hegel determina “a vontade livre que quer a vontade livre” como o resultado da resolução da contradição da vontade de arbítrio [*Willkühr*] entendida precisamente como “a vontade enquanto contradição”, na medida em que o seu conteúdo é marcado por uma “restrição destruidora” e que determina o abandono da universalidade da vontade enquanto “sistema de todos os impulsos”. Ela abstrai do conteúdo, mas não deixa de ser dependente dele, configurando-se assim como uma “mistura de liberdade e escravidão”.⁶³ Por isso, o arbítrio, conquanto “representação mais usual” que se costuma ter da liberdade, é insuficiente como expressão da mesma.⁶⁴ A liberdade de arbítrio é a “aleatoriedade” na esfera da vontade, posto que não há nela nenhuma determinação racional. Embora, ao escolher um conteúdo, pareça haver uma boa razão para fazê-lo, o conteúdo sobre o qual a vontade decide não é ainda “o trabalho de sua liberdade”, tratam-se apenas de “razões para mim”,⁶⁵ sem qualquer relação com “o sistema racional das determinações da vontade”. A propósito da ideia da “vontade livre que quer a vontade livre”, Wildt enumera três possíveis interpretações, a saber: 1. eu quero querer, 2. eu quero ser eu mesmo e 3. eu quero ser livre. Enquanto 1 seria paradoxal,⁶⁶ 2 formula a vontade de possuir uma autocompreensão consistente e, neste sentido, um eu ou uma identidade prática, i.e. diz que eu quero agir de modo a não destruir com isso a condição de ainda poder

61 “O ser-reconhecido é efetividade imediata e, no elemento desta, a pessoa, primeiramente como ser-para-si em geral. Ela é fruindo e trabalhando. Apenas aqui o desejo tem o direito de entrar em cena, pois ele é efetivo, isto é, ele mesmo tem ser universal, espiritual. Trabalho de todos e para todos, e fruição – fruição de todos. Cada um serve ao outro e presta auxílio; ou seja: o indivíduo tem primeiramente aqui ser-aí como singular. Anteriormente ele é apenas abstrato e não verdadeiro. O espírito bem pode pôr-se em uma abstração, analisar-se e dar-se a uma existência – tal como não o pode o animal –, onde o si, que se coloca em um sistema, transforma-se em doença. Aqui há o desejo. Ao eu como ser-para-si abstrato contrapõe-se igualmente sua natureza inorgânica como sendo. Ele se comporta negativamente para com a mesma e suspende isto enquanto unidade de ambos, mas de tal forma que ele primeiramente lhe dá forma, o vê como seu si, sua própria forma, consome-se igualmente a si mesmo” (GW 8: 207; HEGEL, 2016, p. 156).

62 WILDT, *Autonomie*, p. 390.

63 VRPh I: 131, trad. nossa.

64 “Quando se ouve dizer que a liberdade em geral consiste em que *se pode fazer o que se quiser*, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de cultivo do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim (...)” (TW 7: 59; HEGEL, 2005, p. 59).

65 VRPh I: 132, trad. nossa.

66 “Não posso, no que diz respeito a um certo estado de coisas, quere-lo, porque querer o estado de coisas pressupõe que eu acredite ter razões suficientes para isso; mas é impossível querer acreditar ter razões suficientes. No entanto também não posso querer, apenas poder querer *algo*, pois então eu já quereria algo, embora de acordo com o pressuposto ainda não o possa” (WILDT, *Autonomie*, p. 390).

querer em geral, ou que a condição para poder querer algo é agora a de que eu veja *sentido* em fazê-lo. Uma vez que uma vida social só é vivida como *significativa* no contexto do reconhecimento intersubjetivo, só se pode realizar a vontade de querer num contexto social se se estiver preparado para reconhecer os outros.⁶⁷ Assim a tese de Hegel sobre o “querer a vontade dos outros” não seria apenas um querer a igual liberdade formal do outro, mas querer também o seu querer particular, i.e. “identificar-se com esse querer e querer instituições tais que tornam possível uma relação especificamente ética à vontade particular dos outros”.⁶⁸

1.5 CONCLUSÃO

A partir do acima exposto, podemos concluir que dentre as principais teses defendidas por Hegel quanto à vontade livre na *Filosofia do Direito* elencam-se:

1. que a vontade livre enquanto a capacidade do sujeito de se referir conscientemente a si e ao seu sistema normativo, que como tal é sempre *vontade inteligente e pensante*, não deve ser tomada como algo inato ou dado,⁶⁹ mas como o resultado de uma complexa dinâmica intersubjetiva de socialização, educação e formação ao longo da qual a capacidade de crítica deve ser primeiro aprendida e exercitada. Com isso a tese de que somos livres apenas em um contexto intersubjetivo e de que não existe projeto individual de liberdade.⁷⁰ A efetivação da liberdade requer a reivindicação *ativos* seus direitos por parte do sujeito – *ter*

67 WILDT, *Autonomie*, p. 391-2.

68 “A tese de Hegel sobre a vontade livre pode assim ser reconstruída como uma tentativa de uma justificação dos mais elevados princípios normativos, especialmente o princípio moral. Além disso, pretende certamente circunscrever a ideia específica de eticidade de Hegel. De acordo com ela, querer a vontade dos outros não é apenas, kantianamente, querer o seu direito a um igual querer, igual liberdade e autorrealização, mas tendencialmente também a querer o seu *querer particular*, ou seja, a identificar-se com esse querer e querer instituições tais que tornem possível uma relação especificamente ética à vontade particular dos outros. A relação especificamente ética à vontade dos outros e a adequada autorrelação prática são assim consideradas por Hegel como necessariamente ligadas: só na relação ética com os outros é que o indivíduo ganha “o seu sentimento de si”, a sua identidade emocional, que é o fundamento de toda a identidade do Eu” (id., p. 392).

69 “O conceito não perfaz a coisa” (VRPh IV: 146, trad. nossa).

70 A este propósito é interessante notar como a *eleuteria* ou liberdade grega derivada do adjetivo *eleuteros* tem origem etimológica em uma antiga palavra para “pessoas” e significou originalmente “pertencer a uma tribo” em oposição a povos subjugados (BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. In: LUBOTSKY, Alexander (ed.), *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Leiden/Boston: Brill, 2010).

direitos implica *reivindica-los*.⁷¹ Hegel emprega a noção de liberdade da vontade em dois sentidos fundamentais, a saber: a) para expressar a tese kantiana-fichteana da autorreflexividade prática, i.e. que a consciência é sempre autoconsciência ou se relaciona a si ao se relacionar a outro, portanto no sentido kantiano-fichteano de fato da consciência, e b) para expressar a sua própria visão de liberdade de acordo com a qual esta forma de autorreflexividade prática enquanto uma forma de autorrelação da consciência a si somente é possível mediante uma relação especificamente ética e institucionalmente mediada à vontade dos outros. Assim a questão decisiva se torna a questão da libertação do indivíduo, ou que ele *saiba, queira reivindicar ativamente* semelhantes formas de relações e instituições sociais específicos que possibilitam aquele tipo de autorrelação, e com isso a autonomia;

2. que os encontros intersubjetivos pressupostos nesta realização da liberdade são inclusive aqueles em que os indivíduos se confrontam, ou de que não faz sentido imaginar um estado em que o dissenso e a oposição deixem de existir, como por exemplo na convergência romântica do indivíduo e do universal no pensamento econômico neoliberal;⁷²

3. que a comunidade de vontades livres autônomas somente é possível mediante a superação tanto da *perda* do eu que reside em sua unidade natural com os outros quanto do *autoisolamento* individual. A utilização da teoria do silogismo na filosofia prática indica assim como em seu sentido lógico uma totalidade não homogênea, mas diferenciada.⁷³ De certa forma, este é um objetivo crucial da filosofia prática de Hegel que se deseja concreta e atenta às diferenças, sem no entanto, perder de vista aquilo que há de geral ou universal. Se isso acontece, temos um mundo de indivíduos que não compreendem que comungam de elementos comuns, como no ideal de autenticidade solipsista a que recorrem Kierkegaard e talvez Heidegger.⁷⁴ Por outro lado, uma teoria homogeneizante que pretende ver a realização do indivíduo

71 Isto é, a tese de que, assim como a vontade adquire um conhecimento de si mesma como sujeito de direito apenas na luta apropriando-se da consciência implícita do direito em que reside a validade da lei, o mesmo se aplica ao conhecimento prático do conteúdo concreto do direito, i.e. que ele depende em parte do grau de envolvimento dos sujeitos. Ao fazê-lo, os sujeitos devem primeiro adquirir um conhecimento e, nessa medida, o direito aos seus direitos, – assim para Wildt pode-se compreender que Hegel, após a luta pelo reconhecimento, não desenvolva imediatamente o modelo de uma sociedade racional, mas apresente primeiro o processo no qual a ideia de razão prática moral se torna gradualmente mais materialmente concretizada (Cf. WILDT, **Autonomie**, p. 363ss.).

72 Como assinala Andreas Arndt, a teoria do reconhecimento disponibiliza uma concepção de vontade comum que é mais do que a mera harmonia de necessidades e não é gerada segundo a premissa da *Fábula das abelhas* de Mandeville, como também é mais concreta do que a vontade geral de Rousseau e Kant (em conferência *online* promovida pela Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos em 2020).

73 Cf. sobre a categoria hegeliana de totalidade HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

74 Cf. JAEGLI, R. **Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

na sua participação no todo apaga a liberdade individual. Esta é a razão pela qual Hegel aborda o *movimento* silogístico da vontade; ele não a descreve simplesmente como uma vontade singular que deva encontrar sua realização ao se entender como universal, mas a vontade é simultaneamente singular, particular e universal, e não deve abandonar a sua singularidade e particularidade;

4. que a liberdade não consiste em ser reconhecido e reconhecer as instituições dadas, mas na luta para institucionalizar o que ainda não foi institucionalizado, i.e. que ela requer a existência de *lugares de liberdade* onde ela possa se realizar de forma determinada. Para Hegel como para Marx, os indivíduos não são livres por natureza para Hegel como no sentido dos modernos, mas o que importa é se livrar dos fatores que impedem a sua liberdade abrindo alternativas de *ação* a partir das suas necessidades;

5. a necessidade de compreender tanto as formas de relações de reconhecimento recíproco como as de não-reconhecimento no contexto amplo da libertação estética e política da *Bildung* e da teoria da libertação hegelianas, como uma experiência mais profunda do que uma mera experiência intelectual reflexiva, envolvendo também os afeto, sentimentos e a práxis. Hegel afasta-se de uma posição *intelectualista* acerca da capacidade de crítica de acordo com a qual o sujeito tem uma relação puramente *de reflexão* às normas e estruturas políticas; em sua teoria da formação e libertação do espírito a capacidade de crítica também se vincula à capacidade de *identificar e resistir* à heteronomia das estruturas políticas, ou de se *comportar* de forma negativa em relação a certas normas, distanciando-se ou não as refletindo. Em um determinado sentido mínimo a liberdade é o contrário do medo (ou não ter medo, como disse Nina Simone), pois enquanto o medo é “o sentimento da negação” ou de que algo não poderá fazer frente ao que se lhe opõe, como nos estados despóticos, a liberdade consiste em “não basear-se no finito, senão no ser para si, que não pode ser atacado”.⁷⁵ A liberdade segundo Hegel deve se assemelhar antes ao sentimento reconfortante do lar, da intimidade e da pertença, à capacidade

75 “(...) Por isso só existe, nestes povos, o estado do senhor e do servo, e dentro desta órbita do despotismo, é o medo a categoria governante em geral. Com efeito, como aqui a vontade não se libertou todavia do finito, somente é possível concebê-la negativamente: e este sentimento de negação, de que algo não poderá fazer frente ao que se opõe, é precisamente o medo; ao contrário, a liberdade consiste em não basear-se no finito, senão no ser-para-si, que não pode ser atacado. O homem que vive sob o medo e o que domina pelo medo a outros homens ocupam, ambos, a mesma fase (...). A vontade, aqui, não é uma vontade substancial; é a vontade da arbitrariedade entregue às contingências de dentro e de fora, já que só a substância é o afirmativo. Portanto, ainda sem excluir a possibilidade da nobreza, a grandeza e até a sublimidade do caráter, estas só se darão aqui como determinações naturais ou caprichosas, nunca respondendo aos critérios objetivos da moralidade da lei, que todos devem respeitar, que regem para todos e nas quais, precisamente por isso, todos se podem conhecer” (TW 18: 93, trad. nossa).

do ser humano de saber fazer morada [*Heimat*] e sentir-se em casa na determinação, ou fazer do mundo a sua casa, como fizeram os gregos;⁷⁶

Neste sentido, a concepção do não-reconhecimento ou desconsideração (em alemão *Missachtung*, em inglês *misrecognition*) como simples exclusão formal do direito (à qual tende por ex. às vezes Honneth), por exemplo, se mostra *reducionista* quando se leva em conta que as teorias feministas e pós-coloniais mostraram que o conferimento de direitos iguais não traz imediatamente a conquista de igualdade de gênero ou de humilhação racista. O conceito de liberdade de Hegel assim nos ajuda a ver que o processo do reconhecimento é *muito mais amplo* do que a esfera formal da instituição do direito, ou também da simples atribuição recíproca de compromissos e títulos normativos por meio da normatividade linguisticamente mediada.⁷⁷ Há muito que a antecede e determina a direção e a função das lógicas de reconhecimento segundo as relações de poder dominantes.

A teoria do reconhecimento de Hegel possibilita uma análise abrangente de diferentes práticas através das quais os grupos sociais são não-reconhecidos/desconsiderados dentro da sociedade como um todo, não apenas *no* direito e *através* do direito. A questão crucial, nestes casos, é sempre a de saber quem detém o poder de determinar o estatuto jurídico e social das pessoas, e a intuição fundamental em jogo aqui também é a perspectiva negativa de acordo com a qual, quando nossas práticas sociais não estabelecem e mantêm os bens apropriados, o reconhecimento

76 Cf. TW 18: 173-5, trad. nossa: “Mas o que nos faz nos sentir em casa (*heimatlichmacht*) com os gregos é que nós identificamos neles que eles fizeram do seu mundo a sua casa (*Heimat*); o espírito comum de pertença (*Heimatlichkeit*) nos une. Assim como na vida comum ocorre que nos sintamos bem entre as gentes e as famílias que vivem contentes e satisfeitas em sua casa, sem querer sair dela e buscar novos horizontes, assim é o caso com os gregos. (...) Não só souberam ser eles mesmos, usar e desfrutar o que fizeram por si mesmos a partir do recebido de outros, senão que fizeram desta intimidade (*Heimatlichkeit*) de toda a sua existência o princípio e a origem do que chegaram a ser, e o fizeram assim de um modo consciente, com gratidão e alegria e não somente *para* chegar a ser isso e para usar e desfrutar deste modo de ser”. Cf. ainda: “Pois seu espírito, como nascido de um renascimento espiritual, consiste precisamente em ser o que são, o seu, e em viver dentro dele como dentro de si: a) ser ele, e b) também saber que ele surgiu, e que com eles mesmos. Representam sua existência como algo à parte, como um objeto que se engendra para si e para si os beneficia (*undfürsichihnenzugutewird*). Eles sabem o fundamento (*Grunde*) e a origem como fundamento e origem, mas com eles. Eles fizeram assim para si uma história de tudo o que possuíram e foram. Os gregos não se representaram a seu modo somente o nascimento do mundo, é dizer, dos deuses e dos homens, da terra, do céu, dos ventos, das montanhas e dos rios, senão de todos os aspectos da sua existência – como adquiriram o fogo e os sacrifícios que isso lhes custou, a semeadura, a agricultura, a oliveira, o cavalo, o matrimônio, a propriedade, as leis, as artes, o culto religioso, as ciências, as cidades, as linhagens dos príncipes etc.; de tudo isso se representam a origem em graciosas histórias, de como isso veio a ser com eles (*wiebei ihnen es geworden*). Eles veem como tudo isso se converteu historicamente em sua obra e mérito, segundo este aspecto externo” (id., *ibid.*, trad. nossa) A propósito de semelhante “renascimento espiritual” e capacidade de ser si mesmo, usar e desfrutar o que se fez a partir do recebido de outros é impossível não lembrar no contexto brasileiro do movimento antropofágico.

77 Segundo uma crítica padrão que se costuma fazer às leituras construtivistas da filosofia prática de Hegel.

é experimentado como alienante em vez de reconciliador. Nesta perspectiva, o reconhecimento é concebido como a procura da superação da alienação que implicaria, inclusive, na luta pelas condições/bens apropriados para tal.

REFERÊNCIAS:

BEEKES, Robert. **Etymological Dictionary of Greek**. In: LUBOTSKY, Alexander (ed.), Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, Leiden/Boston: Brill, 2010.

FERREIRO, Héctor. „Sich selbst denkendes Denken – zu Hegels Geistbegriff“. **Studia Philosophica** – Schweizerische Zeitschrift für Philosophie, vol. 78 - „Was ist Geist?“, Schwabe Verlag, 2019, pp. 81-95.

FLICKINGER, Hans-Georg. “Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação”. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 7-12, jan./abr. 2011.

GADAMER, Hans-Georg. „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“. In: FULDA, H.F.; HENRICH, Dieter (hrsg.). **Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 217-242.

HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael; SIEP, Ludwig (hrsg.). **Hegels Erbe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

HEGEL, Georg W. F. **A razão na história**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. “As Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”)”. Trad. de Erick Lima. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, vol. 3, n. 2, 2015.

_____. “As preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da segunda parte (“o Espírito Efetivo”)”. Trad. de Erick Lima. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, vol. 4, n. 1, Brasília, 2016.

_____. *Der Objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819 / Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 / Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“ (VRPh I), in: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Erster Band).*

_____. *Die „Rechtsphilosophie“ mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825 (VRPh II), in: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Zweiter Band).*

_____. **Die Vernunft in der Geschichte (VG)**, hrsg. von J. Hoffmeister (Fünfte, abermals verbesserte Auflage), Der Philosophischen Bibliothek Band 171a, Hamburg: Meiner, 1966.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)**. Volume III – A filosofia do espírito. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Gesammelte Werke (GW)**, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – Introdução**. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 10). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2005.

_____. “O Fragmento 22 dos *Jenaer Systementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução”. Trad. de Erick Lima. **Revista Estudos Hegelianos**, ano 5, n. 8, jun.-2008.

_____. *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23 (VRPh III), in: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Dritter Band).*

_____. *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift v. K. G. Griesheim 1824/25 (VRPh IV), in: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Vierter Band).*

_____. **Werke in 20 Bänden (TW)**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von MOLDENHAUER, Eva und MICHEL, Karl Markus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.

HENRICH, Dieter. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. **Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassisch-deutschen Philosophie**. Stuttgart: Reclam, 1982.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].

JAEGGI, Rahel. **Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.** Suhrkamp, 2005.

KANT, Immanuel, **Gesammelte Schriften (AA)**, hrsg. von der Königlich-Preussischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff.

_____. **A Metafísica dos Costumes.** Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Os progressos da metafísica acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: “quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?”.** Lisboa: Edições 70, 1995.

KIMMERLE, Heinz. **Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804.** Bonn: H. Bouvier, 1970.

KORSGAARD, Christine M. “Lecture 3 – The authority of reflection”, in: KORSGAARD, Christine M; COHEN, G. *et. al.*, **The Sources of Normativity.** Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996.

MENKE, Christoph. **Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2018.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A experiência, caminho para a verdade?”. **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, pp. 146-177.

_____. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil-burguesa moderna”. In: STEIN, S. I. A. (org.). **Ética e Política**, v. 2. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1998, pp. 9-41.

PIPPIN, Robert. **Hegel’s practical philosophy – rational agency as ethical life.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.). **Hegels ‘Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften’ (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

SIEP, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie – Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes.** Hamburg: Meiner, 2014 [1979].

TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi (Eds.). **"I that is We, We that is I" – Perspectives on contemporary Hegel social ontology, recognition, naturalism"**. Leiden; Boston: Brill, 2016.

WILDT, Andreas. **Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitäts kritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption**. Klett-Cotta, 1982.