

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WELSON ALCANTARA OLIVEIRA SILVA

VONTADE E MORALIDADE:

crítica de Hegel ao formalismo

moral na Filosofia do direito

Guarulhos
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WELSON ALCANTARA OLIVEIRA SILVA

VONTADE E MORALIDADE:

crítica de Hegel ao formalismo
moral na Filosofia do direito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.

Guarulhos
2018

SILVA, Welson Alcantara Oliveira

Vontade e moralidade: crítica de Hegel ao formalismo moral na Filosofia do direito / Welson Alcantara Oliveira Silva. – Guarulhos, 2018, 250 ff.

Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Orientador: Prof^o Dr. Silvio Rosa Filho

Título em inglês: Will and morality: Hegel's critique to the moral formalism on Philosophy of Right.

1. Moralidade. 2. Autonomia. 3. Formalismo. 4. *Sittlichkeit*. I. Título.

WELSON ALCANTARA OLIVEIRA SILVA

VONTADE E MORALIDADE:

crítica de Hegel ao formalismo
moral na Filosofia do direito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: 14/ 12 / 2018.

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos

Prof. Dr. Ivo Silva Júnior

Guarulhos
2018

DEDICATÓRIA

À mãe, dona Célia, e ao irmão, Welington: soci malorum.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador Doutor Sílvio Rosa Filho, por ter me acompanhado e me apoiado de diversas formas no processo de formação, inclusive nos momentos de hesitação e na falta de perspectiva quanto ao estudo de Filosofia no Brasil.

À professora Doutora Olgária Chain Féres Matos, por me abrir a porta para a realização deste trabalho, inclusive contribuindo para o aperfeiçoamento da elaboração e da execução da pesquisa com seu parecer e suas recomendações.

Ao professor Doutor Rodnei Nascimento por ter composto a banca de qualificação, junto com a professora Olgária, trazendo questões instigantes para se pensar a relação entre moralidade e eticidade.

À Daniela Gonçalves, ao Heric Dantas e a toda equipe da secretaria de pós-graduação em Filosofia da UNIFESP pela excelência no trabalho de auxílio aos estudantes.

Ao professor Doutor Juvenal Savian Filho, à professora Doutora Jacira de Freitas, aos amigos Bruno Oliveira, Bruno Henrique, Carol Calil, Jéssica Quirino, Daniela Olorruama, Ismael Freitas, Ivety Kiyomi, Daniela Alves, Emerson Rossi, Mathias Möller, Douglas Rodrigues, à tia Isabel Nunes, aos primos Cláudio Pereira, Denise Pereira e Robson de Oliveira e ao NAE pelo apoio, principalmente no que concerne ao cuidado da saúde.

Aos professores Doutores Flamarion Caldeira Ramos e Ivo da Silva Júnior por aceitarem compor a banca de defesa do mestrado e pelas valiosas arguições.

Aos meus pais, pelo incentivo e companheirismo.

EPÍGRAFE

Mas o puro conceito ou a infinitude como o abismo do nada, em que todo ser afunda, deve caracterizar a dor infinita, que de início esteve historicamente apenas na cultura e como o sentimento, no qual repousa a religião dos tempos modernos – o sentimento de que o próprio Deus está morto (aquilo que foi exprimido, por assim dizer, apenas empiricamente com a expressão de Pascal: “la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme”)¹ -, em sua pureza como momento, e tão somente como momento da ideia suprema e, assim, dar ao que era, ou prescrição moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal, uma existência filosófica e, então, restaurar para a filosofia a ideia da liberdade absoluta e, com isso, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que aliás foi histórica, e ele mesmo em toda a verdade e rigidez de sua Gottlosigkeit, de cuja rigidez, apenas, – porque o caráter mais sereno, superficial e singular das filosofias dogmáticas, assim como das religiões naturais, deve desaparecer – pode e deve ressurgir a suprema totalidade em toda sua seriedade e desde seu fundamento mais profundo, ao mesmo tempo, abrangendo todas as coisas e na figura de sua liberdade mais serena.

(Hegel, *Fé e Saber*)

¹ A natureza é tal que aponta em toda parte, dentro e fora do homem, para um Deus perdido.

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar o conceito de vontade no âmbito da moralidade subjetiva, nos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel. Nosso interesse reside na análise do problema do formalismo moral, bem como das insuficiências da consciência moral para a determinação dos deveres. Trata-se de compreender esse problema sob a perspectiva de uma hipótese específica, a da ambivalência contida no princípio da autonomia da vontade: tomando em consideração, por um lado, o reconhecimento hegeliano da centralidade desse princípio nos tempos modernos, assiste-se à valorização da autonomia; por outro lado, levando-se em conta o esvaziamento do ponto de vista moral em seu caráter abstrato, assiste-se ao processo de desvalorização da autonomia da vontade; se assim for, ambos os lados instauram o processo pelo qual se explicita a necessidade de transição da moralidade para a *Sittlichkeit*.

Palavras Chave: Moralidade. Autonomia. Formalismo. *Sittlichkeit*.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieser Untersuchung besteht darin, im Zusammenhang von der subjektiven Moralität in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* den Begriff von Wille zu analysieren. Wir interessieren uns für die Analyse des Problems des moralischen Formalismus, sowie die Unzulänglichkeit des Gewissens, um die Pflichten zu bestimmen. Es geht um aus einer Perspektive einer besonderen Annahme, d. h., die Annahme einer innerhalb des Prinzips der Autonomie des Willens Zweideutigkeit zu verstehen: einerseits, wenn man die Hegels Anerkennung, dass das Prinzip der Autonomie des Willens zentral ist, betrachtet, so sieht man die Hochschätzung der Autonomie zu; andererseits, betrachtet man das Entleeren des moralischen Standpoint bei seiner abstrakten Eigenart, das Prozess, wodurch die Autonomie des Willens wertlos wird; falls es so ist, beide Seiten begründen das Prozess wodurch die Notwendigkeit der Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit explizit gemacht wird.

Stichwörter: Moralität. Autonomie. Formalismus. Sittlichkeit.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyse the concept of will in the context of subjective morality on Hegel's *Outlines of the Philosophy of Right*. Our interest lies in the analysis of the problem of moral formalism, as well as the insufficiencies of moral conscience to determine duties. This is to understand our problem in a specific hypothetical perspective, that is, the hypothesis of ambivalence contained in the principle of the autonomy of the will: on one hand, taking into consideration Hegel's acknowledgement of the centrality of this principle, that is, the valorization of the autonomy itself; on the other hand, regarding the emptying of the moral standpoint on its abstract character: the process of depreciation of the autonomy of the will; if that is the case, both sides establish the process in which it is explicit the necessity of transition from morality to *Sittlichkeit*.

Key-words: Morality. Autonomy. Formalism. *Sittlichkeit*.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1. VONTADE E MORALIDADE NA PRIMEIRA LIÇÃO DE HEIDELBERG..... | 23 |
| 1.1. Ações e disposições de espírito..... | 25 |
| 1.2. Os fins particulares, o bem e a intenção..... | 40 |
| 1.3. O Bem e a consciência moral..... | 54 |
| 2. A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE MORAL..... | 66 |
| 2.1. A transição do direito para a moralidade..... | 66 |
| 2.2. O conceito de moralidade..... | 70 |
| 2.3. O direito da vontade subjetiva..... | 79 |
| 2.4. Filosofia do direito e <i>Lógica</i> : possíveis pontos de contato..... | 83 |
| 2.5. O conteúdo da vontade subjetiva e a ação..... | 99 |
| 2.6. Os aspectos do direito da vontade moral..... | 107 |
| 2.6.1. O propósito e a culpa..... | 110 |
| 2.6.2. A intenção e o bem-estar..... | 125 |
| 3. O FORMALISMO MORAL: UM HIATO ENTRE UNIVERSALIDADE E PARTICULARIDADE..... | 142 |
| 3.1. A ideia do Bem no contexto da Filosofia do direito..... | 142 |
| 3.2. Retomada do direito da vontade subjetiva..... | 147 |
| 3.3. O dever por dever..... | 151 |
| 3.4. A indeterminação do dever..... | 158 |

| | |
|--|------------|
| 3.5. O dever-ser perene e suas antinomias..... | 186 |
| 3.6. As três deficiências da moralidade kantiana: formalismo, inefetividade e dualismo..... | 190 |
| 3.6.1. Formalismo..... | 191 |
| 3.6.2. Inefetividade..... | 193 |
| 3.6.3. Dualismo..... | 194 |
| 4. A CONSCIÊNCIA MORAL E SUA DEGENERAÇÃO EM SUBJETIVISMO..... | 197 |
| 4.1. A ambivalência da consciência moral..... | 197 |
| 4.2. As figuras do moralismo pervertido: a bancarrota da subjetividade absolutizada..... | 209 |
| 4.3. A passagem da moralidade subjetiva para a eticidade..... | 232 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 236 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 247 |

INTRODUÇÃO

Como se estabelece o processo de desenvolvimento do conceito de vontade [*Wille*] no interior da moralidade subjetiva? E de que maneira a passagem do ponto de vista moral para o plano superior da *eticidade* se revela justificada? Tais questões marcam o ponto de partida de nosso trabalho, em seu propósito de se constituir como uma análise detida de todo o capítulo da moralidade, tendo como fio condutor o conceito de vontade. Assim, cabe apresentar os principais passos de nosso percurso, desde as linhas gerais até a formulação do problema específico do formalismo moral e seu desdobramento como subjetivismo.

Logo de início, na introdução dos *Grundlinien*, obtemos uma chave de leitura que nos abre a porta para compreendermos a necessidade de evitar uma postura unilateral, inclinada a fixar qualquer um dos aspectos da realidade mundana do espírito. Quando pensamos numa *ciência filosófica do direito*, precisamos captar nessa formulação a preocupação com a *ideia* do direito, que não se reduz a uma noção abstrata, mas constitui a unidade do “*conceito do direito e de sua realização como objeto*”² Contra qualquer suposição caricata, nos moldes de um Sócrates satirizado por Aristófanes, não parece adequado imaginar um Hegel perdido nas nuvens do conceito; o que o filósofo alemão tem em vista é nada mais nada menos do que o *real* e, ao pensar o *real* por meio de categorias racionais, o filósofo pretende apresentar a identidade entre o real e o racional, tal como se pode ver no conhecido dístico:

*O que é racional, é real;
e o que é real, é racional.*³

Vale ressaltar na sentença supracitada que a palavra “*real*” traduz “*wirklich*”, e não “*reell*”. Esta diz respeito a um aspecto particular de algo, por conseguinte, a uma unilateralidade. Por exemplo, a vontade moral possui como seu conceito a vontade universal, correspondente à esfera do direito; além disso, a subjetividade particular abrigada no seio dos direitos subjetivos lhe pertence, constituindo o lado de sua existência, seu aspecto *real* [*reell*]. Como veremos mais adiante, ambos os lados do direito formal e da moralidade, em seu caráter unilateral e abstrato, não estabelecem uma realidade *efetiva*, racional. Diferentemente da realidade particularizada, a efetividade abrange seus aspectos particulares, integrando-os numa totalidade espiritual dinâmica, viva. Por sua vez,

² Cf. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 29, §1.

³ *Idem, ib.*, p. 24.

enquanto o entendimento, em seu caráter subjetivo e formal, preso a uma lógica finita, opera por meio de relações que se estabelecem na forma da abstração, a razão se coloca como o processo de ultrapassamento das abstrações, cisões e limitações do entendimento finito, de modo a instituir a identidade concreta entre o real-efetivo e o racional [*vernünftig*].

Nesse sentido, Hegel nos esclarece que o objeto da filosofia são as ideias, e não simples conceitos. Antes, a filosofia se dispõe a desmascarar esses conceitos, pondo à luz sua carência de verdade e seu caráter unilateral. Agora, o conceito – que não deve ser confundido com uma determinação abstrata do entendimento – é o único que se torna efetivo, desde que ele mesmo atribua a si tal efetividade. De acordo com Hegel, o que não se constitui como a efetividade posta pela mediação do conceito, fica reduzido à condição de uma existência passageira, “*contingência exterior, opinião, aparência inessencial, engano, etc.*”⁴ Em sua efetivação, o conceito se provê de uma configuração que, em seu próprio conhecimento, é tomada como um momento da ideia que difere daquele que consiste em ser apenas a forma conceitual.

O adendo ao primeiro parágrafo da introdução da Filosofia do direito nos fornece uma imagem preciosa, a fim de que seja compreendida a relação do conceito e de seu ser-aí, ou seja, de seu lado real:

O conceito e sua existência são dois lados, unidos e separados como alma e corpo [*Leib*]. O corpo [*Körper*] é a mesma vida que a alma e, no entanto, ambos são denominados como separados. Uma alma sem corpo não seria nada vivente e vice-versa. Assim, o ser-aí do conceito é seu corpo, assim como este obedece à alma que o produziu. As sementes têm em si a árvore e contêm toda sua força, embora ainda não sejam ela mesma. A árvore corresponde inteiramente à imagem simples da semente. Se o corpo não corresponde à alma, então isso é uma desgraça. A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma, é a ideia. Ela não é apenas harmonia, mas penetração completa. Nada vive, que não seja, de algum modo, ideia. A ideia do direito é a liberdade e para compreendê-la verdadeiramente deve-se conhecê-la em seu conceito e em sua existência.⁵

A imagem, de aparência paradoxal, visa retratar a constituição da ideia, assim como o lugar do conceito e de sua existência na mesma. A separação de corpo e alma se explica pelo fato de que a alma não é o corpo, propriamente dito, pois se assim o fosse uma pedra seria algo vivente, já que ela também se apresenta como um ser corpóreo. Mas Hegel aparenta apresentar o termo “corpo” em dois sentidos distintos: 1º) o autor usa a palavra *Leib*, empregada, de um modo geral, para se referir a todos os corpos sem distinção; em outros termos, tudo aquilo que tem figura e extensão é designado por *Leib*; 2º) é interessante que, para afirmar que “*o corpo é a mesma vida que a alma*”,

4 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 29, §1.

5 *Ibidem, ib.*, p. 30, adendo ao §1.

Hegel não utiliza o termo *Leib*, mas sim *Körper*. Ocorre que *Körper* designa um tipo específico de corpo, a saber, aquele que pertence aos seres *vivos*. Por isso, *Körper* pode ser tomado como idêntico à alma, na medida em que ambos constituem a mesma vida, embora *Körper* e *Seele* sejam, de outro ponto de vista, separados, uma vez que o corpo vivente se expõe como a manifestação da alma igualmente vivente, mas interior. Por conseguinte, alma e corpo possuem uma relação de mútua dependência, tendo em vista sua conservação em vida. Aplicando a analogia, o corpo do conceito se mostra como sendo sua existência no mundo, a qual se subordina à alma donde proveio. Recorrendo a outra analogia, Hegel afirma a correspondência completa entre a árvore e a semente enquanto sua imagem simples, uma vez que na semente a árvore já se acha como tal em sua *essência*. Com o germinar da semente, o nascimento, o crescimento e a geração de folhas, flores e frutos, a árvore rompe a casca da simples essencialidade e alcança a existência, a exterioridade do ser-aí. Porém, não se deve esquecer que a árvore ainda em essência, internalizada na semente, e a árvore que se realizou de maneira efetiva no domínio da existência, são uma só coisa: árvore. Caso não houvesse correspondência entre a alma e o corpo – entre a árvore como semente e a árvore já existente – isso significaria algo desastroso. Pensando essa não-correspondência no contexto da moralidade na Filosofia do direito, poderíamos adiantar que o resultado da mesma seria o afundamento da subjetividade moral no abismo de sua interioridade pervertida, num processo que culmina na calamidade e na dissolução da vontade subjetiva, afetada de abstração e presa do formalismo⁶. Mas a leitura da passagem acima nos permite compreender que a ideia não admite o fixar de unilateralidades, muito menos que as coloquem como algo absoluto; antes, a ideia traz consigo a unidade de corpo e alma, não no sentido de uma simples harmonia, pois duas coisas podem ser justapostas e, assim, segundo a lógica do entendimento abstrato, permanecerem lado a lado sem interferência uma na outra, mas sim no sentido de uma interpenetração de ambas, onde a alma é constitutiva do corpo e vice-versa. Daí a afirmação hegeliana de que todo vivente, de alguma maneira, tem de ser caracterizado como ideia.

Depois do percurso por esse quadro pintado por Hegel, deparamo-nos com a significação, atribuída pelo filósofo, à *ideia do direito*, a saber, a *liberdade*. Desse modo, só é possível a compreensão da ideia do direito, à medida que se busca o conhecimento do seu conceito e de sua existência no mundo. O conceito da liberdade, desvinculado do seu ser-aí, seria reduzido a uma simples fórmula, um palavrório vazio e pedante, votado a permanecer encastelado nos cursos e seminários da Universidade. Em contrapartida, tomá-la exclusivamente segundo o seu lado real, ignorando o sério e necessário trabalho do conceito, teria como resultado uma intuição cega da

⁶ Contudo, a negatividade do processo do ponto de vista moral, levada a seu extremo com a auto-dissolução da subjetividade moral, não deve nos fazer perder de vista o ressurgimento da mesma ao ser superada em seu caráter abstrato e pervertido, conservada em seu direito inalienável e elevada ao domínio da vida ética.

liberdade. Esta poderia até mesmo ser algo vivenciado ou um motivo pelo qual ocorresse lutas e revoluções, mas permaneceria distante de uma realização efetiva, já que esta última requer a unidade do conceito e do seu ser-aí. É disso que se trata quando falamos de vontade universal essente em si e para si; está em causa a existência de um povo livre, consciente de si, constituído como uma realidade ética vivente e concreta. Mas até lá o espírito tem um longo e espinhoso caminho a ser percorrido, passando, inclusive, pelo estágio da moralidade subjetiva com seus conflitos, contradições e aporias.

De uma leitura inicialmente abrangente, agora é o momento de reduzirmos a lente, concentrando-a em nosso objeto de pesquisa, a saber, a vontade moral. Nos *Grundlinien*, a primeira coisa que desperta a curiosidade de quem se debruça sobre o espírito *objetivo* diz respeito à presença de um estudo, cujo tema é a moralidade *subjetiva*. Ao que parece, o lugar mais adequado de se abordar a moralidade *subjetiva* seria a teoria do espírito *subjetivo*. Porém, se levarmos em conta a observação de Jean-François Kervégan de que a moralidade não trata da subjetividade *tout court* – até porque esse trabalho já foi feito, por exemplo, na introdução à Filosofia do direito e na Psicologia da *Enciclopédia das ciências filosóficas* –, mas tendo em vista a *ação* [*Handlung*], então o estranhamento pode desaparecer. Nesse registro, a ação é analisada de acordo com seu caráter imputável ao sujeito e na medida em que ela se encontra em relação com as normas constituintes de sua estrutura e com o mundo humano, onde o sujeito moral age.⁷ Nesse contexto se insere a frase do parágrafo 124 da Filosofia do direito que afirma o *sujeito* como sendo a *série de suas ações*.⁸

Por conseguinte, uma discussão acerca do sujeito moral na economia da filosofia do direito poderia ser justificada, na medida em que, “*no processo de objetivação do espírito*”, não está em causa a pura subjetividade ou a simples interioridade do sujeito moral, mas sim o envolvimento e a presença do sujeito em seu agir no mundo. Mas, como será abordado no capítulo quatro do presente trabalho, a subjetividade, ao ser elevada como absoluto, representará um grande obstáculo na marcha do espírito rumo à sua efetivação como um mundo ético, embora seu acerto de contas com a objetividade ética se explicita como resultado dramático de sua própria *hýbris*. Na visão de Kervégan, ao agir, o sujeito moral assume uma posição em relação a uma “*normatividade universal e objetiva*” - condensada na ideia do Bem – colocando-se como um sujeito entre outros sujeitos, num mundo onde relações intersubjetivas se estabelecem.

Segundo Kervégan, podemos agora ter uma certa clareza acerca da caracterização da subjetividade moral como o *momento real* ou o lado segundo o qual a ideia da liberdade tem sua *existência*. De acordo com o intérprete, “*com efeito, só essa dimensão de subjetividade confere uma*

7 Cf. KERVÉGAN, J.-F. “L'institution de la liberté”. In: HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3ª ed. (2ª ed. Quadrige), Paris: PUF, 2013, p. 61.

8 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, p. 233, §124.

existência, uma densidade efetiva, e portanto vivida, à liberdade, da qual o direito explicita apenas as condições formalmente universais”.⁹ Enquanto o direito, por sua própria estrutura, se apresenta como uma espécie de formalismo *objetivo*, no qual se insere as leis e códigos em geral que normatizam a vida em sociedade, a moralidade subjetiva, mesmo em seu caráter formal, traz um fôlego de vida para o espírito em sua dimensão objetiva, já que com ela são instituídos os direitos da subjetividade moral, tendo em vista o seu agir na comunidade ética. Ou seja, a autodeterminação real do sujeito moral em relação ao seu agir se coloca, na visão de Kervégan, como uma exigência da liberdade objetiva, que se inscreve na esfera da *Sittlichkeit*. Assim sendo, o estudioso alerta para que o dever-ser [*Sollen*] não seja concebido de uma maneira unilateral, visando apenas sua incompletude; antes, como forma que afeta a relação existente entre a subjetividade, de um lado, e sua ação e as normas que a orientam, de outro, o dever-ser se apresenta como a necessidade de que o sujeito moral expresse sua ação no mundo, posicionando-se diante dos outros sujeitos e do mundo, com os quais tem de lidar. A expressão completa da dimensão real e concreta dos projetos de ação do sujeito vem à tona com a dialética da consciência moral e do Bem. Ainda segundo Kervégan, somente a consciência moral pode se medir com o universal e demonstrar que a subjetividade, ao agir, tem condições de ir além dos limites que a constituem, a saber, “*sua finitude, sua interioridade, sua inefetividade*”.¹⁰

Na sequência de sua exposição, Kervégan faz observações decisivas para a nossa compreensão do direito da subjetividade, especialmente em sua relação com o direito da objetividade:

O ponto de vista moral, seja ele bem ou mal praticado, constitui a subjetividade como realidade objetivamente eficaz por intermédio das ações que ela reconhece ser as suas e dos fins que ela se prescreve; tal é sua verdadeira positividade, que justifica sua inclusão na doutrina do espírito objetivo. E ela está inscrita aí até mesmo de maneira inelutável, ao menos no mundo moderno, que reconheceu, graças ao cristianismo, o caráter inelutável do “direito da liberdade subjetividade”. Decerto, a tomada em conta do “direito da objetividade”, que se opera nos diferentes níveis da *Sittlichkeit*, conduz a relativizar esse ponto de vista ou, antes, a descartar sua ilegítima absolutização. Mas ele não poderia ser destituído de seu direito, e nesse sentido, o ponto de vista moral, como o do direito abstrato, é inalienável: a adesão livre da subjetividade ao mundo e às normas é pressuposta por todo agente que pretende a racionalidade. Mas ao ficar na simples exigência moral, a subjetividade não alcança sua realização e permanece exposta aos fantasmas do subjetivismo, tão bem ilustrados pela exaltação romântica do Eu. Por isso, a subjetividade moral, a “consciência moral formal”, só se realiza ao se transpôr para além de si mesma, fazendo-se subjetividade ética ou “consciência moral verdadeira”.¹¹

⁹ *Idem, ib.*, p. 62.

¹⁰ Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 62-3.

¹¹ *Ibidem, ib.*, pp. 63-4.

A passagem destacada se mostra central, pois condensa grande parte dos elementos requeridos para o desenvolvimento do tema da vontade moral, inserida na dinâmica do espírito objetivo. No ponto de vista moral, a subjetividade se instaura como eficiente, na medida em que se transporta para a objetividade na forma de suas próprias ações que, por sua vez, só são as suas ao serem reconhecidas por ela como tais, em conformidade com o teor do direito da subjetividade. Nestes termos, isto é, enquanto uma subjetividade moral que, por meio de sua ação, está comprometida com a objetividade ética e com a exterioridade do mundo, a vontade subjetiva tem seu lugar assegurado e legitimado na economia do espírito objetivo.

Kervégan dá um passo além e nos transporta para a dimensão da história mundial, onde um acontecimento único no Ocidente traz consigo algo que até então não havia sido instituído, a saber, o *direito da liberdade subjetiva*, tido como um direito inalienável: tal acontecimento diz respeito ao Cristianismo.¹² Sendo assim, o reconhecimento da primazia do direito da objetividade não significa anular o direito da liberdade subjetiva; antes, a fim de ser portador da racionalidade, requer-se que o sujeito moral admita as normas éticas pelo exercício de seu discernimento e de sua decisão consciente, sem que seja reduzido a uma condição servil perante uma autoridade instituída (o Estado, por exemplo).

Mas o caminho do espírito desde a moralidade subjetiva até a eticidade de modo algum se apresenta como uma linha reta e ascendente; pelo contrário, trata-se de um trajeto labiríntico, com avanços, recaídas, aporias, falta de referencial, chegando ao extremo da crise da subjetividade moral, quando esta se vê no abismo de sua própria interioridade, no processo de sua própria nadificação. Sendo assim, de posse do fio de Ariadne, adentremos nos pormenores desse labirinto temático, tendo em vista o nosso maior desafio: a subjetividade absolutizada.

Em linhas gerais, nosso trabalho pode ser dividido em quatro etapas, para cada uma das quais será reservado um capítulo:

– num primeiro momento, nosso interesse se volta para a gênese do capítulo da moralidade do ponto de vista da Filosofia do Direito, razão pela qual, temos o propósito de passar pela primeira lição de Filosofia do Direito, ministrada por Hegel em Heidelberg entre 1817 e 1818, a fim de mostrar como o capítulo em questão foi gerado e, posteriormente, sistematizado, após passar por uma reavaliação, na Filosofia do Direito de 1820. Para Deranty, o cuidado hegeliano na redação, revisão teórica e sistematização da teoria da moralidade subjetiva já poderia ser considerado um dos argumentos válidos contra os que defendem a ideia de que Hegel teria sacrificado a consciência

¹² Vale ressaltar que Hegel tem em mente o Luteranismo, tal como podemos depreender da seguinte passagem do Prefácio dos *Grundlinien*: “- É uma grande obstinação, a obstinação que honra o homem, nada querer reconhecer na [sua] disposição que não seja justificado pelo pensamento, – e essa obstinação é o característico dos tempos modernos [e], seja como for, o princípio próprio do protestantismo”. Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 27.

subjetiva dentro do Estado. O esforço do estudioso se concentra em mostrar, no manuscrito Wannemann, a presença de temas – em sua fase embrionária – que serão desenvolvidos mais tarde nos *Grundlinien*, como por exemplo, a diferenciação entre o para si (a vontade subjetiva em sua particularidade) e o em si (a universalidade da vontade). Decerto, pretendemos acompanhar os primeiros traços da moralidade no contexto da filosofia do direito em toda a seção concernente à mesma na primeira lição de Heidelberg. Todavia, existem dois pontos que mais nos chamam a atenção: um, diz respeito ao esforço do comentarista em desfazer a imagem de um Hegel reacionário, adulador do Estado prussiano, ao mostrar o interesse do filósofo em defender a subjetividade como uma herança da Revolução Francesa (e da Reforma protestante, poderíamos acrescentar!), mesmo que tenha de travar um duro combate contra as figuras pervertidas da subjetividade. Mais do que um simples acerto de contas com Fries, de Wette, Fichte e Jacobi (o que passaria a imagem de um Hegel oportunista), Deranty sugere a necessidade de que a crítica hegeliana contra Fries e seu círculo seja relativizada. No fundo, e esse é o segundo ponto principal, Hegel enxerga um fenômeno de amplitude considerável, que se apresenta em figuras históricas e concerne à subjetividade autônoma da modernidade, especialmente em sua forma nas filosofias de matriz kantiana. Longe de se tratar de uma rixa oportunista com os chamados “demagogos”, com a intenção de obter favores das autoridades prussianas, ao escrever a longa nota do parágrafo 140 da Filosofia do Direito, Hegel tem em mente preparar o terreno para a *Filosofia da História*, na qual a teoria do grande homem será crucial. Assim sendo, ao denunciar o processo de perversão da subjetividade, Hegel aponta para o risco que tal processo representa para aquilo que ele considera essencial para trazer dinamismo para a Filosofia da História, a saber, a própria subjetividade. No “*lento processo de vinda a si do Espírito*”, no qual ele vem a ser junto de si [*bei sich*] em sua liberdade substancial, o papel da subjetividade consciente de si aparece em sua centralidade, reconhecido como um momento da marcha do Espírito.¹³ Após esse tratamento da gênese da moralidade na lição de Heidelberg, continuaremos na parte ampla de nosso trabalho, tendo em mira o desenvolvimento do conceito de vontade no capítulo da moralidade da Filosofia do Direito de 1820;

– tendo estabelecido a transição do direito abstrato – cujo objeto é a vontade como pessoa voltada para coisas externas e numa relação negativa com outras pessoas, instituída pelo contrato – para o terreno da interioridade da vontade (seu *para si*), que é a moralidade subjetiva, Hegel apresenta o conceito de vontade moral como o da vontade de um sujeito voltado para si em decorrência de seu

13 Cf. DERANTY, J.-P., *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; mimeo, tradução, tomo 2, pp. 367-88, com destaque para o capítulo três: O Bem e a consciência moral (pp. 383-8).

processo *reflexivo*, que quer suas próprias determinações e se acha em relação tanto com a exterioridade mundana quanto com a sua própria universalidade enquanto razão prática.¹⁴ Na concepção de Hegel, a subjetividade aparece como o solo da liberdade, que deve ser cultivado em nome da realização verdadeira [*wahrhafte Realisation*] da Ideia e para que a vontade subjetiva alcance a objetividade, obtendo, assim, uma determinação verdadeiramente concreta. Por conseguinte, o filósofo apresenta o direito da vontade subjetiva, que consiste em *ser e reconhecer* tão somente aquilo que é “o seu” [*das Seinige*], aquilo no qual ela está presente como subjetiva.¹⁵ Segundo Peperzak, os parágrafos 108 a 113 da Filosofia do direito concernem a uma análise da ação moral, que pode ser dividida em duas partes: a primeira diz respeito à sua forma (§§108-9)¹⁶; a segunda trata do seu conteúdo (§110-3). Remetendo a abordagem dessas duas partes para o segundo capítulo deste trabalho, vamos destacar só mais um detalhe, tendo em vista o conjunto do capítulo da moralidade, para, em seguida, podermos expor o problema central com o qual pretendemos nos ocupar. O parágrafo 114 traz a divisão do direito da vontade moral em três aspectos: a) o direito em seu caráter abstrato e formal, de modo que o conteúdo se revele como o *propósito* da ação, concretizado na existência imediata; b) a *intenção*, cujo caráter universal é determinado para o agente como constitutivo do valor da ação moral; do lado do conteúdo, está em causa a realização dos fins particulares do sujeito, seu bem-estar [*Wohl*]; c) por fim, o *Bem* enquanto fim universal da vontade, elevado ao plano de uma objetividade essente em si e para si. No plano reflexivo da moralidade, o Bem enfrenta a oposição da universalidade subjetiva que se duplica nas seguintes formas: *consciência moral e subjetividade má*.

Agora, faz-se necessário reduzir um pouco mais nosso ângulo de abordagem, para que o problema específico do formalismo moral seja apresentado.

Sabe-se da estima elevada que Jean-François Kervégan possui pela moralidade subjetiva em Hegel. De fato, uma leitura exclusivamente depreciativa dessa parte intermediária da doutrina do direito seria a maneira mais anti-hegeliana possível de se ler uma obra de Hegel. Sendo assim, é preciso levar a sério a advertência de Kervégan, ao declarar que Hegel não tem o propósito de negar o valor da moralidade em nome da eticidade. A despeito das severas críticas que Hegel desenvolve no capítulo, especialmente dirigidas à subjetividade absolutizada e pervertida, Kervégan pretende chamar nossa atenção para o teor positivo da moralidade, bem como sua posição de mediadora entre

14PEPERZAK, A. *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 326-8.

15 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 205, §§106-7.

16 Neste momento, será fundamental para nós o capítulo da *Ciência da Lógica* que trata dos conceitos de *limite, limitação e dever-ser*, inseridos no interior da lógica da finitude. Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Werke, Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp. 191-208.

a objetividade abstrata do direito formal e a objetividade concreta da eticidade.¹⁷ Tendo em vista acatar essa recomendação, elaboramos o terceiro capítulo visando ressaltar o ponto em comum existente entre Hegel e Kant, a saber, a ênfase no valor da autonomia da vontade como princípio constitutivo dos tempos modernos, o que conduz o ponto de vista moral a um nível superior com relação aos sistemas éticos tradicionais, cujos princípios estabeleciam apenas uma ética de caráter heterônomo. Mas, quanto maior a altura, maior é o tombo, e o risco de desabamento do princípio da autodeterminação da vontade, enquanto razão prática pura, se explicitará com o desdobramento do problema do formalismo moral, que pode ser formulado nos termos de uma *hipótese da ambivalência: se o princípio da autonomia da vontade merece ser reconhecido em sua validade como princípio fundador dos tempos modernos e, por outro lado, se este mesmo princípio corre o risco de passar por um processo de esvaziamento, desvalorizando-se em razão de seu caráter abstrato e formal, então faz-se necessária a passagem da moralidade para a eticidade*. Notem que nossa preocupação consiste em destacar o aspecto positivo e o negativo da moralidade, pois esta é uma atitude do próprio Hegel, que pode ser presenciada, por exemplo, em seu elogio a Kant por ter alcançado em sua filosofia moral um ponto de vista elevado com a concepção do *dever por dever* e da *autodeterminação pura incondicionada* da vontade.¹⁸ Além do mais, neste ponto específico, Hegel precisa ser “kantiano”, se realmente se propõe a defender a centralidade do princípio da autonomia da vontade e o direito da liberdade subjetiva no mundo moderno.

No entanto, apesar da forte ênfase de Kervégan no aspecto positivo da moralidade, de acordo com nossa leitura, somos capazes de perceber que a balança hegeliana possui uma certa pendência para o lado da negatividade. Como ficará visível ao longo dos capítulos a seguir, Hegel possui razões teóricas (de caráter especulativo, como o próprio Kervégan ressalta) e históricas para travar uma luta contra uma forma espiritual crescente em seu tempo, de inspiração romântica e com forte ênfase no caráter individual, sentimental e subjetivista do espírito humano. A conquista kantiana de uma concepção que coloca o dever e a vontade numa posição sublime, aquele como algo a ser querido e praticado por si mesmo, essa como legisladora universal, ameaça ser destruída por uma espécie de germe “niilista”, que lhe retira todo o seu valor e eficácia, reduzindo-a a um *formalismo vazio* e a uma retórica tediosa acerca do dever por dever.

Com o fracasso da razão em sua função legisladora e, depois de rebaixada, como examinadora das leis, agora a subjetividade apela para a consciência moral, a fim de preencher a lacuna entre o puro dever, enquanto *essencialidade universal abstrata*, e a vontade subjetiva em sua particularidade, necessitando de uma determinação que lhe especifique os deveres a serem

17 Cf. KERVÉGAN, J.-F. *op. cit.*, pp. 60-1.

18 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 250-2, adendo ao §133 e §135.

cumpridos mediante o seu agir concreto no mundo. Porém, a consciência moral será afetada de uma ambiguidade, podendo ultrapassar seu caráter formal e se efetivar como consciência ética ou se degenerar num subjetivismo pervertido. Mais uma vez, a balança se inclina para o lado negativo e o que se presencia é uma subjetividade atuando com uma potência análoga a de um ácido corrosivo, provocando a dissolução de tudo aquilo que possui objetividade, mais especificamente, dos valores éticos. O resultado dessa perversão da consciência moral numa subjetividade hipócrita e má é o cortejo das figuras do subjetivismo pervertido, como se fosse uma marcha fúnebre da subjetividade moral. Porém, o aviso hegeliano fora dado à moralidade subjetiva de que ela não poderia subsistir sem a transição para a esfera superior da eticidade¹⁹. Em seu caráter abstrato e em decorrência de sua *hybris*, que a levou a se colocar no topo como regente e juíza de todas as coisas de acordo com seu arbítrio, a rainha se vê destronada, perante uma realidade esvaziada por sua própria potência aniquiladora de toda objetividade. Ao olhar para dentro de si, enxerga e sente a profunda dor de seu próprio vazio, pois, como uma espécie de feitiço que se volta contra o feiticeiro, sua negatividade corrosiva também a molesta, de modo que, solitária, trancada numa subjetividade sem qualquer referencial que não seja seu Eu arbitrário e inflado, resta-lhe tão somente um sentimento nostálgico pela objetividade.

Que caminho essa consciência infeliz, perdida em seus extremos, pode tomar? A primeira alternativa abordada por Hegel – a pior possível, tendo em mente a proposta hegeliana da realização efetiva da liberdade –, consiste em jogar a água da banheira junto com a criança. Em outros termos, para se livrar do tormento da negatividade e do vazio interior, alguns recusam a liberdade, assumindo uma condição de servidão e dependência, como no caso da conversão de alguns protestantes ao catolicismo, na ânsia de ter alguma autoridade acima de si. Totalmente contrário a essa postura servil e, digamos, reacionária, Hegel mantém a sua aposta na liberdade, mas não no nível puramente subjetivo e particular do sujeito moral; antes, é necessário que, de alguma maneira, o direito da subjetividade seja integrado ao direito da objetividade, a fim de que haja uma transição para a esfera da eticidade, sem que isso signifique sair do problema do *subjetivismo moral* para cair em outro concernente ao *objetivismo ético*.

19 Cf. *Idem, ib.*, p. 252, §135.

1. VONTADE E MORALIDADE NA PRIMEIRA LIÇÃO DE HEIDELBERG

Inicialmente, uma vez que o propósito de nosso trabalho é abordar a moralidade subjetiva, levando em conta seu aspecto formal e seu conteúdo, compreendemos a importância de acompanhar sua gênese na primeira lição sobre a filosofia do direito, ministrada por Hegel em Heidelberg na temporada de 1817/1818. Nossa atenção se volta para a maneira como a seção em questão é organizada, e também para os conteúdos prévios que serão desenvolvidos ou até suprimidos na Filosofia do Direito de 1820. Sendo assim, faremos a exposição da introdução e dos três capítulos que constituem a moralidade na primeira lição de Heidelberg, intercalando-os com os comentários de Jean Phillippe Deranty, tendo em vista a relação da primeira lição com o livro.

No começo do texto de Heidelberg, lemos o que segue:

A moralidade não concerne à pessoa como tal, à vontade enquanto singularidade imediate, mas [à vontade] como sujeito individual, à vontade que é para si e cuja singularidade está determinada à particularidade, isto é, à relação da vontade para si essente com a vontade essente em si e para si.²⁰

Na passagem supracitada, Hegel explicita, de saída, o assunto da moralidade. Aqui, não se trata mais da pessoa, da vontade como singularidade imediata, como era o caso na parte que concernia ao direito abstrato; antes, o que está em questão, agora, é o sujeito, ou seja, a vontade para si essente. Em outros termos, está em causa a vontade individual, subjetiva, cuja singularidade encontra-se determinada à particularidade. De modo mais preciso, essa vontade subjetiva, enquanto para si essente, tem como determinação entrar em *relação* com a vontade essente em si e para si, a vontade universal.

No *para si* da vontade subjetiva, podemos perceber um movimento reflexivo, onde a vontade não se limita mais a lidar com a Coisa que se encontra fora dela, da qual ela tomará posse e a fará sua propriedade, mas se volta para o seu interior, a fim de lidar com suas próprias determinações. Neste registro, o ponto central a ser destacado é a relação entre a vontade subjetiva, individual, que, enquanto singular, está destinada a se fazer particular, e a vontade objetiva, universal, essente em si e para si. Na condição de hipótese de leitura, podemos tomar esta vontade essente em si e para si como sendo a vontade ética, constitutiva de um povo. Como veremos no

²⁰ DERANTY, J.-P., *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; mimeo, tradução, tomo 1, p. 73, §50.

decorrer deste texto, no domínio da moralidade subjetiva, os elementos constitutivos da substância ética – a subjetividade e a vontade universal, essente em si e para si – já estão presentes, mas se acham apenas em *relação* um com o outro. A meta a ser alcançada é sua integração na unidade superior (na esfera ética) que consiste em sua verdade e fundamento.²¹

Na sequência do parágrafo 50, Hegel insiste em explicitar o tema da moralidade que, como vimos, não é mais a singularidade imediata, mas sim o sujeito. No domínio moral, a vontade universal se caracteriza como vontade essente em si e para si e não se acha sujeita à determinidade. A vontade particular diz respeito à relação que se estabelece entre a vontade singular e a vontade universal. Por fim, Hegel conclui o parágrafo, negando que o particular seja o singular, mas, por outro lado, afirmando que a universalidade está contida no particular de modo imediato. Isto parece ficar claro, no exemplo da cor vermelha. Segundo Hegel, “*a cor particular 'vermelho' sempre tem em si a universalidade de ser cor*”.²²

No parágrafo seguinte, Hegel apresenta os três momentos que compõem o plano moral universal: em primeiro lugar, temos a ação formal e a disposição de espírito; depois, entram em questão os fins subjetivos, o bem e a intenção; finalmente, Hegel aborda o Bem e a consciência moral. Desde já, notamos a diferença fundamental, no que diz respeito à arquitetônica da seção da moralidade em Heidelberg e em Berlim, já que, no livro, a divisão da moralidade subjetiva consiste nas seguintes partes: uma primeira parte, que poderia ser chamada de “introdução” (§§105-114), o propósito e a responsabilidade (§§115-118), a intenção e o bem-estar (§§119-128) e, por fim, o Bem e a consciência moral (§§129-141). No decorrer da exposição da moralidade com base no texto de Heidelberg e nos comentários de Deranty, procuraremos compreender as razões que levaram Hegel a fazer essas reformulações estruturais em sua teoria da moralidade.

De volta ao parágrafo 51, lemos o que segue:

O primeiro momento é a ação, a realização particular do sujeito: [uma vez] que ele se dá um ser-aí, a disposição de espírito é o universal. No segundo <momento> vem a intenção, o fim particular, que está em algo; é aí que a contradição do bem subjetivo e do direito do bem objetivo faz sua entrada; e o terceiro é o plano em que o fim objetivo é reunido com o fim subjetivo; este plano é a vida ética.²³

Na passagem acima, vemos que Hegel, ao descrever cada um dos momentos constitutivos do plano moral universal, afirma que no primeiro, que diz respeito à ação, está em causa a realização

21 Neste ponto, antecipamos o que será tratado por Deranty, quando ele abordar o capítulo do Bem e da consciência moral. Cf. *Idem, ib.*, tomo 2, p. 383.

22 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 73, §50.

23 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 73, §51.

particular do sujeito. Aqui, a disposição de espírito é tida como o universal, uma vez que o sujeito, ao agir, atribui a si mesmo um ser-aí. O segundo momento concerne à intenção, o fim particular que se encontra em algo. Neste ponto, a contradição entre o bem subjetivo e o direito do bem objetivo se manifesta. No terceiro momento, que tem a ver com o plano da vida ética, se estabelece a reunião do fim objetivo e do fim subjetivo.

1.1. Ações e disposições de espírito

Logo no início deste primeiro capítulo da parte que trata da moralidade na primeira lição de Heidelberg, Hegel afirma que a autodeterminação particular possui, segundo a forma e na vontade essente para si, a determinidade da subjetividade. Esta determinidade é descrita como uma falta e uma contradição perante a vontade essente em si e para si. Desse modo, ela se caracteriza como sendo, também, o suprimir dessa contradição, fazendo-a passar para o ser-aí, ou seja, para um universal objetivo que a vontade se dá a si mesma como uma vontade que se relaciona com a vontade de outros sujeitos. Em outros termos, está em causa, aqui, a *ação*.²⁴

Na sequência do texto, Hegel explicita a forma da ação, tal como segue: “*A vontade que é para si é 1) para si e em si, mas a vontade é a totalidade, a vontade subjetiva e, enquanto vontade subjetiva, ela é vontade que é em si e para si; isto concerne à forma da ação*”.²⁵ Neste parágrafo 52, ainda não está em causa o conteúdo da ação, mas apenas a sua forma. A vontade, em seu ser para si, em sua singularidade, se revela infinita. Para Hegel, o ser livre [*das Freie*] consiste em estar além do limite que se possui. A consciência de si possui uma infinitude que diz respeito ao fato de que sua limitação seja algo negativo para ela e que, no entanto, ela se ache nessa negação. Na medida em que se caracteriza como sendo o livre [*das Freie*], o eu tem a capacidade de suportar a contradição e se mostra como a própria dissolução positiva da mesma. A supressão positiva da contradição concerne justamente à ação; com esta, o sujeito suprime sua subjetividade e torna o seu interior exterior. Hegel entende a ação como uma tradução, “*como um ser que a vontade se dá como ser aí*”.²⁶ Para o filósofo, o contrato pode ser considerado uma ação, já que nele eu me atribuo um ser aí tendo em vista a vontade de outrem. O ponto de partida da ação é o sujeito e ela tem uma realização imediata já no contrato. Na negação do direito e no crime, a realização da ação se mostra em seu aspecto mais visível, algo que Hegel deixa para analisar posteriormente.

No parágrafo seguinte, Hegel aborda a autodeterminação particular como a que se acha no interior da vontade e que, de igual modo, deve receber realidade. O sujeito conhece essa

²⁴ *Ibidem, ib.*, tomo 1, pp. 73-4, §52.

²⁵ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 74, §52.

²⁶ *Ibidem.*

determinação que, por sua vez, constitui seu fim. Trata-se, segundo o filósofo, “*de um juízo que, em sua determinidade, contém o pensamento universal*”.²⁷ Essa universalidade pertencente ao sujeito é tida como a disposição de espírito; uma vez que ela é extraída para si, constitui a máxima da vontade subjetiva. Contudo, quando o direito advém, a disposição de espírito para ele não possui um caráter essencial.

Na sequência do texto, Hegel descreve a ação e o fim do modo que segue:

A ação é o traduzir da interioridade na exterioridade (Rph § 113), mas a exterioridade é a forma na qual a vontade se põe. O sujeito quer algo – eis aí seu fim, mas o fim ainda é algo interior; o fim é autodeterminação da vontade que não deve permanecer subjetiva, não deve conservar essa falha da não-exterioridade. O sujeito é consciente do fim, na medida em que ele ainda está na sua interioridade. No fim está presente um pensamento universal, eis aí a vontade de ser em si e para si universal e em si e para si determinado; o que eu ponho interiormente é o meu; meu fim é um universal, mas que é também determinado.²⁸

Mais uma vez, Hegel ressalta a passagem da interioridade do sujeito para a exterioridade, mediante a ação. O fim, próprio do sujeito, é descrito como a autodeterminação da vontade que precisa ultrapassar seu caráter subjetivo. O sujeito possui consciência do fim, já que este ainda reside em seu interior. Ainda segundo Hegel, o fim possui dentro de si um pensamento universal, que concerne à vontade de ser em si e para si universal, e em si e para si determinado. Trata-se, em outros termos, de um fim que é meu, universal, mas também determinado. Na vontade, temos um eu que não permanece na universalidade; antes, a vontade do eu é determinada por ele mesmo. O fim é sua imagem que, apesar de ser inicialmente subjetiva, tem de vir a ser objetiva. Para Hegel, o fim é o conceito e somente no espírito o conceito é considerado como algo interior. A vontade possui esse conceito que se acha no elemento do pensamento, ela possui consciência dele. Está em causa, aqui, o universal que, como o sujeito é seu possuidor, diz respeito à disposição de espírito. Expresso de modo abstrato, a disposição de espírito pode ser tida como a máxima de uma vontade, e se as máximas são tomadas exclusivamente por si, elas são princípios; agora, se o princípio pertence a uma vontade subjetiva, então ele é sua máxima. Diz Hegel: “*Dos princípios deve-se fazer máximas*”.²⁹

No registro da discussão apresentada até o momento, Hegel trata do objetivo que a educação moral persegue: ela visa a apresentação dos princípios, mas não de modo exterior ao aluno; antes,

²⁷ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 74, §53.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Cf. *Ibidem.*

de modo que eles sejam estimulados no mesmo, uma vez que é preciso que o aluno veja o Bem como o que constitui sua própria vontade. É necessário que esse princípio se torne algo próprio do sujeito. Uma vez que o direito se mostra como um agir verídico, um ser aí produzido, substancial, com seu advento não se coloca a questão da disposição de espírito. Neste contexto, a subjetividade da vontade não é levada em conta. A importância de cumprir o direito de acordo com princípios morais toca exclusivamente ao sujeito moral.

O parágrafo seguinte do capítulo em análise aborda, como conceito-chave, o “*ser responsável*”. De início, Hegel se exprime da seguinte forma:

Ademais, a vontade subjetiva é uma <vontade> finita, na medida em que ela se mantém no plano da consciência (Rph § 108); para sua ação, ela tem um objeto pressuposto e no fim, a representação deste último e a aplicação de suas máximas às circunstâncias condicionadas. O ato (*die Tat*) é a alteração produzida no ser aí presente (*vorliegend*), e a vontade é de uma maneira geral responsável pela alteração e por suas consequências (Rph § 115).³⁰

Na passagem supracitada, vemos uma vontade subjetiva, finita, que permanece no plano da consciência – lembremos que a estrutura básica da consciência é sujeito-objeto; ambos se limitam reciprocamente; por conseguinte, uma vontade que se encontre no plano da consciência, necessariamente será uma vontade finita. Esta vontade pressupõe um objeto para sua ação e o representa no fim. Suas máximas são aplicadas às circunstâncias condicionadas para que o fim representado seja realizado efetivamente. Por meio de seu ato, a vontade altera o ser aí presente e, de um modo geral, é responsável por tal alteração, assim como por suas consequências. Segundo Hegel, o que está sendo considerado neste parágrafo (54) é um novo lado da ação. Aqui, a vontade não é objetiva, mas sim subjetiva e se acha, como vimos, no plano da finitude da consciência. Desse modo, o espírito, em vez de ser em si e para si, se revela de tal modo que possui a realidade como objeto sobre o qual ele exerce sua ação, de maneira que, a partir disto, podemos perceber claramente a estrutura sujeito-objeto constitutiva da vontade subjetiva finita.

O espírito – na condição de vontade subjetiva – possui, como condições de seu agir, as circunstâncias exteriores. Segundo Hegel, no fim do espírito “*se acha a representação dessas circunstâncias exteriores em geral e a subsunção das circunstâncias determinantes sob o fim*”.³¹ O alvo da ação é o ser-aí presente; na condição de atividade, a vontade efetiva a alteração e é responsável pela mesma, bem como por suas consequências. Dessa maneira, Hegel expõe o conceito de “*ser responsável*”, visando diferenciá-lo do conceito de *responsabilidade*, de

³⁰ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 75, §54.

³¹ *Ibidem.*

imputação, que será abordado mais adiante. O filósofo considera que o ato diz respeito a uma alteração do ser-aí objetual [*gegenständig*]. O *ser responsável* por algo concerne à expressão da imediaticidade, à saída do subjetivo para a objetividade, e o ato se caracteriza como a mediação que é inteiramente imediata.

A finitude da vontade como consciência lhe traz alguns problemas, uma vez que, por causa dessa finitude, a manifestação objetiva da vontade está afetada de contingência e pode se mostrar algo totalmente diferente do que o que foi representado pela vontade. Por sua vez, o ato, ao estar entregue às potências exteriores, pode se ligar com elas de modo inteiramente diferente do que foi projetado e se perder na imensidão das consequências mais longínquas. Contudo, segundo Hegel, a vontade só reconhece, em seu ato, como sua ação, ou seja, ela só *tem responsabilidade* por aquilo que ela sabe que reside em seu fim e só permite que isso lhe seja *imputado*.³²

Para Hegel, o animal não tem capacidade de fazer algo, muito menos de agir. Estas potencialidades são exclusivas do ser humano. Embora o filósofo não justifique esta afirmação, podemos cogitar que o motivo dessa incapacidade por parte dos animais deve-se à sua privação da vontade, a razão prática. Na sequência do texto, Hegel afirma que a vontade possui o fim no interior de si mesma, antes que ele seja efetivado, e o modo como os objetos aparecem para a vontade enquanto consciência é contingente. Porém, é possível que haja uma grande diferença entre a representação da consciência e a efetividade. Segundo Hegel, “*O homem que age produz um efeito sobre as circunstâncias, tais como elas estão em seu conceito*”.³³

No entanto, o homem moderno não está disposto a ser responsabilizado por aquilo que não constitui seu fim. Isso fica claro no exemplo do caçador, onde este mata um homem, pensando que abateu uma caça. Neste caso, o caçador não admitiria que a culpa pelo assassinato lhe fosse imputada, pois a morte do homem, algo inteiramente acidental, não residia em seu propósito. Além do mais, devido ao ato, podem surgir inúmeras consequências, que não estavam previstas na finalidade adotada pelo agente. Porém, ao lermos o texto, percebemos uma certa circunscrição dessas consequências, que podem se estender indefinidamente, unicamente ao que se acha no fim da ação. Esta forma de imputação traça uma nítida linha divisória entre antigos e modernos. De acordo com Hegel, a consciência heroica antiga se enxergava como inteligência infinita e assumia plenamente o seu ato, conforme todas as circunstâncias. Caso exemplar disso é o de Édipo que, sem sabê-lo, mata o próprio pai. Apesar da inconsciência de que o homem que matou era seu pai, Édipo sente uma dor enorme, como se tal circunstância estivesse em sua consciência.

O parágrafo 56 encerra este primeiro capítulo e trata do crime e de sua imputação. O crime é

32 Cf. *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 75, §55.

33 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 76, §55.

definido como *a ação nula em si e para si*. Por causa disso, o saber e o querer subjetivos de semelhante ação consistem na disposição de espírito para com o universal que se encontra nela. Tendo em vista a imputação e a punição do crime, deve-se levar em conta se as circunstâncias exteriores foram conhecidas pelo agente e se o ato criminoso residiu no seu fim, ou seja, foi seu propósito. Na sequência do parágrafo, Hegel afirma que o juízo de uma ação como criminosa depende da disposição de espírito. O crime é tido como um fenômeno vazio, já que ele é a ação nula em si e para si, e só tem como positivo o fato de ser pertencente a um sujeito que age, razão pela qual a vingança ou a punição devem ter como alvo o sujeito. Ainda segundo o filósofo alemão:

Para que a ação seja crime, tudo depende de 1) se as circunstâncias estavam na consciência e 2) se o universal da ação, a máxima, estava no fim do sujeito, ou os dois juntos; é necessário que a ação tenha sido [de] propósito. É necessário que o homem tenha sabido que o crime, a ação, é oposto ao direito; [...]³⁴

Neste registro, faz-se presente o lado do positivo, do empírico, algo que Hegel ilustra, comparando o modo como as crianças são tratadas na Alemanha e na Inglaterra. Em terras germânicas, as crianças não são levadas diante de tribunais, nem punidas; na Inglaterra, por sua vez, isso é matéria de discussão e, frequentemente, as crianças são castigadas, mesmo que com menor severidade. Tendo esses casos em vista, Hegel busca esclarecer que, na criança, ainda se acha a singularidade da ação; a criança ainda não pode ter o lado da universalidade, do racional. A conclusão do filósofo acerca deste ponto aponta para a necessidade de uma determinação fixa por parte da lei, a fim de que a decisão em semelhantes casos não fique entregue ao arbítrio do juiz.

A seguir, Hegel analisa outros estados, tais como a cólera, a embriaguez e a loucura. De acordo com o filósofo estes estados enfraquecem a consciência do homem. Porém, o que se depreende da leitura do presente parágrafo é que nem os loucos estão livres da imputação por suas más ações; antes, eles devem ser castigados, mesmo que sem dureza. No caso dos débeis mentais, que comentem um crime num acesso de fúria, eles precisam ser considerados como animais e podemos procurar nos assegurar contra eles ou torná-los inofensivos. Contudo, Hegel ressalta a necessidade de “*prestar homenagem ao homem ao presumir que ele conheceu o crime segundo lado de sua universalidade*”.³⁵ Quanto à atenuação, ela é possível se se parte do ponto de vista segundo o qual o criminoso não teria o conhecimento de sua ação em seu verdadeiro valor; porém, Hegel ressalta que a Coisa principal na consideração das circunstâncias atenuantes deve ficar a cargo de uma potência superior, a saber, do regente.

³⁴ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 76, §56.

³⁵ *Ibidem, ib.*, tomo 1, pp. 76-7, §56.

De acordo com o filósofo alemão, a ação possui dois aspectos: o ato e o lado universal, a máxima, que, em essência, diz respeito à disposição de espírito. Para que alguém seja tido como criminoso, tem-se como pressuposto que ele tenha conhecimento da lei em geral. Mas no caso de grosseria do espírito é justificável a existência de níveis mais baixos de pena, desde que se trate de crianças ou loucos. A partir desse nível, o homem é honrado, na medida em que se pressupõe nele a racionalidade universal. Ainda segundo Hegel, o homem é passível de punição, na medida em que suas ações contradizem a racionalidade universal, da qual ele é dotado. No entanto, Hegel observa que, no Estado, existem leis muito duras e pesadas que só têm, como lado universal, o fato de terem sido estabelecidas pelo Estado, mas não estão de acordo com o racional; apesar disso, o filósofo afirma que aquele que se acha subordinado ao Estado deve se esforçar para obter familiaridade com essas leis. Outro ponto que Hegel apenas menciona é a graça, a atenuação que se mantém acima das penas.

O último ponto a ser tocado no capítulo em questão é o do *dolus*. Este entra em cena com a presença do lado universal do crime, na medida em que tal lado se encontra na consciência do indivíduo. Segundo Hegel, se os costumes são mais brandos, os crimes são atenuados;

[...] aqui, as determinações da consciência são mais estritamente diferenciadas, as abstrações são por si mais presentes na consciência, e sua ação, o crime, torna-se maior, mas, por outro lado, o Bem é mais seguro; o povo grosseiro está [por] inteiro em tudo, sente-se infinitamente lesado na menor lesão exterior; o homem mais civilizado se sente menos lesado se uma exterioridade, na qual ele pôs sua vontade, é lesada {do que por uma lesão} no sentimento de sua interioridade, de sua liberdade; a cólera e o desejo de vingança também não são tão grandes.³⁶

Hegel, então, encerra o parágrafo 56 tratando do Estado desenvolvido [*ausgebildet*], onde os indivíduos possuem uma melhor proteção contra o crime e os tribunais atuam de modo mais brando, tendo por fundamento o fato de que já não se faz tão necessária a existência de penas dissuasivas. Para um homem educado, que encontra sua honra no interior de si, o que mais lhe atinge é uma lesão interior do que uma exterior, já que “a autonomia interior faz mais abstração de sua apresentação exterior”.³⁷ Por fim, estes foram os principais momentos, abordados até aqui, concernentes à ação, do ponto de vista formal.

Doravante, pretendemos destacar alguns aspectos fundamentais da introdução e do primeiro capítulo da moralidade na primeira lição de filosofia do direito de Heidelberg, tendo como base o comentário de Deranty. De início, opondo-se a Ilting, Deranty afirma que a parte mais elaborada da

³⁶ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 77, §56.

³⁷ *Ibidem.*

Filosofia do Direito de 1820 em comparação com a primeira lição de Heidelberg é a moralidade, e não a teoria do Estado. Com a exposição de 1820, Hegel confere uma sistematização à sua teoria da moralidade, que não havia em nenhuma das outras lições (manuscrito Wannemann, manuscrito Homeyer e manuscrito anônimo do semestre 1819/1820). No livro, Hegel se dedicou de modo muito especial à redação e até mesmo à reavaliação da moralidade subjetiva. Para Deranty, esta constatação de caráter formal e quantitativa já pode, por si só, ser tomada como um argumento contra as interpretações que acusam Hegel de ter feito o sacrifício da consciência pessoal no interior do organismo de seu Estado. Pelo contrário, através de um estudo genético, é possível perceber a preocupação hegeliana em sistematizar a parte que trata da moralidade subjetiva.³⁸

No prosseguimento de seu comentário, Deranty passa a traçar um paralelo entre o começo do capítulo da moralidade no livro de 1820 (§§ 105-114) e os quatro primeiros parágrafos da moralidade na primeira lição de Heidelberg (§§ 50-53). Segundo o comentador, “*os parágrafos de introdução dos Grundlinien tão somente expõem e desenvolvem de maneira sistemática e gradual os elementos teóricos apresentados em 1817 em apenas quatro parágrafos [...]*”³⁹ Desse modo, distinção hegeliana entre o para si do conceito (a subjetividade) e o em si (o universal), tratada no parágrafo 106 dos *Grundlinien*, já é tematizada no parágrafo 52 de Wannemann, onde Hegel aborda a contradição entre a vontade para si essente, que possui a determinidade da subjetividade, e a vontade essente em si e para si. Tanto no parágrafo 107 dos *Grundlinien* quanto no 52 de Wannemann o para si subjetivo do conceito de liberdade recebe a denominação de autodeterminação. No parágrafo 108 dos *Grundlinien*, Hegel traz a explicitação do que estava contido nos parágrafos anteriores (106 e 107): em decorrência da diferença que ainda existe entre a vontade para si essente e a vontade essente em si e para si e, por outro lado, uma vez que essa vontade subjetiva, que é para si, está em relação com a vontade universal, sendo esta tomada como seu momento formal da autodeterminação, então o plano da moralidade subjetiva pode ser considerado como o plano da *relação não-mediatizada* entre o subjetivo e o objetivo, o particular e o universal. Voltando-se para o parágrafo 52 de 1817, Deranty esclarece que a falta consubstancial da vontade subjetiva, que consistia na determinidade da subjetividade – da qual a vontade subjetiva é portadora – como uma falta e uma contradição frente a vontade essente em si e para si, já estava presente, embora ainda não fosse expressa nos termos elaborados da lógica da essência. O parágrafo 107 dos *Grundlinien* enfatiza que o ponto de vista moral é o da consciência, mas o parágrafo 54 de 1817 já afirmava que o momento da particularidade do conceito diz respeito ao plano da consciência. Na sequência de sua exposição, Deranty escreve o que segue:

38 *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 367.

39 *Ibidem, ib.*, tomo 2, pp. 367-8.

A partir daí, os *Grundlinien* desenvolveram sistematicamente em duas séries de três momentos elementos que foram apresentados em 1817 de maneira condensada e esparsa. O fim do § 52 enuncia o início da dialética, à qual a vontade subjetiva necessariamente se submete devido à “contradição” que lhe é inerente. Essa dialética, com as explicações da observação [*remarque*] que a acompanha, anuncia diretamente o § 109 de 1820. Ela consiste nestes três momentos: da posição para si da subjetividade em um conteúdo que “ela se dá”; da negação dessa primeira negação na passagem para o exterior, para o “ser aí”; da identidade desse subjetivo e desse objetivo no fim, o conteúdo indiferente à diferença interior/exterior. Este último momento não é desenvolvido no § 52, mas no § seguinte: decerto, o fim não descrito ali em termos de identidade, mas este conceito já está presente, uma vez que, ali, a definição do fim é a unidade sabida da autodeterminação “interior” e de sua “realidade” exterior (§ 53, p.62).⁴⁰

Conforme a passagem supracitada, há o desenvolvimento sistemático em 1820 dos elementos que já se achavam em 1817, embora condensados e espalhados. No final do parágrafo 52, Hegel exprime o começo da dialética, à qual a vontade subjetiva está subordinada, por causa da “contradição” que lhe é intrínseca. Os três momentos de tal dialética concernem, em primeiro lugar, ao ato pelo qual a subjetividade se põe para si num conteúdo dado a ela por ela mesma; em segundo lugar, vem o momento da negação da primeira negação, momento este que consiste na passagem para o exterior, para a esfera do ser-aí; finalmente, o último momento diz respeito à identidade do subjetivo e do objetivo no fim; este é tido como o conteúdo que é indiferente perante a diferença entre o interior e o exterior. Tal momento tem seu desenvolvimento no parágrafo 53 de Wannemann, onde, mesmo que ele não se encontre em termos de identidade, já está presente, pois a definição do fim, no parágrafo em questão, é a que segue: “*a unidade sabida da autodeterminação 'interior e de sua 'realidade' exterior*”⁴¹.

Apesar de ser possível tomar os §§110-111 como inovações dos *Grundlinien*, Deranty defende que nesses parágrafos existem pensamentos que Hegel formulou perante seus estudantes desde seu primeiro curso. No caso do parágrafo 110, está em jogo a ligação do predicado “*meu*” com o fim perseguido, “*seja ele considerado na interioridade da subjetividade que se determina aí, seja na objetividade exterior*”.⁴² Contudo, ainda de acordo com Deranty, já no parágrafo 53 de Wannemann, Hegel tinha esclarecido para seus estudantes que aquilo que é posto por mim interiormente é o “*meu*”; além do mais, nesse parágrafo, o fim é definido como autodeterminação da vontade que não deve permanecer na condição de subjetiva. Segundo Deranty: “*O ensinamento do §110 já estava bem resumido na fórmula: 'O fim é minha imagem (mein Abbild), a imagem exterior de minha interioridade*”.⁴³

40 *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 368.

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

43 *Ibidem.*

No parágrafo 111 dos *Grundlinien* temos, de acordo com a leitura de Deranty, uma retomada da relação da vontade em sua particularidade com a vontade universal, abordada do ponto de vista do conteúdo. Como o particular contém, de modo imediato, o universal em si, o conteúdo deve entrar em conformidade com o conceito. Porém, essa conformidade concerne apenas a uma relação exterior, uma identidade de relação que abre margem para a possibilidade de uma não-conformidade. Ainda segundo Deranty, não encontramos as determinações atinentes ao assunto em questão, abordadas no vocabulário técnico e específico, em Heidelberg; termos como dever-ser, exigência e relação não aparecem ali. Apesar disso, a Coisa mesma ou o assunto, já está presente. De acordo com o intérprete: “*O fim era definido como um 'juízo que, em sua determinidade, contém o pensamento universal', o que designa a relação imediata entre o particular e o universal no interior da vontade moral*”.⁴⁴ Na observação ao parágrafo 53 da lição de Heidelberg, lemos que “*O fim é o conceito*”⁴⁵.

Além disso, Deranty explica que já na lição de Heidelberg Hegel leva em conta, mesmo que de modo implícito, a natureza dessa relação da vontade particular e da vontade universal que, em 1820, será expressa em termos de dever-ser (tema este que será fundamental para nós, quando tratarmos do texto dos *Grundlinien*, propriamente dito). Em Heidelberg, na interioridade do sujeito reside o universal em si e para si na condição de disposição de espírito. Esta, ao ser expressa de modo subjetivo, se constitui como a “máxima” do sujeito. Deranty enxerga o conceito de máxima como aquele que possui uma forte conotação kantiana, razão pela qual tal conceito também exprime a possibilidade de que não ocorra a requerida conformidade entre a autodeterminação subjetiva e o conceito. A necessidade de que veja o Bem como sua própria vontade consiste apenas numa necessidade moral, isto é, numa necessidade que o sujeito também pode rejeitar mediante seu arbítrio.

Na sequência de seu comentário, Deranty retorna ao §52 – após uma pequena digressão pelo §53 – a fim de abordar os momentos do conteúdo da vontade moral. Nos *Grundlinien*, no parágrafo 112, uma vez que o fim transcende a diferença interior/exterior, ele faz com que o sujeito também ultrapasse essa diferença e alcance o plano da subjetividade universal, da intersubjetividade ou do reino dos fins. Contudo, já em Heidelberg, Deranty nota que, ao realizar o fim, a ação faz com que o sujeito passe para um “*universal objetivo*”, ou seja, para um mundo onde o sujeito tece relações com a vontade de outros sujeitos. Por fim, no parágrafo 113 dos *Grundlinien*, temos a definição de ação (“*A exteriorização da vontade como subjetiva ou moral[...]*”)⁴⁶. Porém, conforme Deranty, nos parágrafos 52 e 53 de Wannemann existe uma preparação dessa definição. Em 1820, Hegel

⁴⁴ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 369.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 211, §113.

relembra as características da vontade moral, aplicando-as à ação que realiza seu conteúdo.

Segundo Deranty, o que está em causa na introdução à moralidade dos *Grundlinien* é uma clarificação especulativa do tema da moralidade, de modo a possibilitar que Hegel exponha, de modo mais sistemático, conteúdos que, por outro lado, já se achavam claramente preparados na primeira lição de Heidelberg. Com esse esclarecimento especulativo, Hegel, na interpretação de Deranty, evidencia a lógica de essência que se encontra em ação em toda seção da moralidade. Apesar de todas as determinações do conceito realizado da liberdade já estarem presentes na parte da moralidade, elas ainda se encontram apenas em relação, e não, postas em sua identidade. Deranty toma como exemplo do que está sendo abordado aqui o fim último absoluto da vontade, isto é, a universalidade objetiva, já presente no domínio moral, mas ainda na esfera da reflexão, ou seja, da oposição frente a universalidade subjetiva, que constitui o outro momento de sua identidade.⁴⁷ De modo curioso, Deranty percebe um paralelo entre o movimento conceitual da vontade livre, no domínio da moralidade, e o que é enunciado na *Enciclopédia* do seguinte modo: “*o entendimento reflexivo toma as diferenças como autônomas e também põe, ao mesmo tempo, sua relatividade, mas não reúne as duas senão lado a lado ou uma após a outra por um também, sem reajuntar esses pensamentos e uni-los no conceito*”.⁴⁸ Presa na lógica do entendimento, a vontade aparece como determinação do conceito, mas ainda não está identificada com o mesmo; antes, encontra-se perante ele, atraída por ele como por aquilo com o qual ela deve entrar em conformidade, mas que, justamente por isso, ainda encontra-se na diferença para com ele. De acordo com Deranty:

Todo o movimento dessa parte, pelo qual o para si do conceito (a vontade subjetiva) se põe face a seu em si (a vontade universal – cf. Rph § 106) antes de se tornar idêntico a ele na eticidade, corresponde ao movimento, pelo qual a essência passa, como substância, para seu fundamento e sua verdade, que é o conceito.⁴⁹

Na introdução da moralidade, o que temos é a apresentação da relação de essência entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva, do ponto de vista da vontade subjetiva. Segundo Deranty, no plano moral, quem tem voz é a vontade para si essente. Nesse plano, está posta a identidade reflexiva, onde a vontade subjetiva cumpre o papel de representar o momento da diferença. Ainda segundo Deranty:

⁴⁷ Cf. DERANTY, J.-P., *op. cit.*, tomo 2, p. 370.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

[...] ela [a vontade subjetiva] é o finito no infinito da vontade em si; ela é a aparição da vontade em sua essência (Rph § 108). É essa finitude intrínseca da vontade subjetiva que a impele a ultrapassar-se a si mesma para se tornar conforme ao em si da vontade que ela já é em si. A lógica da essência nos impele a identificar autodeterminação e automovimento, *Selbstbestimmung* e *Selbstbewegung*: é por isso que a vontade é em si contraditória na autodeterminação que a torna finita, que ela é animada de um movimento que a leva a igualar-se ao infinito da vontade universal.⁵⁰

Uma vez que a vontade subjetiva, essente para si, é finita e se acha no infinito da vontade universal, ela é impulsionada a se mover na direção da identidade de si e da vontade essente em si, identidade esta que, do ponto de vista conceitual, já existe. Pela lógica da essência, somos levados a estabelecer uma identidade entre autodeterminação e automovimento, razão pela qual há uma contradição interna à vontade na autodeterminação que faz com que ela seja finita. Por causa dessa lógica da essência, a autodeterminação da vontade subjetiva é impelida por um movimento de identificação com o infinito da vontade universal.

Segundo Deranty, a subjetividade consiste na aparição da essência infinita da vontade livre no caráter finito das consciências individuais. Por isso, a subjetividade se caracteriza como a “*essencialidade que chegou à imediatividade*”, ou seja, ela passou para o âmbito da existência, sendo, assim, tomada como o ser-aí do conceito. Neste registro, Deranty aborda os dois níveis de análise especulativa, presentes na introdução do capítulo da moralidade na Filosofia do Direito de 1820: a lógica do ser, que trata do ser-aí, do dever-ser, do limite e da limitação e, por outro lado, a lógica da essência, que diz respeito à relação de essência entre a vontade subjetiva, finita, e a vontade universal, infinita. Ainda segundo Deranty, no capítulo em questão, há uma relação de essência entre essas duas vontades – o que justificaria a presença da lógica da essência no capítulo, mas essa relação é descrita do ponto de vista do momento finito. Este está sujeito à dialética que é própria ao finito em sua passagem para a infinitude: “*a da posição da limitação, ao mesmo tempo que seu ultrapassamento no dever-ser*”.⁵¹

Neste momento, onde ocorre uma espécie de flerte entre a moralidade na Filosofia do direito de 1820 e a Lógica, Deranty ressalta a importância dos esclarecimentos especulativos que são proporcionados, uma vez que possibilitam que o fundamento do “direito da vontade subjetiva” - do qual a moralidade será a exposição – seja estabelecido. Como a subjetividade consiste no “momento real” da liberdade, fica claro que seu direito é inalienável e que toda construção ética que se recuse a reconhecê-lo está condenada a permanecer na abstração, ameaçada de sofrer perversão. Para Deranty, apesar da função crítica das primeiras partes da filosofia do direito, não podemos ignorar

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 371.

que elas possuem um papel fundador, ao pôr conteúdos positivos que permanecerão válidos no Estado plenamente desenvolvido.

De volta ao texto de Heidelberg, Deranty afirma que esse texto contém uma surpresa. É verdade que ainda não há aí uma explicitação da importância sistemática fundamental da moralidade no organismo ético. Contudo, baseando-se na observação do §52, Deranty sugere que o pensamento de Hegel acerca desse assunto já era bastante avançado. O autor, então, destaca a seguinte passagem do manuscrito Wannemann:

“A ação é uma passagem, {um ser} que a vontade se dá como ser aí. Uma tomada de posse só é uma ação na medida em que ela tem uma relação com a vontade dos outros sujeitos, com o ser-reconhecido. O contrato é uma ação, pois nele eu me dou um ser aí para a vontade de outrem. A ação parte do sujeito, ela já se realiza imediatamente no contrato, mais ainda na negação do direito e no crime, mas este lado subjetivo ainda não foi considerado”.⁵²

Com base na passagem supracitada, Deranty se admira da consciência aguda que Hegel possuía, desde Heidelberg, acerca dos paralelos arquitetônicos que constituem a unidade de sua obra. Já em 1817 temos a comparação da moralidade com o contrato e o crime, tendo como ponto de vista a relação com outrem. De acordo com Deranty, a lógica da essência possibilita relacionar, de modo especulativo, as deficiências do direito subjetivo e do direito abstrato. Para o intérprete, a comunidade – forma de universalidade que é inviável – é o que há de comum entre a tomada de posse, o contrato e a negação do direito. Essa forma se caracteriza como uma identidade reflexiva, própria à esfera da essência, na qual, embora os termos sejam postos como idênticos, eles o são na persistência de sua diferença.

Em comparação com a Filosofia do direito de 1820, os adjetivos “positivo” e “expresso” não se encontram na lição de 1817. Com tais adjetivos, o livro de 1820 é mais preciso na explicitação do que falta nos momentos do direito abstrato, a saber, a relação “positiva”, “expressa” com a vontade de outrem. Em outros termos, apesar de existir, no domínio do direito abstrato, relação com a vontade alheia, essa relação se mostra como sendo apenas negativa. Conforme a lição de Heidelberg, é possível tomar os momentos do direito abstrato como prefigurações da ação, já que eles pressupõem a relação com outrem; contudo, ainda não há neles a consideração da subjetividade. Ainda segundo Deranty, para além da precisão acerca da relação positiva e expressa da vontade subjetiva com a vontade de outrem, “*o paralelo permaneceu o mesmo, o que permite dizer que Hegel não estava longe, em 1817, de chegar a pensar os momentos medianos da filosofia*

⁵² *Ibidem*. A passagem é uma citação de Wa §52, rem., p. 61.

do direito (contrato, fraude, moralidade, sociedade civil) segundo a lógica do momento mediano da Lógica".⁵³

Terminada essa primeira parte do seu comentário, concentrada na introdução da moralidade, Deranty passa a comparar o primeiro capítulo da lição de Heidelberg com o da Filosofia do direito de 1820. De saída, coloca-se a seguinte questão acerca do título: Por que “o propósito e a culpa” no lugar de “ações e disposições de espírito”? De acordo com Deranty, Hegel muda o título para indicar uma melhor delimitação do assunto do primeiro capítulo da moralidade. Essa delimitação decorre da reorganização da introdução a toda a passagem. Na primeira lição de 1817, não há uma homogeneidade, no que concerne ao conceito de ação. De início, descreve-se o conceito de ação como “*a passagem da interioridade subjetiva para a exterioridade objetiva*”.⁵⁴ Além dessa descrição geral, presente nos parágrafos 53 e 54 de Wannemann, o conceito de ação é abordado, no parágrafo 54, do ponto de vista particular de sua finitude, onde entra em questão a imputação ante as consequências exteriores contingentes, que foram produzidas. Para Deranty, neste ponto é possível perceber uma ausência de coerência do capítulo sobre as ações e as disposições de espírito que até mesmo Hegel notou, ao afirmar que no desenvolvimento desse capítulo teríamos a passagem para um novo sentido do conceito de ação. De modo similar, não há univocidade no aspecto formal [*das Formelle*] da ação: primeiramente, este conceito é usado para se referir à contradição intrínseca à vontade subjetiva, que faz com que ela ultrapasse a si mesma rumo a um universal objetivo; depois, o conceito é usado para designar a finitude da vontade subjetiva, que a deixa numa situação de impotência ante a contingência à qual ela está entregue no mundo objetivo.

Com a reorganização estrutural da passagem, realizada por Hegel em 1820, o desenvolvimento de suas análises pôde ser muito mais rigoroso. A definição da ação, em termos gerais, ficou localizada na introdução, onde temos, em primeiro lugar, o esclarecimento de um primeiro momento formal, abstrato ou imediato na vontade subjetiva, que ainda é formal em si. A exposição desse primeiro momento está situada no primeiro capítulo (Propósito e responsabilidade). Ao analisar o título do primeiro capítulo da moralidade na primeira lição de 1817 (Ações e disposições de espírito), Deranty faz notar que sua generalidade é tão grande que ele poderia ser empregado em qualquer um dos três capítulos da moralidade, já que ele só exprime a necessidade de que o indivíduo moral se exteriorize por uma ação, necessidade essa que se acha também no segundo capítulo, em que o objetivo assume a forma do bem de outrem e, também, no terceiro capítulo, em que o objetivo é caracterizado como o Bem em geral. Quando se intitula o primeiro capítulo de “propósito e responsabilidade” há uma delimitação mais adequada da problemática, na

⁵³ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 372.

⁵⁴ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 373.

medida em que ela se restringe, agora, apenas à questão da relação imediata entre o eu e o mundo. Neste sentido, a questão principal diz respeito ao que cabe ao eu agente, como lhe sendo próprio, na contingência exterior.⁵⁵

No capítulo “O propósito e a responsabilidade”, o conceito de máxima não aparece, devido à reorganização que o mesmo representa em relação ao primeiro capítulo da lição de Heidelberg. Nele, não está em questão a interioridade como tal, mas sim a relação imediata da interioridade com a exterioridade. Nos quatro parágrafos que constituem o capítulo do livro, o interior da subjetividade é evitado; em vez disso, o “propósito” é abordado no sentido de uma intencionalidade “*que projeta a subjetividade inteira para o exterior, para o fim a ser realizado*”.⁵⁶ Já no primeiro capítulo da seção da moralidade na lição de Heidelberg, temos uma mistura das esferas de análise, quando se menciona a “disposição de espírito” e a “máxima”. Aqui, a máxima é considerada a universalidade do fim, mas na medida em que pertence ao sujeito, ou seja, segundo o lado da subjetividade do fim. Neste sentido, a máxima é o fim subjetivo “extraído para si”, isto é, tomado em sua origem subjetiva. Esta pode fazer com que o fim, na sua condição subjetiva, se torne desigual ao fim enquanto objetivo. Em outros termos, a harmonia entre o aspecto subjetivo e o objetivo do fim não está garantida, podendo haver um desacordo entre os dois lados. Com relação ao parágrafo 54 de Wannemann, Deranty explica que há uma proximidade do mesmo para com o parágrafo 115 da Filosofia do Direito, mas ali se acrescenta a referência à máxima, o que acaba por implicar no alargamento da esfera de análise de todo o primeiro capítulo, favorecendo, assim, uma espécie de flutuação teórica, tal como foi descrita acima.

Para Deranty, a acréscimo do parágrafo 116 em 1820 pode ser explicado pela circunscrição do primeiro capítulo da moralidade em torno da noção de “propósito”, sem levar em conta, ainda, as questões que tratam do valor interno das máximas exteriorizadas. Segundo Deranty, no parágrafo em questão, a descrição da contingência do ser aí exterior para a subjetividade que se expressa nele é levada às últimas consequências, tendo em vista o esgotamento da lógica da reflexão, em operação no âmbito das consequências da ação. Deranty destaca o alcance crítico desse parágrafo, onde a máxima do sujeito é posta diante de suas responsabilidades na contingência que pertence ao mundo exterior. Na leitura do intérprete, Hegel esclarece que a separação entre o que alguém propõe fazer e o que decorre disso se deve a uma visão de entendimento redutora. “*Há uma lei da finitude*”, diz Deranty, “*(o retorno da necessidade na contingência e vice-versa) à qual não poderíamos nos subtrair, desde que agíssemos no mundo exterior*”.⁵⁷

Contudo, o intérprete nota um paradoxo no primeiro capítulo de 1820, que diz respeito a

55 Cf. *Ibidem*.

56 *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 374.

57 *Ibidem*.

uma acentuação crítica do mesmo, devido, justamente, à circunscrição da primeira crítica da moral kantiana em torno do propósito e ao abandono do conceito de “máxima”. Agora, o peso da análise está concentrado unicamente nas consequências da ação, deixando de lado o que foi projetado pelo sujeito. Não mais se leva em conta a intencionalidade da ação segundo sua possível validade universal. Esta última dimensão faz parte de uma nível mais elevado da análise da moralidade e é ela que permitiria ao sujeito justificar-se a si mesmo. No domínio do propósito e da responsabilidade, o sujeito tem o direito de que lhe seja imputado apenas aquilo que concerne ao seu próprio projeto, mas esta consolação, nas palavras de Deranty, é bem magra, quando comparada com a perda quase integral, sofrida pelo sujeito, de influência sobre sua própria interioridade. “*A vontade racional, universal*”, afirma Deranty, “[que se acha] no fundamento da moral, transformou-se numa vontade finita que só tem uma 'representação' das circunstâncias exteriores e se encontra entregue à contingência”.⁵⁸

Conforme nota Deranty, ao recentrar o capítulo em torno da noção de propósito, Hegel faz com que a carga polêmica do capítulo se torne ainda mais pesada. Embora os requisitos do conceito já estejam presentes em Heidelberg, na Filosofia do direito de Berlim, Hegel focaliza o conceito de propósito, inclusive elevando-o, junto com o de “responsabilidade”, ao título do capítulo. Neste registro, Hegel faz a denúncia do caráter abstrato da distinção, proposta por Kant, entre moralidade interior e legalidade exterior. Com tal denúncia, Hegel mostra que essa distinção, em virtude de sua própria lógica, se acha votada à passagem para a exterioridade e, por isso, não é possível que a vontade subjetiva que se quer exclusivamente moral se subtraia à imputação e à responsabilidade jurídica. Por um lado, Kant permitiu que o princípio fundamental do mundo e da filosofia moderna – que diz respeito ao sujeito em sua liberdade, o que constitui a matéria do Estado e da história – fosse reconhecido, mas, por outro lado, Kant operou uma separação radical entre os domínios do direito e da moralidade, de modo a impossibilitar o pensamento de sua unidade dialética.⁵⁹

Essa distinção radical explica, segundo Deranty, a presença do parágrafo 56 na primeira lição de Heidelberg. Antecipando o que será tratado posteriormente, Deranty afirma que uma parte do conteúdo do parágrafo em questão é transportada, em 1820, para o capítulo da intenção e do bem. Em Heidelberg, Hegel insere a discussão acerca do propósito subjetivo, que se acha em ação no crime, na lógica do ultrapassamento da distinção entre moralidade e legalidade. Contudo, há, neste ponto, uma mistura conceitual entre o propósito e a intenção, tal como, no começo do capítulo, ocorreu com dois conceitos de ação. Em outros termos, aqui não se trata mais de “propósito”, mas sim de intenção, no sentido do propósito subjetivo, tomado no seu aspecto

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem, ib.*, tomo 2, pp. 374-5.

universal. Nos *Grundlinien*, o que fica dessa discussão é apenas a questão do papel das consequências no julgamento de um crime, tal como é possível notar no fim da observação do parágrafo 118.

Por fim, Deranty afirma que, ao se esclarecer os pontos principais desse primeiro capítulo – tais como os dois sentidos de ação, devidamente demarcados um do outro, assim como a distinção crucial entre propósito e intenção – o duplo alcance positivo e crítico do capítulo pôde ser mais radicalmente destacado. Além disso, a passagem para o segundo capítulo ficou mais convincente. Com o conceito de propósito, explicitou-se uma vontade finita presa da contingência do mundo exterior. Porém, essa vontade finita acabou descobrindo que, em razão da natureza exterior de sua ação, ela tinha que levar em conta a universalidade que jazia oculta na subjetividade de sua máxima universal. Desse modo, com a passagem do propósito para a intenção, a universalidade presente na máxima do sujeito vem à tona.

1.2. Os fins particulares, o bem e a intenção

No segundo capítulo da primeira lição de Heidelberg, Hegel aborda a vontade subjetiva como aquela que, no aspecto formal, é determinada e finita perante a realidade em geral. Contudo, a vontade se mostra indiferente para com essa diferença, já que a determinidade é tida como sendo, simultaneamente, *autodeterminação infinita do indivíduo em si*. Aqui, a determinidade se torna o conteúdo particular do sujeito, na medida em que é a reflexão do mesmo. De modo mais abrangente, esse conteúdo particular se coloca como o bem em geral do sujeito particular. Ainda sobre o conteúdo, Hegel afirma o que segue:

O conteúdo é a forma refletida em si, determinada em si; essa relação consigo é uma <relação> determinada, é a diferença tornada simples. O conteúdo é determinado em oposição à forma, mas é indiferente frente a esta. Aqui é necessário considerar que é a forma ela mesma que se torna em conteúdo; o sujeito, enquanto tal, é “Eu”, infinitude absoluta refletida em si e essa reflexão em si enquanto aquela diferença constitui seu conteúdo. O conteúdo é a reflexão infinita em si, determinada face à forma, mas, pelo fato de que o conteúdo faz face à forma, ele é um conteúdo determinado, finito, particular. Este conteúdo particular constitui os fins específicos do indivíduo, seu bem.⁶⁰

Como podemos ver, no parágrafo 57 Hegel chega à apresentação do conteúdo particular da vontade subjetiva, que diz respeito à sua própria forma – o “Eu”, a infinitude absoluta – refletida em

⁶⁰ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 78 §57.

si mesma. Nesse processo de reflexão, o conteúdo assume o aspecto de determinado, finito, particular e é considerado como o que concerne aos fins específicos que o indivíduo atribui a si mesmo ou, em outras palavras, aquilo que, em geral, constitui seu bem. No parágrafo seguinte, Hegel descreve em que consiste esse bem particular do sujeito, descrição que, como veremos na abordagem do comentário de Deranty, falta na Filosofia do direito de 1820:

O bem compreende a necessidade natural do indivíduo, o que, inicialmente, constitui o momento da **particularidade** na tomada de posse e na aquisição de propriedade, mas, igualmente, as necessidades espirituais de se educar e, de modo mais geral (*überhaupt*), pôr em concordância o **sentimento de si** de sua efetividade particular com o **conceito** geral (*allgemein*) de sua vida, assim como os diferentes lados desta com **a ideia** de sua essente inteligente e querente.⁶¹

Percebemos, então, que o bem – inserido no domínio da particularidade da vontade subjetiva – abrange a necessidade natural do indivíduo e suas necessidades espirituais. Em outros termos, está em causa a realização individual na sua integralidade, onde o indivíduo alcança a felicidade que, por sua vez, se revela tanto um direito quanto um dever.

No domínio dos fins particulares e do bem, o indivíduo atribui a si uma esfera particular de seu ser aí. Nesse domínio, temos, igualmente, a colisão entre os bens – que são os fins pertinentes ao indivíduo – e o direito ou, em termos mais abrangentes, a colisão entre o particular e o universal. Para Hegel, algo só é adquirido de acordo com o arbítrio, com a necessidade particular. Sendo orgânica, a vida humana quer fazer com que a vida inorgânica se submeta a ela; no caso da ocorrência da concordância imediata, o que há é o bem-estar, o gozo, o retorno do indivíduo a si mesmo. No que toca a necessidade espiritual, ela é composta por tudo o que partilha do desenvolvimento do espírito, sendo característico do vir-a-ser do espírito a si mesmo, suas próprias necessidades espirituais. Como o homem, no que diz respeito ao seu conceito, é espírito, as forças do espírito são caracterizadas como pulsões ou necessidades. As pulsões resultam da contradição entre o conceito do homem e sua condição de não ser um aí essente para si.

O parágrafo seguinte trata ainda do bem como princípio da particularidade do sujeito. Uma vez que a atividade do agir concerne, em geral, à *relação negativa da vontade consigo mesma*, e, conseqüentemente, tem por base a esfera da individualidade, o bem se mostra um momento essencial para o agir e a realização da vontade universal. Nesse registro, o bem é tratado, tanto como um direito, na medida em que ele é um fim essencial da vontade, quanto um dever, já que ele precisa ser produzido por um agir positivo.

61 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 78, §58.

A partir desse momento, Hegel toca num ponto muito importante para o pensamento da ação moral, que é o interesse. Inicialmente, ele diz que o dever contém a necessidade de haver um interesse em todo agir, uma vez que, nele, o sujeito possui consciência de si mesmo e, no ato, é preciso que o homem reconheça a si mesmo na condição deste singular, não importando o conteúdo de tal ato. Na sequência do texto, o filósofo ainda escreve:

O bem é momento essencial da vontade, é um direito e um dever, na medida em que é necessário que ele seja produzido por um agir positivo. O caráter limitado da vontade é a naturalidade. Esse juízo que faz a separação entre vontade universal e vontade particular é um momento necessário. Decerto, o bem tem por princípio a particularidade do sujeito, mas o agir contém a mediação da subjetividade e da objetividade. Que o fim último absoluto do mundo possa, em geral, ser realizado, isso só advém pela ação. Mas somente o sujeito é ativo, age, pois a atividade é a relação negativa da vontade consigo; mas a vontade que faz mediação consigo é a individualidade – [este] é o momento em que a vontade é para si. No Oriente, o momento da particularidade não existe, pois não é posto como momento essencial para si; inicialmente, é graças ao cristianismo que a individualidade nasceu, que, enquanto singular, tem um ser-aí particular. O bem é um direito e um dever, pois é preciso que ele seja produzido. O sujeito que age se reconhece em sua ação; aí está seu interesse. O interesse em toda sua universalidade ainda não é diferente do fim da própria ação. O interesse é apenas esse lado: que ele nasça através do indivíduo que goza de si em sua ação. No que o homem faz, ele tem consciência de seu ato e não há nada de mal nisso.⁶²

Pela passagem acima, compreendemos o lugar garantido da individualidade na teoria da moralidade hegeliana. Para que o fim último absoluto do mundo seja realizado, é necessário o agir do indivíduo e esse processo de realização de tal fim passa pela particularidade do sujeito que age. Um ponto interessante da passagem é o destaque do papel do cristianismo no nascimento da individualidade. Essa menção *en passant*, por parte de Hegel, deve ter sido melhor desenvolvida na Filosofia da História, especialmente na parte que trata do mundo germânico, mundo este que tinha como matriz formadora o luteranismo, para o qual o indivíduo, em sua relação pessoal e íntima com Deus, é figura central. Outro ponto que merece atenção é a insistência de Hegel no interesse como aquilo que constitui o reconhecimento de si, por parte do sujeito, na sua própria ação. Percebemos aqui um pano de fundo polêmico contra uma moralidade de matriz kantiana que colocaria ênfase no desinteresse como constitutivo do valor da ação moral. Porém, quando se lê a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na terceira seção e, em especial, no item *Do limite extremo de toda filosofia prática*, notamos que Kant se vê em grandes dificuldades para nos levar a compreender como é possível que, com uma moral que não pode ser fundamentada em princípios materiais e que, portanto, tem como ponto central o desinteresse quanto a todos os fins particulares, que são os

⁶² *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 79, §59.

motores da vontade individual, o indivíduo tome interesse pelas leis morais.⁶³ Hegel, então, afirma o interesse como o que constitui o reconhecer de si do indivíduo em sua ação. Nesta, o indivíduo possui consciência de si mesmo e isso não lhe pode ser censurado.

Ainda tematizando o bem, Hegel escreve que, para a vontade natural como tal, ele é um fim na condição de bem deste sujeito singular. Porém, nas palavras de Hegel, “*a pessoa certamente já é o <indivíduo> singular, mas livre da naturalidade simples da vontade e a felicidade [bonheur] faz sua entrada como dever na esfera moral, [...]*”⁶⁴ Na esfera moral, a felicidade se constitui como um dever, já que a particularidade do sujeito é determinada e subsumida à vontade universal que é em si e para si, e não se acha como sendo para si de modo abstrato. Nessa condição, ela se mostra determinada como universal, de maneira que o fim é estendido ao bem dos outros, vindo a ser, assim, fim moral e dever. Logo a seguir, Hegel prossegue na sua abordagem da felicidade na esfera moral do seguinte modo:

A felicidade [*bonheur*] é o gozo, a satisfação das pulsões representadas na reflexão da universalidade, mas não ainda na universalidade em si e para si. Mas agora a felicidade faz sua entrada na esfera moral, porém não como fim particular, pelo contrário, enquanto fim subsumido sob a vontade universal. O bem do indivíduo é um momento essencial, mas apenas na medida em que é subsumido sob a vontade universal; os fins da moralidade são fins essenciais, mas não segundo sua particularidade; sempre há uma oposição da forma ou universalidade e do conteúdo ou particularidade. O dever é para si o universal, o absoluto, mas ele deve ter um conteúdo e, assim, ele entra na esfera da particularidade; e nessa medida, é também um dever tomar o bem de outrem por fim, o bem do próximo, mas não o bem de todos, pois, enquanto particular, o indivíduo não pode se relacionar com todos, mas que o círculo de sua ação se limita a quem ele encontra.⁶⁵

A felicidade, tematizada no domínio do espírito subjetiva, faz sua entrada no âmbito do direito, mas especificamente na moralidade. Apesar do reconhecimento do bem individual como essencial, faz-se a exigência de sua subsunção sob a vontade universal. Em outros termos, o bem do indivíduo, na condição de abstrato e limitado à sua particularidade não pode ser reconhecido como dotado de valor; antes, para que haja tal reconhecimento, é necessário que ele esteja devidamente integrado no domínio da vontade ética.

No parágrafo 61, Hegel trata da contingência dos fins morais para o direito, em decorrência de seu conteúdo ser particular. Em razão da contingência desses fins, pode haver, ou não, a concordância deles com o direito. No que tange à ação, o lado de sua particularidade pode ser

63 Cf. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dritte Auflage. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906, pp. 85ss.

64 DERANTY, J.-P., *op. cit.*, tomo 1, p. 79 §60.

65 *Idem, ib.*, tomo 1, pp. 79-80 §60.

tomado como o fim essencial para o sujeito e, assim, a ação objetiva é rebaixada ao nível de meio para tal fim. Nesse caso, é possível que o particular seja a intenção.

Dando prosseguimento à sua linha de pensamento, o filósofo aborda a colisão entre os deveres morais e o direito. Os fins morais estão relacionados com a particularidade do sujeito, enquanto que o direito se caracteriza como o ser-aí da vontade livre em geral. Nesse registro, é possível que haja a concordância – mas também a discordância – entre o universal e o particular. Aqui, uma ação, dotada de um lado universal e de um lado particular, pode ter como fim a particularidade, o fim moral do bem de outrem. Caso o lado particular do bem em geral se mostre a intenção do sujeito ao agir, a ação objetiva, a conformidade ao direito dessa ação, o universal, se revelará apenas meio para a intenção particular. Além disso, o particular, na condição de consequência da ação, pode ser tomado como intenção da ação, e esta intenção, por sua vez, como intenção para uma outra intenção e, assim, a cadeia se estende indefinidamente. Embora a disposição de espírito sempre se ligue ao moral, o conteúdo sempre é particular.

Na sequência do parágrafo, Hegel menciona o costume de se tomar a intenção como sinônimo do propósito. Porém, o filósofo, de modo um tanto esquisito, se limita a essa menção e, mesmo que continue no trilho das diferenças entre intenção e propósito, ele trata dos mesmos relacionando-os com a questão do *dolus*. Nesse registro, é possível que alguém considere uma ação que, para si, é criminosa, como um meio de uma intenção moral. De acordo com o filósofo:

Devido à pretensão do *dolus*, é preciso distinguir: se o autor é simplesmente responsável no fato do crime, este não é crime para ele; mas na medida em que, por exemplo, a morte de outrem repouse em sua intenção, ele tem, portanto, uma responsabilidade; é um crime e, nesse caso, é impossível questionar o fato de que o *dolus* foi produzido por um propósito mau.⁶⁶

Além do *dolus* direto, Hegel também tematiza o *dolus* indireto, que diz respeito a uma consequência mediata da ação, que não estava incluída, de modo imediato, na intenção do sujeito. É o caso, por exemplo, de alguém que provoca um incêndio ou envenena a água de um poço, causando a morte de pessoas, mesmo que tal consequência não seja fruto de sua vontade.

Hegel, então, passa a trabalhar as diferentes espécies dos fins morais. Porém, a afirmação da superioridade de um ou de outro fim moral fica a carga da exposição moral. No domínio do direito, posso renunciar ao meu direito, tendo em vista uma intenção moral, mas nunca me é permitido a prática de uma ação que não seja conforme o direito em nome de uma intenção moral e, além disso, está fora de cogitação considerar essa ação como um dever. Para Hegel, apenas uma particularidade

⁶⁶ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 80 §61.

subjetiva, inscrita na intenção puramente moral, deveria ter reconhecimento; porém, a ação que vai contra o direito implica a lesão do princípio universal, da liberdade da vontade. Por sua vez, a verdadeira disposição moral é aquela que cumpre o direito, sendo que o que a constitui como moral e sua característica de ser autodeterminação do sujeito. Por outro lado, disposição interior é moralmente má quando, de um modo geral, se choca com o bem de outrem.

O problema que surge, na continuidade do parágrafo, é o da colisão dos deveres. Leiamos a seguinte passagem:

Quando eu cumpro um dever, este último pode excluir os outros deveres; qual dever é o mais elevado, é a moral que o decide. No dever moral repousa essa inadequação: que o dever é um universal e, outra vez, pertence a um particular. Finalmente, é necessário que a consciência moral decida acerca da colisão dos deveres, mas sua decisão é sem fundamento. É o dever que é tem mais universalidade que é o mais elevado. Eu bem posso renunciar a meu direito particular por uma intenção moral, mas não posso (*kann*), por isso, atentar contra os direitos de outrem; eu também não tenho o direito de renunciar à minha faculdade jurídica em nome de uma intenção moral, pois não posso (*kann*) renunciar a minha liberdade. Os homens preferem ser morais, antes de serem respeitosos do direito (*rechtlich*) (Rph. 268, rem.); mas o que é conforme o direito (*das Rechtliche*) tem por conteúdo a universalidade e a intenção moral, a particularidade; é por isso que nunca se pode (*kann*) atentar contra o direito por um fim moral, qualquer que ele seja. Com efeito, a ação que não é conforme o direito atenta contra a liberdade. O primeiro dever moral consiste, antes, em ser respeitoso do direito e, só então, na medida em que se é respeitoso do direito, os fins morais podem fazer sua entrada.⁶⁷

Conforme a passagem supracitada, o cumprimento de um dever pode trazer consigo a exclusão de outros deveres. Como decidir qual é o mais elevado? Esse problema fica a cargo da moral. Há uma inadequação no dever moral, que consiste no seguinte aspecto: o dever é um universal, mas que, por outro lado, pertence a um particular. Além disso, embora a decisão acerca da colisão dos deveres caiba à consciência moral, tal decisão é carente de fundamento. Contudo, Hegel parece apontar para um critério de decisão entre os deveres, e tal critério tem a ver com o direito. Uma vez que o que é conforme o direito possui universalidade e a intenção moral possui a particularidade, fica visível o que, na hierarquia dos deveres, fica em primeiro plano, a saber, o respeito pelo direito. Qualquer ação, mesmo que tenha uma boa intenção por trás dela, que vá de encontro ao direito, é tida como reprovável, já que o respeito pelo direito é considerado o *primeiro* dever moral. O caráter verdadeiro da ação que é conforme o direito consiste no cumprimento do direito por ele mesmo. O perigo da disposição moral reside na presunção moral, advinda do fato de que a máxima de cumprir o direito me pertence, mas que eu possua e saiba da posse dessa disposição. Aqui, ao se determinar ao direito, o sujeito reflete sobre o fato de que ele é o autor dessa

⁶⁷ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 81 §62.

autodeterminação. Mas o verdadeiro consiste em que o direito seja cumprido por si mesmo, independentemente da reflexão de que a máxima pertence ao sujeito. A fim de ser moral, o homem precisa se apropriar das máximas, mas o que deve ser levado em conta é a realização efetiva da Coisa. Por sua vez, o moral diz respeito a disposição que se opõe ao bem de outrem. Desse modo, mesmo que um homem seja muito respeitoso do direito, é possível que ele seja mal. Contudo, no Estado existe a necessidade de que o homem renuncie o seu bem e o bem de outrem, em prol dos deveres jurídicos, do bem do Estado. Neste âmbito, o bom homem se caracteriza como aquele que dá primazia ao direito universal em relação ao bem de outrem. No domínio da disposição interior, o mal concerne à execução dos plano egoístas em detrimento do bem dos outros. Por fim, o funcionário do Estado deve colocar os bens dos indivíduos em segundo plano, depois do direito.

Encaminhando-se para a conclusão do capítulo dois, Hegel levanta a questão do direito de necessidade [Not]. Para o filósofo, “*As particularidades determinadas, que de início constituem o conteúdo dos fins morais, reunidas em sua totalidade simples, são elas mesmas um universal e, por isso, um infinito*”.⁶⁸ A possibilidade do ser-aí da liberdade, do direito, está assentada na vida. Esta reclama um direito de necessidade, quando se acha num perigo último, uma vez que o direito dos outros ou a propriedade deles, diante do estado de completa ausência do direito, se coloca como um ser-aí da liberdade que é apenas particular. Em outros termos, “*a necessidade última (Not) da vida face a uma outra <vida> reduz as duas a essa abstração última*”.⁶⁹

Ainda de acordo com Hegel, toda particularidade, ao ser tomada em conjunto, se configura como um todo, um infinito, “*o particular retornado de sua particularidade*”. Tal particularidade em sua inteireza diz respeito à própria vida, à possibilidade, seja dos fins particulares, seja do direito, que, por sua vez, tem a vida como uma esfera essencial. Nesse registro, a vida, na medida em que se encontra em perigo, reclama um direito de necessidade. O perigo da lesão infinita implica o perigo do estado de completa ausência do direito. Perante tal estado, ocorre o desaparecimento do bem de outrem, de seus fins morais particulares e de seu direito, já que o meu ser-aí, a minha liberdade, está correndo risco. Em tal caso, Hegel identifica uma igualdade: o outro não deve levar vantagem sobre meu ser-aí sob nenhum aspecto e, perante o direito de necessidade, seu direito desaparece. Perante a reclamação absoluta de liberdade por parte de um homem, se desvanece a particularidade dos direitos do outro. Em casos extremos, tais como o da única prancha e dois naufragos, Hegel compreende que, em tal situação, a pessoa se encontra no estado de ausência do direito e a decisão quanto ao que é preciso fazer fica relegada ao sentimento subjetivo. Mas no caso do Estado há leis que tratam do direito de necessidade. Por exemplo, se um artesão se vê completamente endividado,

⁶⁸ *Ibidem, ib.*, tomo 1, pp. 81-2 §63.

⁶⁹ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 82 §63.

os credores não têm o direito de fazê-lo trabalhar a vida inteira para eles, nem de retirar suas ferramentas de subsistência, pois é preciso que sua necessidade última [Not] lhe seja poupada.

O parágrafo seguinte marca a transição da particularidade dos fins e do bem do indivíduo para o Bem e a consciência moral:

A necessidade (Not) não mostra apenas a nulidade do bem em geral, enquanto realização subjetiva particular, mas também a do ser-aí da liberdade, do direito; e a particularidade dos fins, considerada por si, se dissolve na universalidade do pensamento segundo seu conteúdo. Na idealidade deste conteúdo particular e do ser-aí exterior, a universalidade da vontade, o direito puro e o dever abstrato, retornaram a si; assim, enquanto ideal, a particularidade, que no plano moral deve ser determinada pela **vontade universal**, é igual e idêntica a esta última, e a **subjetividade** tem nessa idealidade universal do particular um ser-aí ideal e aí ela também retornou a si mesma, - **o Bem e a consciência moral**.⁷⁰

Nesse ponto de transição, o Bem é compreendido como o universal puro e simples, sendo tomado também como o fim último universal do mundo. Por sua vez, a consciência moral diz respeito à singularidade como tal. Na necessidade [Not] se evidencia, de modo imediato, a nulidade da particularidade do sujeito. Além disso, nessa particularidade também se assenta o ser-aí da liberdade e o direito. Ainda segundo Hegel, na necessidade presenciamos o caráter limitado [*Beschränktheit*] do lado que concerne à particularidade do sujeito. Contudo, a nulidade, própria do momento da particularidade, não é revelada apenas pela necessidade, mas pelo próprio pensamento universal, para o qual não há dever absoluto. Este, de seu lado, só existe no domínio do Estado ético. Para Hegel, todo dever absoluto consiste numa limitação [*Beschränkung*]. Consciente de si mesma, a vontade livre, pura, não possui mais um lado, onde ela possa se realizar; a liberdade da vontade que é para si só tem ser-aí na consciência de si; a vontade universal possui apenas a si mesma por objeto e fim; finalmente, o sujeito tem ser-aí unicamente em sua idealidade pura. Tal liberdade da vontade se constitui, então, como o negativo do particular e essa negatividade é exposta pela necessidade. Aqui, ocorre a separação da alma em relação ao mundo exterior e o encerramento da mesma no interior de si, assim como o desvanecimento de toda particularidade. Com o desaparecer de toda a realidade, a consciência de si se acha na pura certeza de si mesma. Estamos na passagem para o Estado, mas ainda falta a passagem para a consciência moral e para o Bem, que é caracterizada por Hegel como uma dialética. De acordo com o filósofo, o efeito da necessidade é uma dialética e finaliza o parágrafo com as seguintes palavras: “*A vontade universal, que é em si e para si, determinada como o círculo do bem (Wohl) e a vontade que é em si e para si,*

⁷⁰ *Ibidem*.

{que} passou pela mediação da subjetividade e possui um ser-aí ilimitado, {é} um ser-aí universal em si e para si, a vontade que é em si e para si em sua existência”.⁷¹

Tendo em vista a melhor compreensão do capítulo exposto, faz-se necessário recorrer ao auxílio do comentário de Deranty. De saída, o autor destaca uma inversão, operada pela Filosofia do Direito de 1820 em comparação com o manuscrito Wannemann: aqui, Hegel parte da análise do bem, enquanto nos *Grundlinien* o ponto de partida é a intenção. Deranty já adianta o motivo dessa inversão, a saber, uma redefinição do próprio conceito de intenção.

Contudo, Deranty se propõe contar a história da evolução desse segundo capítulo da moralidade, que ocupou um período de três anos, desde a primeira lição de Heidelberg até a Filosofia do Direito de 1820, para depois tratar da redefinição supramencionada. Segundo o autor, quando comparada com os *Grundlinien*, a lição de Heidelberg se mostra como bem exaustiva, no que concerne aos conteúdos do segundo momento da moralidade, sendo, assim, pouco carente de elementos teóricos. Por sua vez, os manuscritos Homeyer e o publicado por D. Henrich consistem em etapas, mesmo que provisórias, de um intenso trabalho de reescrita, que possui como desfecho o capítulo dois da moralidade dos *Grundlinien*. Para Deranty, a insatisfação de Hegel com a forma de sua teoria da moralidade é patente e a parte intermediária da mesma se revelou, de longe, aquela que o filósofo mais remanejou, quando se compara o livro com a primeira lição de Heidelberg. Ainda para o comentarista, esse remanejamento trouxe dois resultados para o capítulo em questão: um enriquecimento, na medida em que se chegou a uma nova definição do conceito de intenção e, por outro lado, um empobrecimento, devido a uma perda concernente ao conceito de bem próprio [*Wohl*].

Antes de 1820, ainda não havia uma determinação precisa do conceito de intenção e, por isso, esse conceito era meio vago. Na Propedêutica de Nüremberg, por exemplo, o conceito de intenção, devido à sua vagueza, não pode ser distinguido do de propósito. Assim como na primeira lição de filosofia do direito, a intenção moral só se apresenta em oposição à esfera objetiva jurídica, não aparecendo para si. A intenção moral é abordada de tal modo que ela ainda se mostra vinculada à problemática da imputação. De acordo com Deranty, embora os termos *propósito* e *intenção* não apareçam na *Enciclopédia* de 1817, a definição do conceito de intenção já se encontra lá e para prová-lo, o comentarista remete o leitor ao parágrafo 419 da obra mencionada.

Para Deranty, as primeiras reflexões, contidas nesses textos anteriores à primeira lição de Heidelberg serviram de base para a mesma. No entanto, as lições seguintes não se aproximaram muito do conceito de intenção, tal como se acha nos *Grundlinien*. No manuscrito Homeyer, há apenas uma ocorrência do termo, onde ele aparece apenas na oposição entre o direito e a moral e,

⁷¹ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 83, §64.

além disso, a distinção do mesmo para com o conceito de propósito não é feita. O manuscrito anônimo do semestre de inverno de 1819/20 não apresenta uma definição precisa do conceito de intenção; antes, Hegel parece hesitar entre o conceito de intenção e o de propósito. O comentarista, então, cita um trecho desse manuscrito duvidoso, onde o crime é tomado como uma ação, embora, segundo seu aspecto interior, ou seja, segundo a intenção, o propósito e coisas do gênero, ele se acha no domínio moral. Na continuidade de seu texto, Deranty ainda escreve:

A proximidade de todos esses textos indica claramente a origem do conceito de intenção entre as primeiras filosofias do direito. Ela é sempre definida como uma particularidade, a vontade de um fim particular, porque ela tira sua determinação da particularidade de um sujeito que busca seu bem próprio: assim, ela está em contradição, sempre possível, com o universal do direito. No silogismo gigante, que é a filosofia do direito, o momento intermediário é o da particularidade, e é na intenção do sujeito moral que essa [a particularidade] toma realidade. A lição de Heidelberg é, aqui, apenas um exemplo dentre outros (§61).⁷²

Ao mostrar a origem do conceito de intenção nas primeiras filosofias do direito, os textos destacados por Deranty ressaltam também sua definição como uma particularidade. A intenção consiste na vontade que está voltada para um fim particular, sendo este o bem próprio do sujeito. Neste registro, a possibilidade da contradição entre essa particularidade e o universal do direito está sempre presente. No entanto, Deranty também explica que, tanto nos *Grundlinien* como na primeira lição de Heidelberg, a passagem dessa particularidade para a universalidade, estendendo-se, desse modo, para o bem de todos, é mostrada. Além do mais, nesse contexto, uma vez que não está mais em causa a simples naturalidade da vontade finita, mas o bem, na condição de felicidade, ou seja, os conteúdos naturais particulares remetidos ao universal, o bem próprio do sujeito é compreendido como uma particularidade universal em si. Em outros termos, em sua realidade, o bem individual é uma particularidade, mas, em si ou conceitualmente, possui alcance universal, quando entra em questão, não só o bem deste indivíduo isolado, mas o de todos. Porém, as duas formas de universalidade que a intenção e o bem assumem só lhes cabe, de algum modo, *a posteriori*. Originalmente, a intenção, na medida em que consiste na posição, por parte de um indivíduo, de um fim pertinente à sua particularidade, se constitui ela mesma como particular.

No entanto, se a intenção é tão somente sinônimo de fim moral ou, em outras palavras, de fim particular, não há um conceito, aqui, que possibilite a imputação e, além disso, o conceito de intenção não satisfaz mais essa necessidade. Antes, o sujeito pode se valer da intenção para justificar uma ação injusta como um meio para um fim, tal como, por exemplo, um roubo em nome

⁷² *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 377.

do auxílio dos pobres. Nesse registro, o resultado da moral da intenção é o conflito com o plano do direito abstrato, já que a fonte dos conteúdos dessa moral é a vontade particular. De acordo com Deranty, é necessário deixar de pensar uma ação como um meio e tomá-la em si e para si, atribuindo-lhe um predicado universal, a fim de que ela seja qualificada como um crime. No entanto, nos anos preparatórios, quando o conceito de intenção ainda não está pronto, não possível que o “lado universal” da ação singular seja extraído. Já que a intenção, em suas formulações provisórias, ainda não permite essa extração, tal tarefa fica a cargo do propósito. A consequência disso é a explosão do quadro do propósito, de modo a levá-lo a abarcar o aspecto genérico, universal, da ação.

Segundo Deranty, quando Hegel reduz o conceito de “propósito” à consciência de si que o sujeito possui na exterioridade que sua ação produziu, ele se vê na necessidade de transportar a universalidade presente na intencionalidade do projeto para a própria intenção. Desse modo, a maior parte do §56 de Wannenmann é transferida para o §119 da Filosofia do Direito de 1820, compondo, assim, o início do segundo capítulo do livro, que trata da intenção e do bem. Doravante, a intenção não é mais tratada como sendo apenas intenção moral para a determinação particular; antes, ela se encarrega, agora, da universalidade da ação querida.

Cabe, então, explicar as razões que levaram Hegel a efetivar essa troca das determinações conceituais, envolvendo o propósito e a intenção. Inicialmente, o comentarista destaca a pretensão de Hegel de reorganizar o primeiro capítulo da moralidade, que tinha como falha a heterogeneidade, tal como foi abordado na exposição e no comentário do mesmo. Para ser mais preciso, ao ser considerado máxima interna universal e, simultaneamente, representação finita das circunstâncias externas, o conceito de propósito se caracterizava, em 1817, como algo híbrido. Tirando dele a universalidade, Hegel lhe concede sua identidade verdadeira.

Na continuidade do comentário, Deranty ressalta uma segunda razão possível para a troca das determinações conceituais em questão. Trata-se de uma reflexão concernente à própria etimologia dos dois termos:

Vor-setzen, pro-por, é por diante de si. Há aí a passagem imediata, sem introspecção, do interior para o exterior, e na abstração do fim. Ao contrário, na *Ab-sicht*, inicialmente há a *Sicht*, a vista. De início, a *Absicht* é uma visada, visada a longo termo que, então, se engaja necessariamente na reflexão acerca dos meios que permitirão atingir o fim. Daí o primeiro conceito da intenção como intenção de um fim moral particular, tal como se acha nas primeiras filosofias do direito. Mas a vista não implica apenas o horizonte para onde se dirigir. Na determinação de seu conteúdo objetivo, a *Absicht* se faz *Einsicht*, ou seja, visão intelectual da qualidade universal da ação. A própria palavra “propósito” não conota o pensamento da ação querida como um universal, enquanto que o radical *-sicht* da intenção acrescenta esse requisito. Daí a passagem de um para o outro: “O propósito, enquanto proveniente de um ser pensante (...) (é) a intenção” (Rph § 119).⁷³

⁷³ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 378.

Além disso, Deranty ressalta o radical da separação *ab-*, contido na palavra *Absicht*, o que é necessário considerar, a fim de que o conceito de intenção seja exposto em todas as suas determinações. Etimologicamente, a palavra *intenção* [*Absicht*] contém a *abstração*. De acordo com Deranty, *Ab-sehen* diz respeito à separação, ab-stração, ex-tração dos elementos da realidade, para ver neles algo outro do que o que está presente ao olhar de modo imediato. Trata-se, de um lado, da forma da universalidade, que consiste no ultrapassamento da singularidade da ação, para que esta receba o predicado universal, que lhe qualifica como ação imputável. Por outro lado, está em causa a extração de um lado *particular* da Coisa concreta, “*por onde se retorna ao aspecto particular da intenção, que as primeiras filosofias do direito tinham bem descrito e que é retomado tal e qual nos Grundlinien (§§ 121-122)*”.⁷⁴

Com base na reflexão acerca dos predicados universal, particular e singular dos conceitos morais, Deranty chega à última razão da transformação dos mesmos. Trata-se do refinamento e aprofundamento da doutrina [da moralidade] na Filosofia do Direito de 1820. Ainda segundo o comentarista, existem dois indícios, que o faz seguir o caminho que ele tomou: primeiro, é o modo pelo qual Hegel destaca os termos: universal, particular e singular. Embora o filósofo destaque esses termos em todas as lições, ele o faz de modo mais sistemático ainda nos *Grundlinien*. O silogismo em operação na moralidade é concebido por Hegel a partir do juízo de reflexão, algo que corresponde ao ato de evidenciar sua lógica de essência. No juízo de reflexão, temos a expressão de uma essencialidade por parte dos predicados, sendo que tal essencialidade é considerada uma determinação na *relação* ou ainda uma universalidade *que reúne* [*zusammenfassend*]. Em outras palavras, trata-se de uma universalidade “na aparência”, cuja natureza é caracterizada como “relativa” e, além disso, o sujeito tão somente *deve* se tornar conforme a ela. O comentarista continua essa discussão especulativa, do seguinte modo:

Toda essa esfera pode ser lida sob a figura do juízo de reflexão, pela qual o singular é, ao mesmo tempo, “o determinado”, “o existente”, em sua particularidade, mas como refletido numa universalidade que lhe é essencial (B-E-A). Por outro lado, a progressão de uma parte à outra da moralidade é comandada pelo esquema geral de toda a *Rechtsphilosophie* e de cada uma de suas partes: o silogismo E-B-A. Assim, cada um dos capítulos da moralidade é uma exposição do juízo de reflexão, mas sob uma figura específica, a figura específica tomada nele pelo meio-termo, a singularidade. A singularidade em sua abstração é propósito, há relação direta entre a interioridade e o ser-aí exterior. A singularidade reconhece a ação como universal na intenção, mas apenas universal para ela, na esfera de sua particularidade; quando a singularidade pensa seu bem particular em sua significação universal, como Bem, então ela é consciência moral (*Gewissen*). A cada uma dessas formas de singularidade corresponde, então, uma essencialidade na qual ela é refletida e que já faz dela uma certa universalidade em si:

⁷⁴ *Ibidem*.

responsabilidade, bem próprio, Bem.⁷⁵

Ainda segundo Deranty, as meditações posteriores de Hegel sobre essa passagem, o conduzirão a construir a mesma estrutura especulativa, embora num outro esquema: como ele reside na esfera imediata, o propósito é tido como um juízo imediato; por sua vez, a intenção se torna um momento específico do juízo de reflexão; finalmente, ao ser essencialidade da vontade singular, na condição de seu conceito, o Bem está inserido no domínio do juízo do conceito. A despeito dos retoques ulteriores, Deranty afirma que há uma boa fixação do conceito de propósito, na medida em que ele é tratado como o primeiro momento da “relação” imediata entre a interioridade e a obra que ela produz. A intenção é compreendida como o momento dialético do pensamento universal da ação, embora partindo de um conteúdo particular.

Conforme Deranty, com a fixação do fundamento especulativo, que concerne aos diferentes conceitos morais, e ao deixar de lado a primeira distinção entre propósito e intenção, foi possível fortalecer a progressão de toda essa segunda parte, no tocante ao seu rigor e caráter convincente. Fica para trás, então, um eu obsedado pela singularidade da ação produzida e chega-se a um eu que já quer uma forma de universalidade, mesmo sendo a partir de sua particularidade. Desse modo, o passo para o Bem, o universal em si e para si, está prestes a ser dado. Isso, no que concerne à Filosofia do Direito de 1820, pois na lição de Heidelberg, em 1817, o movimento era o seguinte: inicialmente, a passagem de um primeiro universal, pertencente ao propósito, como lado subjetivo do universal da ação, para os “fins particulares”. A partir de então, havia o retorno para outro universal, compreendido como o do Bem enquanto vontade universal. Sendo assim, em 1820, a forma especulativa do conteúdo da filosofia do direito foi melhorada, embora esse conteúdo tenha permanecido praticamente o mesmo desde Heidelberg.

Na sequência de seu comentário, Deranty trata de um outro tema de comparação entre Heidelberg e Berlim, a saber, a análise da relação entre satisfação pessoal e fim objetivo. Segundo o comentarista, esse tema já estava presente em Heidelberg. Contudo, em 1820, Hegel o aborda em ligação com a fórmula goetheana do herói e do criado de quarto. Uma vez que o parágrafo 124 dos *Grundlinien*, assim como sua nota, definem o grande homem como aquele indivíduo que realiza ações substanciais, na medida em que satisfaz seus desejos, as meditações da filosofia da história é rapidamente mencionada, mas sua abordagem é remetida a um outro momento, quando Deranty tratar da filosofia da história, no contexto dos *Grundlinien*, pois tal assunto extrapola essa parte da moralidade, na Filosofia do Direito.

Além da questão do que constitui o “valor” de um homem, chama a atenção o teor anti-

⁷⁵ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 379.

kantiano do segundo capítulo da moralidade da Filosofia do Direito, que fica explícito no parágrafo 124. Para Deranty, Hegel o próprio Kant em mira, quando pronuncia a seguinte fórmula: “*como se os fins objetivos e subjetivos se excluíssem uns aos outros no querer*”.⁷⁶ O comentarista faz notar, nesse momento, o uso que o filósofo pode fazer de sua redefinição do conceito de intenção. A concepção da intenção como pensamento do universal da ação e como expressão da particularidade da subjetividade se constitui, em sua natureza dialética, uma resposta direta, da parte de Hegel, à Kant, uma vez que este separa, de modo radical a racionalidade e a sensibilidade do sujeito. No universo hegeliano, o fim universal e os fins particulares precisam um do outro para existir, uma vez que o fim universal só se realiza pelo sujeito e os fins particulares possuem, como sua verdadeira essência, o fim em si e para si. Ao se pensar a moralidade como esfera da reflexão é possível, de acordo com Deranty, realizar o ultrapassamento da oposição entre o Bem e a felicidade.

Contudo, para Deranty, a definição de felicidade representa um retrocesso em Berlim, quando comparada com Heidelberg. Esse retrocesso causa estranheza ao comentarista, devido aos resultados de sua análise quanto à firme oposição de Hegel à Kant, no que diz respeito ao dualismo kantiano entre a felicidade e o Bem, os fins particulares e o fim universal. Se a ideia de Hegel era acentuar sua oposição à Kant, nesse tema, mostrando o caráter essencial da satisfação do sujeito, como componente de sua intenção, então era de se esperar uma definição bem mais elaborada do conceito de felicidade. Em vez disso, Hegel a define como a satisfação do conteúdo que é tirado do ser-aí natural, como o bem ou a felicidade “*em suas determinações particulares e em geral*”, depois disso, remete o leitor à *Enciclopédia*, na parte que trata da felicidade, no espírito subjetivo.

De acordo com Deranty, a minuciosidade do tratamento da lição de Heidelberg, dado ao tema da felicidade, é bem maior do que no livro. As “*determinações particulares e em geral*” são descritas assim: “*as satisfações particulares das necessidades físicas e intelectuais e o ajuntamento geral de todas estas na ideia geral, no ideal, de uma correspondência de todos esses lados particulares no conceito geral (allgemein) de sua vida*”.⁷⁷ Deranty vê uma proximidade dessa definição hegeliana da felicidade com a de Kant, nos fazendo compreender que a proximidade deliberada de Hegel para com Kant visa mostrar que a felicidade está inserida na determinação moral do sujeito.

O resultado da análise do comentarista é a percepção da falta de uma caracterização positiva da felicidade em 1820, que estava presente em 1817. Além disso, na primeira lição de Heidelberg, a felicidade era apresentada, não apenas como um direito, mas como um *dever*, o que não se acha mais nos *Grundlinien*. Esse dever decorre do modo como o conceito do bem [*Wohl*] foi apresentado

⁷⁶ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 380.

⁷⁷ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 381.

e, com o desaparecimento do § 58, presente em Wannemann, tal conceito de um dever de assegurar o bem próprio também desapareceu. Em Wannemann, o bem não diz respeito apenas às satisfações das necessidades físicas, mas também às das exigências mais elevadas no homem, “*um estado de completude, no qual ele acha o sentimento de seu ser desenvolvido em todos os seus aspectos, sua entelêquia, se quisermos*”.⁷⁸ O bem é tomado por Deranty como o *telos*, para o qual tende o desenvolvimento subjetivo do homem, sendo caracterizado como a lei de seu ser. Assim, o comentarista considera o bem como um direito e, simultaneamente, um dever.

Em sua comparação de Hegel para com Kant, no que concerne o tema do bem próprio, Deranty esclarece que, em Kant o dever de assegurar o bem próprio é indireto, pois tem como evitar que circunstâncias difíceis se coloquem como empecilhos para o exercício da virtude. Em Hegel, pelo contrário, o dever de assegurar a própria felicidade possui um caráter positivo. Em seguida, Deranty procura explicar por que Hegel não trata desse dever no seu livro, ao afirmar que, ao colocar esse assunto de lado, Hegel pretende evitar uma possível confusão nos níveis de análise, uma vez que o cumprimento do dever em questão só terá lugar na eticidade.

Por fim, Deranty, ao concluir o comentário desse segundo momento da moralidade, ressalta uma regularidade, desde a primeira lição, passando pelas posteriores, até chegar na Filosofia do Direito de 1820, que consiste na oposição hegeliana dos fins morais às leis jurídicas, com a finalidade de denunciar a ideia de uma possível justificação de uma ação contrária ao direito em nome de uma intenção moral. Mais do que um ataque hegeliano aos demagogos, o parágrafo 126 dos *Grundlinien* apresenta, na visão de Deranty, o preço que a modernidade tem que pagar, em razão do aparecimento do “direito da subjetividade”, tido como princípio do mundo moderno, preço esse que diz respeito à justificação pela moral. Nesse cenário, a figura de Kant aparece de modo ambivalente: ao pensar o direito da subjetividade, o filósofo de Königsberg é responsável pelo surgimento daquilo que é o maior na era contemporânea, mas, por outro lado, responde, mesmo que de maneira indireto, pelo que há de mais pervertido nessa era. De sua parte, Hegel rejeita a justificação de um crime em nome de uma boa intenção e as lições revelam que nesse ponto específico que os *Grundlinien* não são uma obra circunstancial, que seria adaptada em função da atualidade circundante, mas sim “*a figura definitiva da filosofia hegeliana do direito*”.⁷⁹

1.3. O Bem e a consciência moral

Este é o último capítulo da parte que trata da moralidade na primeira lição de filosofia do

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 382.

direito de Heidelberg. Com ele, pretendemos dar acabamento ao primeiro momento de nosso trabalho, que consistiu em abordar o tema da moralidade, dando atenção à sua gênese, no contexto da filosofia do direito. De saída, Hegel descreve o Bem do seguinte modo:

O Bem é a vontade universal como fim último e objeto absolutos, a Ideia em que, para o espírito, os fins particulares de seu bem, assim como, com isso, o ser-aí jurídico são suprimidos enquanto autônomos para si, e em que, por isso mesmo, o fim último absoluto do mundo é como realizado.⁸⁰

No Bem, temos a Ideia, onde os fins particulares da vontade individual e o direito abstrato deixam de ter validade em seu caráter autônomo. Em outros termos, essas esferas são válidas unicamente se estiverem integradas na totalidade da vontade universal, o fim último do mundo. Fim último e objeto absoluto, a vontade universal é compreendida por Hegel como aquilo que é e deve ser. Para o filósofo, a natureza não possui autonomia perante a liberdade e, no plano moral, a dialética fez com que nada de autônomo permanecesse perante a vontade universal. Passando, por sua mediação, por seu oposto, o conceito agora o possui dentro de si. Para Hegel, o Bem não se limita a ser o livre universal, mas este em seu ser-aí, sendo que esse ser-aí possui igualdade para com o universal. Desse modo, o filósofo chega à Ideia do Bem ou do fim último do mundo. Embora a filosofia kantiana também tenha chegado a essa Ideia, ela estacionou na mesma. Contudo, o Bem precisa ser efetivo, alcançar sua realização, uma vez que não possui atividade e ainda carece de ser determinado como substância. Na condição de Ideia do Bem, ele ainda é compreendido como o Imóvel. Por isso, na filosofia de Kant, o Bem é tratado como um dever-ser que, por sua vez, contém a seguinte imperfeição: “*O Bem ainda não é apresentado como Ideia*”.⁸¹ Apesar da exigência de que a felicidade esteja presente, de que haja uma conformidade interior, por parte do sujeito, com esse Bem, isso é tornado contingente pelo próprio sujeito.

Nesse momento, Hegel aborda o tema da imortalidade da alma, o que, curiosamente, desaparece da moralidade na Filosofia do direito de 1820:

Kant fundava a imortalidade da alma nisso: que o Bem devia se tornar sempre mais semelhante ao Bem universal; este postulado é o progresso ao infinito. Mas como os dois momentos são postos, o sujeito em sua particularidade e a substância universal, nenhum dos dois deve (*darf*) ser autônomo; pelo contrário, é necessário que a particularidade subjetiva se suprima a si mesma. O Bem contém o particular, o negativo, em seu conceito, e

⁸⁰ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 84, §65.

⁸¹ *Ibidem.*

esse é o lado da atividade, da relação infinita do sujeito consigo mesmo.⁸²

Em nome do progresso ao infinito, do contínuo aperfeiçoamento moral, a imortalidade da alma fora postulada por Kant. Contudo, Hegel nega a autonomia dos momentos do sujeito em sua particularidade e da substância universal. Para o filósofo, é necessária a autosupressão da particularidade subjetiva. No próprio conceito do Bem está contido o particular, que é seu negativo consiste no lado da atividade, da relação infinita do sujeito consigo próprio.

O parágrafo 66 trata da *consciência moral*. Esta consiste na autodeterminação na ideia abstrata do Bem e na efetivação de tal ideia, sendo caracterizada, assim, como a certeza simples de si mesma, “*na qual toda determinidade do direito, do dever e do ser-aí se evapora*”.⁸³ A consciência moral diz respeito à potência absoluta da vontade livre, que tem a compreensão de si mesma como autodeterminar absoluto e ser para si simplesmente livre. Somente a ela cabe a determinação do que é bom.

Segundo Hegel, nesse ponto o momento da subjetividade não é mais abordado de acordo com o lado da subjetividade. Apesar de estar contido no universal, o particular é negado; o momento da pura consciência de si está contido no interior do Bem. Perante a consciência moral, não há coisa alguma que valha como direito e dever e, além disso, todo ser-aí perde sua validade. O Bem é determinado pela consciência moral; ela é a lei, a potência absoluta da substância, do Bem. O sujeito, ao se encontrar nessa certeza interior, se acha perfeitamente junto de si em sua pureza. Para Hegel, a Ideia verdadeira se constitui como a unidade do Bem e da consciência moral. Os deveres objetivos são reconhecidos pela consciência moral e, devido ao seu caráter concreto, ela decide quanto à colisão dos deveres. Na medida em que ela se decide em prol de um dever, este é tomado como objetivo e reconhecido como superior nas demais consciências morais. A ação segundo a consciência moral não é tida como algo subjetivo, muito pelo contrário, é considerada um dever universal e objetivo. “*A consciência moral é essa pura subjetividade, minha consciência moral verdadeira é uma consciência moral universal*”.⁸⁴

O tema da hipocrisia e do mal absoluto é abordado no parágrafo 67. Esse problema decorre do apego, por parte da consciência de si, à sua própria particularidade, de modo a colocar na mesma a ideia do Bem, assim como de sua determinação absoluta. O sujeito, preso à sua particularidade, mantendo-se além de todos os deveres determinados, é considerado o mal absoluto, a hipocrisia. Para Hegel, “*A consciência moral é a pura certeza de si mesma, a pura relação da liberdade*

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 84, §66.

84 *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 85, §66.

consigo mesma; ela é a majestade absoluta, que se subtrai de tudo e determina o próprio Bem”.⁸⁵ Aqui, o problema reside na tomada, por parte da consciência moral, de sua própria particularidade como princípio de determinação. Quando isso acontece, a consciência moral se revela o sumo da hipocrisia e, por conseguinte, o mal. Nesse registro, o sujeito determina a partir de si mesmo o que é bom e o que é mau, mas, como aí estão inseridos seus fins particulares, ele não age com toda consciência; antes, sua ação é desmascarada como hipocrisia. O sujeito, então, faz com que sua ação assuma o lugar do dever e da conformidade ao direito e, dessa maneira, pretende justificá-la de acordo com sua opinião pessoal. Hegel chama isso de *hipocondria absoluta do espírito*, onde os laços de relação e amizade são cortados, o sujeito só vê a si mesmo e chega até mesmo a odiar as relações objetivas e o dever, pois teme se perder nelas. De acordo com Hegel, o que é bom se acha na dependência da determinação do sujeito; porém, ao tomar tudo o que faz como conforme a consciência moral, independente de sê-lo ou não, o sujeito engana sua própria consciência moral.

No que toca a natureza humana, ela é elogiada, no sentido de que é afirmado que o homem nunca quer o mal pelo mal. Apesar de sua nulidade, de ser lesão, ato de pôr um negativo, o mal possui uma positividade, na medida em que é ação. Para Hegel, o mal consiste em lesar um dever e o ato de colocar o mal acima do dever, retirando deste o lado essencial, é caracterizado como hipocrisia. Por outro lado, aquilo que está em conformidade com a consciência moral é compreendido como o que é passível do reconhecimento de todos como conforme a consciência moral.

No parágrafo seguinte, Hegel descreve a certeza interior de si mesmo como uma atividade abstrata, que não possui ato nem ação. Nela, a particularidade passa por uma purificação até a pura subjetividade. Ocorre que essa certeza interior de si mesmo se caracteriza como “*a retomada de toda determinação em si*”⁸⁶, uma vez que ela possui unicamente o Bem universal como sua determinação. Devido a essa extinção privada de diferença em si mesma, a certeza interior se retrai, tornando-se, desse modo, imediatez simples que, por outro lado, possui como essência “*a unidade absoluta da liberdade consigo*”⁸⁷. Para Hegel, há uma identidade em si, ou seja, conceitual, entre o Bem e a subjetividade absoluta; um é tão somente o ser-aí do outro. Consequentemente, no Bem está o elemento essente em si e para si da subjetividade, onde sua diferença passa a subsistir e adquire objetividade. De igual modo, essa sua particularização é ideal e só existe na unidade da subjetividade absoluta com o Bem. Perante essa unidade, a subjetividade absoluta não conserva coisa alguma que seja específico para si. Trata-se, aqui, da substancialidade livre ou da eticidade.

O terreno a ser explorado com Hegel, nesse momento, é o da pura certeza em si mesmo.

⁸⁵ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 85, §67.

⁸⁶ *Ibidem, ib.*, tomo 1, p. 86, §68.

⁸⁷ *Ibidem.*

Nesse ponto, está em causa o conceito de liberdade numa relação negativa consigo mesmo ou, em outros termos, a atividade abstrata, que não conduz a ação alguma. O passo seguinte do texto hegeliano é a abordagem da filosofia de Fichte, tal como se pode ler a seguir:

O universal na *subjetividade* é o Bem. A filosofia fichtiana, que faz do eu o princípio absoluta, permaneceu, de maneira subjetiva, de um lado só; o lado objetivo sempre recebeu o da negatividade, mas a identidade permaneceu incompleta; a objetividade deve ser conforme a pura certeza de si mesmo, mas ela ficou persistente (*perenierend*); o ponto mais elevado dessa filosofia fichtiana é o **esforço** (*das Streben*), o **desejo nostálgico** (*Sehnsucht*); o Bem interior permaneceu simples dever-ser, seu resultado é o simples desejo nostálgico dirigido para o que deve ser bom.⁸⁸

Em sua unilateralidade, a filosofia fichtiana permaneceu apenas do lado da subjetividade pura, relegando o lado da objetividade à negatividade. Desse modo, a identidade entre o subjetivo e o objetivo padeceu de incompletude. Apesar da exigência de conformidade entre a pura certeza de si mesmo e a objetividade, a primeira se manteve como que cristalizada na sua oposição para com a última. Assim, na filosofia de Fichte, atinge-se o ponto mais elevado, que consiste no *esforço*, no *desejo nostálgico*. Como o Bem interior ficou nas amarras do simples dever-ser, a filosofia fichtiana tem como resultado apenas o simples desejo nostálgico que se volta para aquilo que deve, mas apenas deve, ser bom.

As belas almas, de posse da consciência de si infinita, da clareza em si, se mantiveram na trilha fichtiana. Para elas, a passagem para o agir redundava na entrada na esfera da limitação. Prevendo isso e, por temer todo contato, essas belas almas se fecham no interior de si mesmas, veneram sua infinitude interior até o ponto em que elas tomam a si mesmos, seu Eu, por Deus. Para elas, que só são subjetivas no interior de si, só intuem dentro de si, o Bem é apenas dever-ser e carece de efetividade. Por isso, elas se acham no limite da hipocrisia e sua essência é tida como vanidade interior. Ao se relacionar com os outros, elas não reconhecem seus deveres para com eles, mas unicamente seus conceitos subjetivos. Como paradigmas dessa situação, Hegel menciona Novalis e Spinoza que, na visão do filósofo, sucumbiram à consunção, por enxergarem a objetividade apenas como algo que desaparece, um dever-ser, e não como aquilo que é efetivo. Eles não possuem a confiança de se colocar de modo objetivo, de se permitir ir para fora e, simultaneamente, permanecer perfeitamente seguros de si; em Novalis e em Spinoza, o conceito não atinge diferença alguma, antes, permanece na condição de intuição pura. Mas, na visão de Hegel, “*É necessário que o conceito se cinda e se ponha como universalidade, na qual todas as diferenças deixem de ser, porque seus elementos são [uma] totalidade inseparável*”.⁸⁹

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

Finalmente, Hegel descreve o Bem como a *unidade substancial*. Ele o é, na medida em que se revela como vontade universal em si e para si, para a qual a subjetividade passou. Nesse registro, mesmo que os estados dos povos sejam membros singulares, dotados de vida própria e subsistentes por si, eles não possuem sua vida voltada contra a universalidade, muito pelo contrário, se constituem como momentos orgânicos. Na relação com o que é livre, o ser adquire o seguinte significado: que suas diferenças venham obter um ser.

Doravante, é preciso recorrer ao comentário de Deranty, a fim de que se compreenda o processo de formação do terceiro capítulo da moralidade, desde a primeira lição de Heidelberg. Conforme o comentarista, esse capítulo, que tem como assunto o Bem e a consciência moral, foi o mais desenvolvido. Essa constatação só se justifica do ponto de vista quantitativo, deixando de lado a verdadeira relação entre a primeira lição de Heidelberg e o livro de 1820. Para Deranty, os quatro parágrafos de Heidelberg podem ser vistos como a estrutura, o esqueleto que o livro e as lições posteriores preencheriam de carne. Assim sendo, encarada desse ponto de vista, a moralidade pode ser considerada como fundamentalmente idêntica, desde 1817 até a publicação dos *Grundlinien*.

Ao passar para a leitura do texto de Heidelberg, Deranty faz notar a estrutura do terceiro capítulo, constituída por quatro momentos, que se distribuem, igualmente, em quatro parágrafos. Logo de início, o comentarista chama a atenção do leitor, para a lógica que se acha em operação no capítulo, a saber, uma lógica de essência, em razão da qual os termos são relacionados um com o outro, mas sem que haja a identificação deles. Assim, o capítulo é composto por duas partes, que colocam, um após o outro, os dois elementos da relação: primeiramente, é exposto o elemento universal, que é o Bem, (Wa §65 / Rph §§ 129 – 135) e, em seguida, tematiza-se o elemento particular, que concerne à consciência moral, tida como a consciência do Bem (Wa §66 / Rph §§136 – 138). A parte da moralidade é construída por Hegel em conformidade com uma lógica de essência. Ocorre que os elementos que dizem respeito à substância ética, a vontade em si e para si e a subjetividade, já se encontram aí, embora ainda falte sua integração numa unidade superior, considerada sua verdade e seu fundamento.

Na terceira parte do capítulo que trata do Bem e da consciência moral, pode-se presenciar, segundo Deranty, um movimento dialética que desemboca numa negatividade. Essa negatividade consiste na condução, por parte da consciência moral, de sua lógica de particularidade até o extremo, de modo a se revelar uma consciência hipócrita e má. Ao chegar a esse extremo, a análise está em condições de apresentar a passagem para a esfera superior.

Na sequência de seu comentário, Deranty se preocupa em mostrar de que modo os núcleos fundamentais, presentes em 1817, são explicitados e desenvolvidos no capítulo que trata do Bem e da consciência moral, no livro de 1820. O parágrafo 130 dos *Grundlinien* decorre da definição do

Bem como “*unidade da vontade em seu 'ser-aí jurídico' e em seu ser-aí subjetivo*”.⁹⁰ Nessa unidade, os dois momentos deixam de ser autônomos para si. Tanto o bem próprio como o direito formal não possuem mais validade para si; antes, surge, nessa etapa, um novo direito, que goza de superioridade em relação aos direitos abstratos, que são o direito formal e o direito da subjetividade.

Já no parágrafo 131, o que se nota é a apresentação do ponto de vista lógico específico dessa esfera em relação com a esfera seguinte. Uma vez que a “vontade universal”, enquanto o “fim último absoluto” já foi verdadeiramente alcançada, qual a necessidade de um novo ultrapassamento? Ocorre que, embora os dois momentos, o sujeito em sua particularidade e a substância universal, já estejam postos, mesmo que o Bem já seja a essência da vontade particular, ainda não há uma conformidade entre eles; antes, os dois ainda se encontram apenas em relação um com o outro.

A relação entre o Bem e a vontade particular é o assunto dos parágrafos 132 a 135. No parágrafo 132, o caráter imprescindível do polo subjetivo da relação é relembado, assim como a existência de um “*direito da subjetividade*”, “*que consiste em ver que o que se deve reconhecer é bom*”.⁹¹ Esta é uma terceira forma de imputação, além da primeira, concernente ao propósito, e a segunda, que diz respeito à intenção. Nesse momento da capítulo do Bem e da consciência moral, a ação é qualificada pelos predicados universais “bom” e “mau”. Na segunda parte desse capítulo, que aborda a consciência moral, o momento da particularidade subjetiva é desenvolvido, razão pela qual, tal momento pode também ser visto como o terceiro.

Os três parágrafos seguintes (§§ 133 – 135) se encarregam da descrição e qualificação da relação entre o Bem e a particularidade subjetiva. Devido a imposição do Bem sobre essa particularidade, ele se lhe figura como seu dever. Contudo, tal dever permanece abstrato, privado de um conteúdo específico, tendo como determinação apenas o respeito geral pelo direito formal ou pelo bem próprio. Esse ponto merece destaque, pois nele Hegel trata do ponto de vista da “filosofia kantiana”:

Aqui, Hegel desenvolve o ponto de vista da “filosofia kantiana” (Wa § 65, rem.) para mostrar sua grandeza, ao mesmo tempo que seus limites. É um momento necessário, “essencial”, na construção das relações entre o singular e o universal na vontade livre, mas não é o momento último, pois ele guarda em si traços de abstração, oposições unilaterais, que requerem ser superadas num ponto de vista superior. Ele permanece “um formalismo vazio” (§ 135).⁹²

⁹⁰ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 384.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

Nos *Grundlinien*, Hegel aborda a clássica crítica que trata do problema da indeterminação do imperativo categórico, sendo esse um dos eixos do nosso problema específico.⁹³ Contudo, esse é apenas um lado da crítica de Hegel à moral kantiana. O outro lado, que diz respeito ao postulado da imortalidade da alma, foi abordado na primeira lição de Heidelberg e na *Ciência da Lógica*, mas foi deixado de lado na Filosofia do Direito de 1820. Segundo Hegel, a função desse postulado kantiano era tornar possível a conformidade requerida do bem particular e do Bem universal. Porém, tal conformidade se revela apenas um progresso ao infinito, isto é, uma figura do mau infinito. No livro, o filósofo se limita a fazer referência às obras sistemáticas, ao abordar o tema destacado e, por isso, Deranty considera que a Filosofia do Direito de 1820 padece de retrocesso em comparação com a primeira lição de Heidelberg.

O parágrafo 66 do manuscrito Wannemann tem seu desenvolvimento nos parágrafos 136 a 138 do livro. Toda a esfera, pertinente ao Bem, é abstraída. Em vista disso, o momento do particular cai fora do momento do universal e assume a figura da consciência moral. Comparado com a primeira lição de Heidelberg, no livro de 1820 acrescenta-se a definição da consciência moral “verdadeira”. Ela é compreendida como o “lado formal” de um conteúdo que, por outro lado, já se acha fixado.⁹⁴ No entanto, o manuscrito Wannemann trata da consciência moral concreta, que é reconhecidora dos deveres, assim como do sujeito que age verdadeiramente em conformidade com sua consciência moral, cumprindo, dessa maneira, um dever universal objetivo. Assim sendo, Deranty percebe que no parágrafo 66 do manuscrito Wannemann já se verifica uma preparação do parágrafo 137 do livro.

Em comparação com o manuscrito, presencia-se um acréscimo no livro de 1820, que concerne justamente a uma célebre passagem da nota do parágrafo 137, muito citada, que expressa o direito da vontade subjetiva, passagem esta que vamos destacar, assim como o fez Deranty:

“A consciência moral exprime a justificação absoluta da consciência de si subjetiva, que consiste em saber *em si e a partir* de si o que é direito e dever, e não reconhecer nenhuma outra coisa do que o que ela sabe assim como o bem, na afirmação simultânea de que o que ela sabe e quer assim é, *de verdade*, direito e dever. Enquanto essa unidade do saber subjetivo e do que é em si e para si, a consciência moral é uma coisa sagrada, contra a qual seria sacrilégio atentar”.⁹⁵

Com base na passagem supracitada, que ainda será assunto de um outro capítulo desse texto, quando tratarmos do conteúdo da moralidade na Filosofia do Direito de 1820, Deranty retoma sua

93 O outro eixo consiste no desdobramento do problema da indeterminação, a saber, o subjetivismo, abordado nos parágrafos 139 e 140 dos *Grundlinien*.

94 Cf. *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 385.

95 *Ibidem*.

polêmica contra a tese Ilting que, em linhas gerais, defende uma virada conservadora, por parte de Hegel, em sua filosofia do direito. Ao que parece, uma defesa tão explícita do direito da vontade subjetiva, tal como se pode notar na passagem acima, não combina com essa suposta virada conservadora. Além disso, no registro do direito da subjetividade, assim como é defendido por Hegel, não há lugar, em hipótese alguma, para uma teoria reacionária do Estado.

Segundo Deranty, tanto na primeira lição de Heidelberg como nos *Grundlinien*, já ocorre uma articulação entre a vontade subjetiva, na condição de ser-aí da liberdade, e a vontade universal. Apesar disso, o lado da vontade subjetiva não era enfatizado em Heidelberg. Ainda de acordo com Deranty, somente no inverno anterior à publicação do livro, Hegel desenvolveu o direito da subjetividade em oposição à objetividade ética. Ao dar destaque para a subjetividade, assegurando-lhe um lugar no domínio do direito, Hegel, na visão de Deranty, vai na contramão das teorias conservadoras do Estado que floresciam na época, tais como a de Ancillon, e que estabeleciam, como fundamento da autoridade do Estado, a obediência cega por parte dos indivíduos. Hegel, por sua vez, assegura um lugar para a liberdade da consciência no dinamismo do Estado, na medida em que define o direito da subjetividade de reconhecer por si mesma e no seu interior aquilo que lhe é imposto como universal em si e para si. O comentarista vai além, ao afirmar que o reconhecimento do direito inalienável da subjetividade traz consigo a necessidade de implementar instituições, como por exemplo, a publicidade dos debates das assembleias, além do desenvolvimento de uma opinião pública e a liberdade de imprensa. Mesmo numa época dominada pela suspeita generalizada e pela censura, Hegel não deixa de tomar posição a favor do “direito da vontade subjetiva”, do reconhecimento de uma verdadeira liberdade de consciência.

Ainda segundo Deranty, Hegel toma o princípio do direito da subjetividade de pensar por si mesmo como o próprio princípio do mundo moderno, mundo este que deu origem à revolução. Ligando o § 132 da Filosofia do Direito de 1820 com o prefácio da mesma, Deranty chama a atenção para a ênfase hegeliano no princípio em questão, na medida em que o filósofo considera como sendo algo específico dos tempos modernos que alguém só queira reconhecer em sua disposição de espírito aquilo que foi justificado pelo pensamento. O comentarista especifica que este pensamento é o de um sujeito. Com termos bastante incisivos, Hegel delimita o lugar da subjetividade no Estado, defendendo, com tais termos, uma herança da Revolução Francesa. Além do mais, esses termos representam uma ameaça para o poder prussiano, devido o seu poder subversivo.

Avançando até a nota do parágrafo 140, Deranty trata da crítica de Hegel à filosofia que lhe foi contemporânea. O alvo específico do filósofo alemão era Fries e os demagogos. Ocorre que uma certa “platitude do pensamento” tomou conta da filosofia, fazendo com que ela se degenerasse em

hipocrisia, em perversão do Bem no Mal. É verdade que, nesse registro, Hegel também se refere a Fichte e Jacobi, não se limitando a se dirigir a Fries e de Wette. Contudo, nas palavras de Deranty, “a referência aos dois professores inquietados pela repressão anti-demagoga é inegável”.⁹⁶ Tais acréscimos do livro de 1820 representariam uma nova prova de um oportunismo do livro, quando comparado com as lições? Deranty vê a necessidade de que a acusação que Hegel faz contra Fries e seus seguidores seja relativizada. Segundo o comentarista, Hegel os nomeia na condição de “*figuras históricas do fenômeno bem mais geral da aparição da subjetividade em sua autonomia nos tempos modernos e notadamente, em filosofia, na linhagem do kantismo*”. Em vez de tomar a longa nota do parágrafo 140 como um acerto de contas pessoal ou como uma tentativa, por parte de Hegel, de atrair para si a benevolência das autoridades, Deranty ressalta a necessidade de lê-la como uma nova preparação da filosofia da história, cuja ancoragem subjetiva já se encontrava no parágrafo 126, e cuja ancoragem efetiva estava na teoria do grande homem. Agora, na nota do parágrafo 140, ocorre a descrição da perversão, que por sua vez é uma possibilidade permanente, desse motor essencial da filosofia da história, que é a “*aparição progressiva do princípio subjetivo*”.⁹⁷

Claramente, Deranty usa sua lente de aumento e, numa ampla perspectiva, tematiza o princípio da subjetividade integrado na dinâmica da história mundial, algo que, mesmo extrapolando os propósitos de nosso trabalho, circunscrito ao capítulo da moralidade na Filosofia do Direito, não deve ser desconsiderado. Nesse contexto, a história mundial é caracterizada como “*a lenta vinda a si do espírito, ou seja, a vinda ao mundo progressivo de sua liberdade substancial*”.⁹⁸ A consciência de si é um momento essencial dessa liberdade e é compreendida como a liberdade posta e reconhecida da subjetividade. Assim, o que caracteriza as duas fases finais da história mundial é o aparecimento da consciência de si. No mundo romano, está em causa a dilaceração da eticidade em dois polos: particularidade e universalidade. No mundo germânico, trata-se da reconciliação desses dois polos, através da posição definitiva da subjetividade em sua verdadeira essência. Desse modo, nos três períodos da história mundial (grego, romano e germânico) presencia-se, de acordo com Deranty, um trabalho de abertura da subjetividade, o que desencadeou na decadência do mundo grego. Nesse registro, se tirarmos o mundo oriental onde a particularidade subjetiva é caracterizada por Hegel como esmagada em nome do substancial, cada período da história mundial se vê atravessado por figuras específicas da subjetividade. Essas figuras são, simultaneamente, históricas e atemporais e possuem como algo em comum o momento da particularidade, pois a subjetividade se reduz a um momento abstrato da unidade substancial. Esse

⁹⁶ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 386.

⁹⁷ *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 387.

⁹⁸ *Ibidem.*

momento da particularidade consiste no isolamento de si, em sua abstração e em sua transformação em princípio de perversão do Bem em Mal.

Relativizando as denúncias dos demagogos, Hegel pretende dar conta de algo mais complexo, a saber, o aparecimento de mais uma figura de uma longa linhagem de figuras possíveis do moralismo pervertido, que se revela agora, aos olhos de Hegel, como a ética da convicção pessoal das filosofias pós-kantianas. Do ponto de vista histórico, a sofística representa a primeira figura, onde ocorre pela primeira vez a reflexão do particular sobre o universal da eticidade e a subjetividade em sua profundidade essencial é confundida, também pela primeira vez, com a subjetividade enquanto arbítrio. Contudo, devido à possibilidade sempre presente dessa atitude do espírito subjetivo, tal figura se mostra intemporal. Segundo Deranty, há uma comparação explícita, por parte de Hegel, entre os antigos sofistas e os demagogos modernos com sua ética da convicção pessoal.

Ainda segundo Deranty, se é verdade que ele vai além do princípio sofístico, também o é que Sócrates é o mensageiro da decadência de seu país e, de modo mais geral, do mundo grego, mesmo que de maneira involuntária. Como “inventor da moral”, Sócrates se mostra como o que quer fazer o Bem, mas também ter a consciência de seu fazer, indo, desse modo, na contramão do princípio do mundo ateniense. Enquanto figura eterna, a figura socrática surge novamente no mundo moderno, desta vez com a ironia romântica, embora, nas palavras de Deranty, Hegel denuncie um uso do termo, por parte dos românticos, que não corresponde ao platônico. O comentarista nota uma articulação das últimas figuras da perversão subjetivista, tendo como eixo a última grande revolução. Antes dela, temos o probabilismo da casuística jesuíta e, na sequência, a moral do coração, que teve seu surgimento antes de Kant. No período posterior à revolução, a moral kantiana com tudo o que se desenrolou a partir dela, seja no domínio filosófico (com Fichte e Jacobi, Fries e de Wette) seja no empírico (com Karl Sand), até chegar às “belas almas” românticas (Novalis).⁹⁹ Tendo em mente tal percurso, Deranty escreve:

Vê-se que o quadro dessa nota transborda largamente a simples referência aos eventos dos anos 1819/1820. De modo sintomático, as acusações que aí são portadas retomam as análises da *Fenomenologia* e anunciam as muito próximas lições sobre a filosofia da história. De novo, o alargamento da perspectiva nos permite destacar os *Grundlinien* do contexto político de sua elaboração.¹⁰⁰

99 Cf. *Ibidem, ib.*, tomo 2, p. 388.

100 *Ibidem.*

Conforme Deranty, apesar de obter uma maior clareza em 1820, a passagem da moralidade para a eticidade já possuía seu fundamento especulativo desde 1817. Está em causa, aqui, a passagem do “conceito” de liberdade para a “ideia” de liberdade. O parágrafo 66 do manuscrito Wannemann, ao definir a *ideia verdadeira* como *unidade do Bem e da consciência moral* já antecipa, na visão de Deranty, a definição da eticidade “*como essência da ' consciência moral verdadeira '*”.¹⁰¹ Em 1820, temos uma extensa descrição da passagem do conceito para a ideia. Contudo, ainda segundo o comentarista, o princípio de funcionamento de tal passagem já se encontrava em Heidelberg:

[...] “é necessário que o conceito se cinda”, ou seja, [que ele] ponha seus momentos constitutivos para si como realidades autônomas; que cada um vá até o fim de sua lógica própria para se descobrir como negatividade que tem necessidade de seu outro para ser verdadeiramente o que ele é em si; que, então, esses “elementos” se transformem em “momentos” do conceito que se tornou para si sua “universalidade” e sua “unidade” que ele era em si, ou seja, a “totalidade inseparável”, na qual eles têm seu “ser”, mas não mais na abstração de sua autonomia, pelo contrário, reconduzida à sua verdade na totalidade.¹⁰²

Dessa maneira, fechamos o primeiro ciclo de nosso trabalho. A passagem por Heidelberg permite perceber o esboço geral daquilo que será consolidado na Filosofia do direito de 1820. Com idas e vindas, ampliações e subtrações, o filósofo prepara o seu caminho rumo ao estabelecimento de sua doutrina da moralidade no contexto da filosofia do direito. Agora, precisamos entrar na segunda etapa do nosso percurso, que consiste na análise do conceito de vontade no contexto da moralidade nos *Grundlinien*. A terceira, mais específica, consistirá na elaboração do problema do formalismo moral, cujo desdobramento se dá a conhecer na consciência moral e no subjetivismo.

101 *Ibidem*.

102 *Ibidem*.

2. A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE MORAL

2.1. A transição do direito para a moralidade

O conceito de moralidade hegeliano já aparece no momento de transição do direito abstrato para a moralidade. No parágrafo 103 da Filosofia do direito, Hegel aborda a contradição relacionada à superação do crime na forma da justiça vingativa, superação que se acha “*na esfera da imediaticidade do direito*”.¹⁰³ Essa contradição, que se encontra na forma da superação da negação do direito [*Unrecht*] precisa de uma solução, o que se caracteriza como uma exigência de justiça, não vingativa, mas sim punitiva [*strafende Gerechtigkeit*]. Nesse contexto, se mostra necessária uma vontade que, na condição de vontade particular *subjektiva*, queira o que é universal por si mesmo. Hegel, então, destaca que esse conceito de moralidade, exposto acima, não consiste apenas em algo requerido, mas que se originou do próprio movimento conceitual.

Adrian Peperzak comenta esse momento de transição para a moralidade, destacando a formulação do conceito de vontade moralmente boa (no §103) como resultado da análise hegeliana de toda a seção do direito abstrato. Segundo o comentador, para que seja viável a realização do direito, é preciso que uma vontade moralmente boa seja postulada e deduzida. Peperzak, então, prossegue o seu comentário:

Nós devemos focalizar, agora, na estrutura moral da vontade subjetiva: uma vontade *singular*, tendo interesses *particulares* através de seus impulsos e inclinações, deve (*soll*) querer o que a vontade *universal* (isto é, a vontade racionalmente livre expressa no direito abstrato) quer, mas também *pode* agir contra sua própria racionalidade livre.¹⁰⁴

Na passagem supracitada, já se pode perceber o contorno principal da vontade moral, em cujo contexto merece ser destacado o conceito de dever-ser, que será fundamental nas etapas posteriores de nossa análise. Desse modo, pelo que foi exposto acima, podemos depreender o caráter relacional da vontade subjetiva, enquanto vontade singular e portadora de interesses particulares, para com a vontade universal que tem por expressão o direito abstrato. Nessa relação, há duas possibilidades indeterminadas: uma concerne à conformidade da vontade subjetiva com a vontade universal; outra, diz respeito à contradição entre ambas.

Ainda segundo Peperzak, a necessidade de se evocar uma vontade moralmente boa consiste na possibilidade de que a injustiça prevaleça, caso não seja corrigida por uma vontade justa. O

¹⁰³ Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 197, §103.

¹⁰⁴ PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 316.

comentarista, então, toma como uma necessidade deduzida aquela que diz respeito ao postulado de uma vontade justa – que, nesse caso, não é caracterizada apenas como *exigência* ou *dever-ser* –, uma vez que é inconcebível que não ocorra o triunfo da razão, da liberdade, do direito e da justiça. Conforme Peperzak – fazendo referência ao capítulo anterior de sua obra – a injustiça factual prova duas coisas: “(1) que há uma diferença entre a vontade universal, tal como expressa no direito, e a vontade dos indivíduos que deve realizá-la, e (2) que seu acordo é contingente”.¹⁰⁵

O parágrafo 104 dos *Grundlinien* trata da passagem do direito abstrato para a moralidade. Segundo Hegel, o desenvolvimento da vontade, cujo sentido consiste na diferenciação da vontade universal, que é em si, e da vontade que é para si e que se encontra em oposição à vontade universal, possui uma figura que é exposta tanto pelo crime quanto pela justiça vingativa. Nesse mesmo processo, a vontade essente em si retornou em si por intermédio da superação de sua oposição para com a vontade para si essente. Desse modo, a vontade universal veio a ser *para si* e *efetiva*. O resultado disso é a afirmação da efetividade do direito em oposição à vontade singular que é apenas para si. Na sequência do texto, Hegel afirma o seguinte acerca da configuração do desenvolvimento da vontade:

Essa figura também é, ao mesmo tempo, a determinidade conceitual interior aperfeiçoada da vontade. Segundo seu conceito, sua realização nela mesma consiste em superar o ser em si e a forma da imediaticidade, na qual ela inicialmente está e a tem como figura no direito abstrato, - e, com isso, pôr-se inicialmente na oposição da vontade universal essente *em si* e da vontade singular essente *para si* e, então, através da superação dessa oposição, através da negação da negação, determinar-se como vontade em seu ser-aí, de modo que ela seja vontade livre, não apenas em si, mas para si mesma, [determinar-se] como negatividade que se relaciona com si mesma.¹⁰⁶

Na figura em questão, Hegel vê a determinidade aperfeiçoada da vontade, que lhe é intrínseca. O conceito da vontade consiste em que ela supere, tanto o ser em si quanto a forma da imediaticidade, onde ela se acha no domínio do direito abstrato. Esse processo se configura como a oposição que se dá entre a vontade universal e a vontade singular e como a superação dessa oposição. Por meio disso, a vontade se determina como vontade que se encontra em seu ser-aí e, assim, vontade livre para si. Neste registro, ela tem como determinação ser uma negatividade relacionada consigo.

Ainda conforme Hegel, a vontade, no âmbito do direito abstrato, consiste apenas em sua *personalidade*. Mas tal personalidade se constitui, agora, como objeto da própria vontade. De

¹⁰⁵ *Idem, ib.*, p. 317.

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 198, § 104.

acordo com o filósofo: “*A subjetividade da liberdade que assim é para si infinita constitui o princípio do ponto de vista moral*”.¹⁰⁷ Rumo ao término do parágrafo 104, Hegel retoma os pontos principais da esfera do direito abstrato. Neste registro, está em causa os momentos mediante os quais o conceito da liberdade passa por um processo de aperfeiçoamento até ser a determinidade da vontade que se relaciona consigo e, desse modo, a *autodeterminação da subjetividade*. No domínio do direito abstrato, essa determinidade, que reside na propriedade, se caracteriza como o *meu abstrato* e, assim, se acha numa coisa exterior. No caso do contrato, o *meu* consiste naquilo que é mediado por vontades e, em certo sentido, possui um caráter comum, já que no contrato está pressuposta relações de troca numa coletividade. Hegel, então, encerra o parágrafo:

[...] na negação do direito, a vontade da esfera do direito, seu ser em si abstrato ou imediaticidade é posta como *contingência* pela vontade singular, ela mesma *contingente*. No ponto de vista moral, essa imediaticidade é superada, de modo que essa contingência, enquanto refletida *em si e idêntica consigo* é a contingência infinita essente em si da vontade, sua *subjetividade*.¹⁰⁸

Conforme a passagem supracitada, a vontade singular, caracterizada como contingente, estabelece o caráter, também contingente, da vontade na esfera do direito abstrato, na medida em que incorre na negação do direito. O direito abstrato se constitui como o domínio da imediaticidade da vontade. Contudo, o ponto de vista moral consiste no âmbito onde ocorre a superação de tal imediaticidade e, nesse caso, a contingência da vontade é compreendida como infinita e essente dentro de si. Trata-se, em outros termos, da *subjetividade* da vontade.

No adendo ao parágrafo em questão, Hegel escreve:

Faz parte da verdade, que o conceito exista e que este ser-aí corresponda ao mesmo. No direito, a vontade tem seu ser-aí em algo exterior; mas o outro ponto consiste em que a vontade tenha seu ser-aí nela mesma, em algo interior: ela deve ser para si, subjetividade, e ter a si mesma diante de si. Este relacionar-se consigo é o *afirmativo*, mas ela só pode alcançar isto através da superação de sua imediaticidade. A imediaticidade superada no crime conduz, assim, através da punição, a saber, através da nulidade dessa nulidade, à afirmação – à *moralidade*.¹⁰⁹

Um conceito sem uma existência que lhe corresponde não passa de uma noção abstrata, carente de realidade. Podemos entender que o espírito objetivo consiste na exposição dos diferentes

107 *Idem*.

108 *Ibidem, ib.*, p. 199, §104.

109 *Ibidem, ib.*, p. 202, adendo ao §104.

níveis de realidade da vontade. O direito abstrato diz respeito à esfera, onde a vontade possui sua existência posta numa coisa exterior. Como veremos no decorrer deste capítulo, pode-se até mesmo verificar relação entre vontades nessa esfera, como é o caso, por exemplo, das relações contratuais, mas essas relações são caracterizadas como negativas. Por outro lado, o ser-aí da vontade, no âmbito moral, se acha no interior dela mesma. Assim, surge a necessidade do vir a ser para si dessa vontade, de modo que ela se estabeleça como subjetividade e coloque a si mesma perante si. Essa relação da vontade consigo é denominada por Hegel como o *afirmativo*, algo que a vontade só alcança ao superar sua própria imediatez. No crime, a imediatez é superada, e o mesmo, acompanhado da punição, estabelece a passagem para a moralidade.

Para Peperzak, a lógica de Hegel torna necessário o desenvolvimento dos momentos universal e particular da vontade até que cheguem a uma contradição. Só então, ambos os momentos estarão em condições de fazer parte de uma unidade real. De acordo com o comentarista, tal diferença passa por uma reformulação no parágrafo 104 e por um desenvolvimento nos parágrafos 105 a 140. Peperzak destaca a função do parágrafo 104 que, como vimos, consiste em estabelecer a transição do direito abstrato para a moralidade. Segundo o autor, no crime, a vontade passa por um processo de cisão, em virtude do qual surgem dois momentos da vontade, a saber, o universal (que, segundo Peperzak, diz respeito à razão prática enquanto direito à propriedade privada) e o singular; porém, essa dualidade interna da vontade é superada mediante a punição. Ainda conforme Peperzak:

Ao submeter o criminoso a si, a vontade universal revela, ao mesmo tempo, outro aspecto ou momento de sua relação com a vontade singular: ela *necessita* desta última para se tornar real, não apenas como materializada em alguma propriedade, mas como querida por uma vontade singular que tem uma relação consigo quando escolhe consciente e voluntariamente realizar o direito (a vontade universal) como tal. Ao querer o direito como tal, a vontade singular revela que ela pode negar sua própria negação injusta da universalidade da vontade. Como uma dupla ou “absoluta” negação de si, a vontade singular manifesta, não apenas o conceito básico de moralidade, mas também o de uma vontade eticamente boa.¹¹⁰

No crime, o infrator encontra-se subordinado à vontade universal e nessa situação se evidencia, pela própria vontade universal, o aspecto de sua relação com a vontade singular, segundo o qual a vontade universal precisa da vontade singular para adquirir o caráter de realidade. É certo que, enquanto materializada numa propriedade, a vontade universal já pode ser tomada, no domínio do direito abstrato, como real. Porém, o que está em jogo, agora, é o ser querida, por parte da vontade universal, por uma vontade singular, na medida em que esta opte de modo consciente e

110 PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 317.

voluntário pela realização do direito, que é, justamente, a vontade universal. Nesse querer do direito, a vontade singular mostra sua capacidade de negar a negação injusta da universalidade da vontade, que ela própria estabeleceu, ao cometer o ato criminoso. Desse modo, na condição de dupla negação de si, a vontade singular traz à tona, tanto o conceito de moralidade, quanto o de uma vontade boa no sentido ético.¹¹¹

Conforme Peperzak, no parágrafo 104 não se acha uma introdução a uma teoria de ética, com a condição de se compreender por ética um ramo da filosofia que trata de uma certa maneira de viver e das características dos vícios e das virtudes. Hegel, na interpretação de Peperzak, focaliza as estruturas formais das boas e das más ações, no interior do âmbito da moralidade, o que aparentemente aproximaria a perspectiva hegeliana, tal como aparece no capítulo da moralidade, da perspectiva de Kant, na *Crítica da razão prática*. Peperzak prossegue sua comparação: “*Como a análise de Kant da liberdade como razão prática, o segundo capítulo do livro de Hegel se restringe a um formalismo moral, ao postergar todas as questões concretas de ética até que uma consideração metafísica dos Sitten seja proporcionada*”.¹¹² O que chama a atenção nesta passagem é que o formalismo moral aparece como constitutivo do capítulo da moralidade. Isso nos obriga a adotar uma postura de cautela no tratamento da crítica de Hegel à indeterminação do dever, levando em conta que, como veremos nos próximos parágrafos, o “formal” (*das Formelle*) diz respeito à própria subjetividade, enquanto *autodeterminação infinita da vontade*. Desse modo, faz-se necessário evitar as unilateralidades, a fim de que o devido crédito seja dado a esse segundo momento do espírito objetivo e, por outro lado, suas insuficiências, contradições e aporias sejam apontadas.

2.2. O conceito de moralidade

A fim de introduzir o conceito de moralidade, é preciso ler os parágrafos 33, 105 e 106 dos *Grundlinien*. Começemos pelo primeiro:

Segundo a progressão do desenvolvimento da ideia da vontade livre em si e para si, a vontade é
 A. *imediata*; por conseguinte, seu conceito é abstrato, a *personalidade*, e seu *ser-aí* é uma coisa exterior imediata; - a esfera do *direito formal* ou *abstrato*;
 B. a vontade refletida *em si* a partir do *ser-aí* exterior, determinada como *singularidade*

111 Peperzak defende a tese de que o parágrafo 104 trata da transição do direito abstrato para a moralidade e, especialmente, antecipa a estrutura dos capítulos da moralidade e da eticidade. Antes de chegar a essa tese, o autor remete à sua análise do parágrafo 103, onde ele afirma que Hegel antecipa uma vontade moralmente boa, e também o poder institucionalizado do juiz (pelo menos, em princípio). Mas não vamos entrar nessa questão. Acerca disso cf. *Idem, ib.*, pp. 317-8.

112 *Ibidem, ib.*, p. 318.

subjetiva frente o universal, - o mesmo, em parte como algo interior, é o *Bem*, em parte como algo exterior, é um *mundo existente*, e ambos estes lados da ideia são como apenas mediados um pelo outro; a ideia em sua cisão ou *existência particular*, o *direito da vontade subjetiva* na relação com o direito do mundo e com o direito da ideia, mas apenas *essente em si*; - a *esfera da moralidade*;

C. a *unidade e verdade* desses dois momentos abstratos, - a ideia pensada do Bem realizado na vontade refletida em si e no mundo exterior; - de modo que a liberdade, enquanto a *substância*, exista, tanto como *efetividade* e *necessidade* quanto como vontade *subjetiva*; - a *ideia* em sua existência universal em si e para si; a *eticidade*.¹¹³

De uma vontade imediata, cuja existência se acha numa coisa exterior, igualmente imediata, a vontade, no domínio da moralidade, passa por um processo de reflexão no interior de si mesma e, em consequência disto, é estabelecida uma oposição entre a vontade moral, na condição de singularidade subjetiva, e algo que Hegel denomina como o *universal*. Este tem uma dupla característica: trata-se, do ponto de vista da interioridade, do Bem e, da perspectiva da exterioridade, do mundo existente. Além disso, Hegel ressalta a mútua mediação, constitutiva do Bem e do mundo, que são considerados como lados da ideia. A esfera da moralidade se configura como a ideia, mas em sua existência particular, cindida. Aqui, está em causa o direito da vontade subjetiva, sendo que esse direito está relacionado com os outros direitos do mundo e da ideia. Já na eticidade, os momentos anteriores do direito abstrato e da moralidade são unificados. Chama a atenção a caracterização desses dois momentos como abstratos, o que leva a pensar que nenhum deles podem subsistir sem ser integrados na totalidade da vida ética. Tanto o formalismo objetivo do direito abstrato quanto o formalismo subjetivo da moralidade são momentos a serem conservados, no que têm de valioso para a constituição do espírito objetivo, mas precisam ser superados em razão de suas limitações.

No adendo ao parágrafo 33, Hegel ainda desenvolve elementos importantes para a compreensão da moralidade. O direito abstrato se caracteriza como a esfera, na qual o primeiro modo da liberdade consiste na propriedade. A liberdade existente em tal esfera é denominada *pessoa*, que diz respeito ao sujeito que é livre para si e que atribui a si mesmo existência nas *coisas*. Hegel prossegue:

Mas essa simples imediaticidade do ser-ai não é conforme a liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da *moralidade*. Eu não sou mais simplesmente livre nesta coisa imediata, mas também o sou na imediaticidade superada, ou seja, eu sou livre em mim mesmo, no aspecto subjetivo. É nessa esfera que meu discernimento e intenção, e meu fim, importam, uma vez que a exterioridade é posta como indiferente. Mas o Bem, que aqui é o fim universal, não deve simplesmente permanecer em meu interior, mas sim deve se realizar. A vontade subjetiva requer que seu aspecto interior, a saber, o seu fim, receba existência exterior, por conseguinte, que o Bem deva ser trazido para a existência exterior.

113 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 87, §33.

A moralidade, como o momento anterior do direito formal, são, ambos, abstrações, cuja verdade é somente a *eticidade*.¹¹⁴

De acordo com Hegel, não há adequação entre a imediaticidade do ser-aí e a liberdade. Desse modo, o movimento do conceito leva a uma negação da determinação da imediaticidade, própria do âmbito do direito abstrato, e tal negação se configura como o domínio da moralidade. Nesta, a liberdade não se constitui apenas numa coisa imediata; antes, aqui ocorre o processo de superação da imediaticidade e, por conseguinte, o sujeito se caracteriza como portador de uma liberdade que se instala em sua própria interioridade. No plano moral, o discernimento, a intenção e o fim do sujeito são levados em conta, na medida em que a exterioridade é colocada como aquilo que é indiferente. Mas, se por um lado a subjetividade particular do sujeito moral possui a sua validade, por outro, o subjetivismo moral não é bem-vindo. O Bem, enquanto fim universal, não pode ficar enclausurado na interioridade da vontade subjetiva; antes, é necessário que ele alcance uma realização, que seja transportado de dentro do sujeito para a exterioridade como um existente.

Agora é preciso abordar os outros dois parágrafos que são imprescindíveis para completarmos a introdução do conceito de vontade, no âmbito da moralidade, a saber, os parágrafos 105 e 106 da Filosofia do direito. De acordo com Hegel:

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela é *infinita*, não apenas *em si*, mas *para si*. (§ anterior). Essa reflexão da vontade em si e sua identidade para si essente frente o ser em si e a imediaticidade, e as determinações que aí se desenvolvem determinam a pessoa como sujeito.¹¹⁵

A vontade subjetiva, no ponto de vista moral, é infinita para si mesma, enquanto na esfera anterior do direito abstrato ela o era apenas em si. A pessoa é determinada como sujeito, em razão do processo pelo qual a vontade reflete dentro de si e da constituição da identidade para si essente da vontade, que se encontra em oposição ao ser em si (direito ou vontade universal) e a imediaticidade (o mundo exterior existente), assim como das determinações que se desdobram nesse contexto.

Nas notas marginais ao parágrafo 105, Hegel aponta o caráter para si da vontade subjetiva, bem como meu saber acerca de mim mesmo como aquele que é para si. Neste registro, sou determinado a ser vontade subjetiva e, por conseguinte, na diferença para com o objetivo. A vontade se acha determinada como infinita e inseriu dentro de si, idealmente, o “*essente-em-si*”. O sujeito se

114 *Idem, ib.*, p. 91, adendo ao §33.

115 *Ibidem, ib.*, p. 203, §105.

conhece como livre, sabe que a liberdade se encontra nele e que constitui seu ser-aí [*Dasein*]. Na moralidade subjetiva, a vontade quer a si mesma, “*sua liberdade, seu ser em si*”; a vontade subjetiva – para si infinita – é portadora do direito de ter existência. Além disso, como veremos no desenvolvimento do capítulo, há uma identidade entre a vontade subjetiva e a vontade essente *em si*, embora essa identidade seja inicialmente apenas *em si* ou, em outros termos, conceitual. No âmbito da moralidade, a vontade subjetiva se acha numa pura relação consigo, onde aquilo que lhe pertence é sua própria interioridade.¹¹⁶

Dando prosseguimento à discussão conceitual da vontade, Hegel esclarece que a determinidade do conceito passa a ser constituída pela subjetividade e esta, enquanto tal, difere da vontade essente em si. Além disso, Hegel afirma que a vontade do sujeito, ao mesmo tempo que pertence ao indivíduo que é para si, possui existência. Desse modo, o *ser-aí* [*Dasein*] do conceito se acha constituído pela própria subjetividade e, assim, determina-se para a liberdade um *solo* mais elevado. Para Hegel, a *subjetividade* consiste no lado do *ser-aí* ou, em outras palavras, no momento *real* da ideia, de modo que para ser efetiva, a liberdade, que é a vontade essente em si, precisa da vontade subjetiva.

Hegel, então, descreve o processo da esfera moral, nas seguintes palavras:

Por conseguinte, a segunda esfera, a moralidade, apresenta, em conjunto, o lado real do conceito da liberdade, e o processo dessa esfera consiste em superar a vontade que é apenas para si, que é imediatamente idêntica apenas *em si* com a vontade essente *em si* ou universal, segundo a diferença, na qual ela se aprofunda em si, e põ-la para si como *idêntica* com a vontade essente em si. Assim, esse movimento é o cultivo desse doravante solo da liberdade, da subjetividade, que consiste em tornar essa subjetividade, que inicialmente é *abstrata*, diferente do conceito, igual ao mesmo e, através disso, obter para a ideia sua verdadeira realização, - [a saber], que a vontade subjetiva se determine, do mesmo modo, como objetiva e, assim, como verdadeiramente concreta.¹¹⁷

Na esfera da moralidade, temos a exposição do lado real concernente ao conceito da liberdade. Hegel caracteriza o processo pertinente a essa esfera do seguinte modo: a vontade subjetiva, que inicialmente é apenas para si e que só possui uma identidade conceitual e imediata com a vontade universal, precisa ser superada e, por conseguinte, posta em identidade com a vontade essente em si. Podemos notar, então, que na esfera da moralidade, a vontade subjetiva, para si essente, se acha na *diferença* para com a vontade universal, essente em si, mas essa diferença tem de ser superada até que a identidade de ambas as vontades se realize e que a vontade subjetiva tome consciência dessa identidade.

¹¹⁶ Cf. *Ibidem, ib.*, p. 203, notas marginais ao §105.

¹¹⁷ *Ibidem, ib.*, pp. 204-5, §106.

No movimento conceitual, exposto neste parágrafo, Hegel vê o cultivo da subjetividade, que também é caracterizada como solo da liberdade. Tal processo consiste em fazer com que essa subjetividade, que num primeiro momento se mostra abstrata e difere do conceito, se torne idêntica com ele, de modo que a ideia alcance, por meio disso, sua realização verdadeira e que a vontade, cujo caráter é subjetivo, também tenha como determinação a objetividade e, assim, se torne verdadeiramente concreta.

No adendo ao parágrafo 106, Hegel escreve:

No direito estrito, não importa o que era meu princípio ou minha intenção. Essa questão da autodeterminação e do móbil da vontade, assim como do propósito, entra aqui no âmbito moral. Uma vez que o homem quer ser julgado segundo sua autodeterminação, ele é livre nessa relação, não importando como possam ser as determinações exteriores. Não se pode imiscuir nessa convicção do homem e, por conseguinte, a vontade moral é inatacável. Por conseguinte, o valor do homem é avaliado segundo sua ação interior e, com isso, o ponto de vista moral é a liberdade para si essente.¹¹⁸

Hegel inicia demarcando uma diferença básica entre o direito abstrato e a moralidade: no primeiro, a subjetividade do homem, a saber, seu princípio, intenção, propósito, não são levados em consideração; na segunda, todos esses elementos que constituem a vontade subjetiva são abordados, sua importância e devida validade são ressaltadas. A liberdade do homem se mostra na sua vontade de ser julgado em conformidade com sua autodeterminação, e sua convicção, expressa nessa sua reivindicação, não pode ser invadida, assim como não é cabível atentar contra a vontade moral. Conforme Hegel, o critério de avaliação do valor do homem reside em sua ação interior e, por causa disso, a liberdade para si essente constitui o ponto de vista moral. Chama a atenção a preocupação hegeliana em defender a vontade subjetiva, de modo que a validade da mesma seja assegurada, no interior da filosofia do espírito objetivo. Com isso, o filósofo pretende mostrar que a subjetividade humana, com as determinações que lhe constitui, tem seu lugar garantido na objetividade do espírito.

Adrian Peperzak recorre aos parágrafos 105, 106 e 33 dos *Grundlinien*, a fim de analisar a constituição do conceito de moralidade. O comentarista nos lembra que no direito abstrato a existência exterior da liberdade residia na propriedade. Agora, no domínio moral, a vontade não se limita mais a querer algo externo, mas passa a querer o respeito universal, tanto pela propriedade quanto pelas outras exigências do direito abstrato. Segundo Peperzak, enquanto uma pessoa pode possuir coisas externas, aquele que conhece e quer a si mesmo como o que origina suas ações é o único que pode possuir o seu próprio querer. Para o autor, a *personalidade* diz respeito ao princípio,

¹¹⁸ *Ibidem, ib.*, p. 205, adendo ao §106

segundo o qual a pessoa toma posse de coisas externas como suas; por sua vez, o *sujeito moral* está voltado para dentro de si, ao reivindicar seus planos, intenções, motivações e decisões como algo que lhe é próprio. Como se pode perceber, trata-se da dimensão do *para si* da liberdade.¹¹⁹

O próximo passo do comentário de Peperzak diz respeito à definição formal da vontade moral, tal como podemos ler a seguir:

A definição formal da vontade moral, na medida em que precede a distinção entre uma vontade boa e uma vontade má, é a seguinte: a vontade *singular* de um sujeito humano (ou antes, o momento singular da vontade livre ou a vontade como singularizada num indivíduo), na medida em que esta vontade singular possui e determina seu próprio querer e, assim, qualifica sua relação com os outros momentos da vontade livre. Estes outros momentos são o (momento da) vontade *universal* (isto é, da razão prática em sua universalidade) e o (momento da) vontade *particular* (que – como nós sabemos da Introdução aos *Grundlinien* e do tratado enciclopédico sobre o espírito prático subjetivo – é o conjunto das necessidades particulares, impulsos, inclinações, paixões, etc.)¹²⁰

Sendo assim, a vontade moral é definida como uma vontade que possui um caráter singular ou, mais precisamente, tem um momento de singularidade. Essa vontade singular está na posse de seu querer, que é determinado por ela mesma. Desta maneira, a vontade singular tem sua relação com os demais momentos constitutivos da vontade livre qualificada, sendo tais momentos, mais especificamente, o da vontade *universal* – enquanto razão prática, no domínio de sua universalidade – e o da vontade *particular*, que diz respeito às determinações particulares da vontade, tais como necessidades, impulsos, tendências, inclinações, paixões, interesse etc.

Segundo Peperzak, a moralidade se concentra na *relação* da vontade singular, que se encontra sob a determinação de suas inclinações particulares, e da vontade universal, que é o momento que diz respeito ao núcleo conceitual da vontade. O autor também destaca uma diferença que já abordamos aqui entre o direito abstrato e a moralidade, a saber, que o primeiro, devido ao seu caráter negativo e proibitivo, não leva em conta a particularidade da vontade, algo que é considerado pela moralidade. De acordo com Peperzak, é necessário que o sujeito moral realize a descoberta dos tipos de fins e ações que lhe é preciso e possível realizar, para que ele possa agir no mundo.

Na sequência, Peperzak aborda uma importante questão do capítulo da moralidade:

A principal questão, que é claramente expressa no final do capítulo, é como a vontade singular pode se unificar com a universalidade da vontade (isto é, sua própria), ou

119 Cf. PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 326.

120 *Idem, ib.*, pp. 326-7.

como, vice-versa, a *vontade universal* pode ser concretizada nos planos e ações *particulares* de vontades *singulares*. Se tal união – a boa vontade ou o bem concretamente estabelecido – é possível, será devido à mediação entre momento singular e o momento universal da vontade. Essa mediação só pode ser encontrada na determinação particular de ambos os momentos universal (sua diferenciação em boas ações específicas) e singular (sua decisão por boas ações específicas).¹²¹

No capítulo da moralidade, a questão da possibilidade de unificação entre a vontade singular e a vontade universal se revela em sua centralidade. Ocorre que nenhum desses momentos podem persistir em sua abstração e unilateralidade, sob pena de não alcançarem sua realização concreta, já que eles só podem obtê-la superando sua diferença, oposição e até contradição, o que, como veremos no terceiro capítulo do nosso trabalho, só será possível mediante a integração desses dois momentos na totalidade da vida ética. De modo mais específico, está em causa a *concretização* da vontade universal na particularidade dos planos e ações que concernem à vontade singular. Essa união depende da mediação entre a singularidade e a universalidade da vontade, mediação que se acha unicamente na determinação particular do momento universal e do momento singular.

De acordo com Peperzak, a vontade que se realiza imediatamente na posse de uma propriedade externa contrasta com a vontade moral, que é consciente e lida com o seu próprio querer. Ela se interroga sobre a maneira pela qual ela deve querer, ser motivada, pretender. Trata-se de uma vontade que se volta para seus propósitos internos, escolhas e decisões, que se move para dentro de si mesma, a fim de determinar as possibilidades a serem realizadas por ela. Ainda segundo Peperzak, “*A vontade moral é uma vontade reflexiva, uma vontade que é seu próprio objeto ou uma vontade que possui, conhece e quer a si mesma*”.¹²²

Dando prosseguimento à sua exposição, Peperzak trata do que caracteriza a vontade singular, enquanto a que quer sua própria autodeterminação livre, a saber, a “*subjetividade*”. A vontade subjetiva, em seu processo de reflexão dentro de si, se mostra, na interpretação de Peperzak, como “*um circuito fechado em si*”, que constitui o ser *para si* infinito da vontade. Dessa maneira, a vontade se revela como livre para si mesma, como a que conhece e decide o que quer.

Como já foi abordado, a pessoa consistia, no âmbito do direito abstrato, na existência *imediata* da vontade livre. Agora, no domínio moral, a subjetividade, na condição de ser para si da liberdade, existente na vontade singular, se estabelece como um “*solo mais elevado*” da liberdade, pois a autodeterminação – núcleo da liberdade – tem sua realização enquanto uma vontade que conhece e quer a si mesma, sem se limitar a querer coisas exteriores, tal como no direito abstrato. Segundo Peperzak:

121 *Ibidem, ib.*, p. 327.

122 *Ibidem, ib.*, pp. 327-8.

Dentro da dimensão do espírito objetivo, a relação entre personalidade (direito abstrato) e subjetividade (moralidade) ecoa a relação entre natureza e espírito: direito (abstrato) é a expressão imediata da vontade livre ao possuir coisas, corpos e trabalho, enquanto a moralidade concretiza a vontade livre como possuindo e estabelecendo a vontade própria de alguém (que, como veremos, implica possuir conhecimento, ações, intenções e planos próprios de alguém). No entanto, a moralidade, embora mais interna e espiritual e, portanto, mais “elevada” do que o direito (abstrato), ainda é uma expressão *imediata* da vontade livre, porque ela é somente um elemento da realização da liberdade, que ainda não mostrou como, junto ao direito, pode ser integrada na unidade concreta da liberdade ética ou realizada. Portanto, a análise da vontade moral deve mostrar que ela é um elemento subordinado, mas integrante dessa realidade mais elevada, que é encontrada na *Sittlichkeit*.¹²³

Na passagem citada, Peperzak traça um paralelo entre personalidade e natureza, de um lado, e subjetividade e espírito, de outro. No direito abstrato, a vontade livre se expressa de modo imediato na posse de coisas, corpos e trabalhos; por sua vez, na moralidade ocorre a concretização da vontade livre, na medida em que ela é possuidora da vontade de um sujeito, considerando que tal posse diz respeito ao conhecimento, às ações, intenções e planos do mesmo. Contudo, as limitações da vontade moral também são apontadas pelo comentarista. Tal como no direito abstrato, na moralidade, a vontade livre se expressa de um modo imediato – mesmo sendo caracterizada por Hegel como mais “elevada” do que o direito abstrato –, já que, na condição de elemento da realização da liberdade, ainda não revelou a possibilidade de sua integração na liberdade ética de um modo concreto. Mais adiante, veremos que o ponto de vista moral é o ponto de vista da *relação*, o que mostra de modo claro que a identidade da vontade subjetiva com a vontade universal ainda é uma promessa. Porém, a *ambivalência* da vontade moral pode ser percebida, na medida em que ela é considerada como um momento subordinado, mas que integra a totalidade da eticidade, o que significa que sua superação é necessária, mesmo que, por outro lado, ela tenha de ser conservada, e não suprimida.¹²⁴

Conforme Peperzak, tanto o direito abstrato quanto a moralidade configuram um momento abstrato do mundo ético, onde o espírito objetivo tem sua realidade concreta. Desse modo, seria vã, no domínio moral, procurar uma análise completa de alguma vida ética concreta ou alguma solução para problemas concretos no campo da ética, tais como, de que modo devo me comportar para ser virtuoso, quais são os vícios que são reprováveis e etc. Pelo contrário, a moralidade, assim como o direito abstrato, é um conceito afetado de abstração e sua concreção objetiva nos conteúdos pretendidos e que concernem ao comportamento humano só pode ser abordada na dimensão ética.

Peperzak prossegue:

¹²³ *Ibidem, ib.*, p. 328.

¹²⁴ Com esse trecho, estamos jogando com o triplo sentido do termo alemão *aufheben*, que é superar, suprimir e conservar.

Em outras palavras, questões morais concretas pertencem à filosofia social e política (incluindo a filosofia da família, econômica e política e as culturas das nações e a humanidade como um todo). Como o momento formal de toda ação humana, [...] a moralidade é coextensiva com todo o desenvolvimento do espírito objetivo e absoluto. Ela não é uma dimensão particular ao lado de outras dimensões, mas sim um aspecto essencial de todas as dimensões humanas.¹²⁵

O âmbito do tratamento das questões morais concretas é o que concerne à filosofia social e política, que pode ser compreendido na palavra *Sittlichkeit*. A moralidade consiste no momento formal da ação humana e, dessa maneira, faz parte do desenvolvimento dos espíritos objetivo e absoluto como um todo. No fim da passagem supracitada, interessa ressaltar que Peperzak nega a caracterização da moralidade como uma dimensão particular que fica ao lado das outras. O contrário implicaria uma visão pura e simplesmente abstrata e formalista que, em seu caráter rígido, petrificado, não poderia apreender a dinamismo do espírito, em razão do qual, a moralidade perpassa todas as dimensões da vida dos homens.

De acordo com Peperzak, Hegel, no parágrafo 33 dos *Grundlinien*, justifica a articulação principal da Filosofia do direito. Nessa articulação encontra-se a moralidade, onde a singularidade subjetiva reflete no interior de si mesma a partir de sua propriedade exterior, de modo a descobrir-se numa situação em que ela se acha em oposição para com uma dupla universalidade: por um lado, a universalidade espiritual da vontade racional; por outro lado, a primeira e segunda natureza do mundo, que independe da vontade universal e da vontade singular. Conforme Peperzak, a configuração, na qual a ideia de vontade livre se apresenta na seção da moralidade, é constituída pela oposição entre os três momentos da vontade livre, que acabamos de mencionar. Peperzak, então, coloca a questão da maneira pela qual é possível a transformação desse conjunto de relações, de modo a constituir uma totalidade verdadeira. Nas palavras de Peperzak:

A moralidade é um “processo”, através do qual a identidade conceitual da vontade singular com a vontade universal [...] pode ser realizada na realidade objetiva do mundo existente. O processo moral deve mostrar como a diferença entre a identidade conceitual de todos os seus momentos na vontade unificada e sua existência na forma de uma oposição múltipla entre a vontade singular (e particular), a vontade universal e o mundo pode e deve ser transformada numa identidade real. Somente tal identidade pode fazer o sujeito estar em casa, isto é, ser concretamente livre ou *bei sich*, em sua própria vontade livre expressa na sua integralidade. Enquanto este processo não é concluído, a moralidade é caracterizada por imperativos rígidos (*Sollen*) e demandas não cumpridas (*Forderung*, §108). No entanto, uma vez que a vontade moral tem se tornado idêntica com a universalidade da vontade, o *Sollen* tem se mostrado como um elemento subordinado de um padrão estabelecido de vida.¹²⁶

125 PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 329.

126 *Idem, ib.*, pp. 329-30.

Na passagem citada, o autor aborda o processo da moralidade que, como vimos, é apresentado no parágrafo 106 da Filosofia do direito. É por intermédio desse processo que se instaura a possibilidade de realização da identidade entre a vontade singular e a vontade universal – identidade que ainda se encontra limitada ao plano conceitual – no domínio da realidade objetiva do mundo. Com o processo moral, a meta é que seja apresentada a diferença entre a identidade conceitual, pertinente aos momentos da vontade em unidade, e a existência da vontade como uma oposição de caráter múltiplo, que envolve a vontade singular, a vontade universal e o próprio mundo. Também faz parte da meta a exposição da superação dessa diferença e a instauração de uma identidade real da vontade. Para que o sujeito venha a ser junto de si em sua vontade livre, o estabelecimento dessa identidade é imprescindível, já que, com o inacabamento do processo, o que caracteriza a moralidade são os imperativos rígidos do dever-ser e as exigências a serem cumpridas. Com a identidade da vontade moral e da vontade universal, o dever-ser se revela em seu caráter de elemento subordinado, pertencente a um padrão de vida instituído.

2.3. O direito da vontade subjetiva

Com essa análise, fechamos o segundo ponto de nossa abordagem – além do primeiro, que tencionava expor a transição do direito abstrato para a moralidade – do segundo capítulo da Filosofia do direito, que visava apresentar o conceito de moralidade. Contudo, é preciso ter em mente que a moralidade se encontra inserida no domínio da filosofia do *direito*. Diferentemente do texto da *Enciclopédia* de Heidelberg, por exemplo, nos *Grundlinien*, Hegel faz questão de deixar claro que “‘ a esfera da moralidade ’ é uma esfera de direitos”.¹²⁷ Desse modo, temos que estar atentos para o fato de que a vontade *subjetiva* encontra-se, de certa maneira, inserida na dinâmica do espírito *objetivo*. O sujeito moral, que enquanto pessoa já era portador do direito de propriedade, estava sujeito à legalidade, podendo firmar contratos, desde que os mesmos fossem respeitados, agora, ao ter refletido dentro de si, tem de lidar com os conteúdos de sua própria subjetividade em relação com a racionalidade da vontade universal e com um mundo que, como veremos, entrega sua ação e as consequências da mesma ao domínio da contingência. Mas esse sujeito moral terá os seus direitos expostos, afirmados e garantidos, mesmo que a moralidade não possa persistir em sua abstração e tenha que ser integrada na eticidade, sob pena de, caso contrário, perecer em sua autodissolução.

O próximo passo argumentativo de Hegel segue na direção da abordagem do direito da vontade subjetiva. A vontade possui uma capacidade de autodeterminação que não se limita a ser

¹²⁷ *Ibidem, ib.*, pp. 329.

um momento de seu conceito, mas sim, consiste na própria determinação da vontade. Em sua determinação como subjetiva, a vontade que é livre para si e que, inicialmente, se acha na condição de conceito, possui *ser-aí* [*Dasein*] próprio, com o objetivo de vir a ser ideia.¹²⁸ De acordo com Hegel:

Por conseguinte, o ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo esse direito, a vontade só é e reconhece algo, na medida em que ele é o seu, [na medida em que] nele, ela é para si como algo subjetivo.

Semelhante processo do ponto de vista moral (cf. obs. ao § anterior) tem, segundo esse lado, a figura de ser o desenvolvimento do *direito* da vontade subjetiva – ou o modo de seu ser-aí –, de modo que ela determina progressivamente seu conceito verdadeiro a ser o objetivo no sentido de sua universalidade.¹²⁹

Dessa maneira, o caminho a ser percorrido pela vontade subjetiva é reapresentado, só que agora do ponto de vista do seu *direito*. Este consiste em que a vontade é e reconhece somente aquilo que pode receber o predicado *seu*, indicando, assim, que esse algo lhe pertence. Agora, o processo do ponto de vista moral é descrito como o desenvolvimento do direito da vontade subjetiva ou, mais precisamente, da maneira pela qual ela existe. Nesse processo ocorre a determinação, por parte da própria vontade, de seu conceito, a fim de que ele alcance a objetividade, em termos de sua própria universalidade. Porém, o que chama a atenção, na passagem supracitada, é a caracterização hegeliana do processo do ponto de vista moral como uma figura [*Gestalt*]. Jean François Kervégan destaca o uso hegeliano desse vocabulário fenomenológico no contexto da filosofia do direito, remetendo a uma nota, onde ele faz um comentário ao parágrafo 32 dos *Grundlinien*, abordando o termo *configurações* [*Gestaltungen*]:

1. As configurações (*Gestaltungen*) são, na ordem da temporalidade histórica e da efetividade, o equivalente dos momentos lógicos do conceito. A tese de Hegel – metafisicamente muito forte – é que existe uma correspondência entre essas duas ordens de determinações, de modo que as “configurações” do espírito objetivo têm, cada uma, uma afinidade com tal ou tal momento do processo lógico. Tal é, no fundo, o sentido da famosa tese do Prefácio sobre a reciprocidade do efetivo e do racional. Sobre essa correspondência entre “figuras” e conceitos, o texto mais nítido é o último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: “a cada momento abstrato da Ciência corresponde uma figura do espírito fenomênico” (PhG, p. 432; PhE, p. 692 (J/L), p. 649-650 (L), p. II-319 (H), p. 660 (BB)). Todavia, como a nota salienta, essa correspondência não implica nenhum paralelismo entre ordem lógica dos conceitos e ordem histórica das configurações. Pelo contrário, existe entre essas duas ordens um tipo de quiasma, de modo que o que é logicamente primeiro pode aparecer historicamente como segundo; [...] ¹³⁰

128 É pertinente lembrar aqui que *ideia* é tratada por Hegel, no contexto da Filosofia do direito, como o conceito acompanhado de sua realização [*Verwirklichung*], tal como o filósofo explicita a própria ideia de direito. Acerca disso, cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 29, §1.

129 *Idem, ib.*, p. 205, §107.

130 HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3ª ed. (2ª ed. Quadrige), Paris: PUF,

Na interpretação de Kervégan, há em Hegel uma relação de equivalência entre a ordem temporal histórica e a efetividade, de um lado, e os momentos lógicos, pertinentes ao conceito, de outro. Além disso, o comentarista destaca a tese hegeliana de que essas duas ordens (histórica e conceitual) são correspondentes e, por conseguinte, haveria uma afinidade por parte das configurações espirituais com cada momento constitutivo do processo lógico. É nesse viés que Kervégan interpreta a frase de Hegel, que se acha no prefácio, segundo a qual “*o que é racional é real, e o que é real é racional*”¹³¹ Contudo, apesar de afirmar a correspondência entre “figuras” e conceitos, Kervégan faz a ressalva de que tal relação não pode ser compreendida no sentido de um paralelismo. Pelo contrário, ele descreve a relação entre a ordem histórica e a conceitual nos moldes de um quiasma, onde o que viesse primeiro no plano lógico, poderia surgir em segundo lugar no plano histórico.

No adendo ao parágrafo 107, Hegel escreve o que segue:

Toda essa determinação da subjetividade da vontade é, novamente, um todo, que enquanto subjetividade deve ter também objetividade. Somente no sujeito a liberdade pode se realizar, pois ele é o verdadeiro material para essa realização; mas essa existência (*Dasein*) da vontade, que chamamos subjetividade é diferente da vontade essente em si e para si. A vontade deve se livrar dessa outra unilateralidade da simples subjetividade, para vir a ser vontade essente em si e para si.¹³²

A vontade não pode permanecer fixa no interior de sua própria subjetividade, mas sim, alcançar também a objetividade. Na condição de estofa para a realização da liberdade, o sujeito se mostra como indispensável para a mesma. A subjetividade, que consiste no ser-aí da vontade, ainda está numa relação com a vontade essente em si e para si que se caracteriza como diferença. Assim sendo, a vontade ainda se situa numa unilateralidade subjetiva, que precisa ser ultrapassada, a fim de que a vontade subjetiva não seja mais apenas vontade que é para si, mas se torne vontade que é em si e para si. Porém, essa identificação precisará aguardar o aprofundamento das tensões e contradições no interior da moralidade, que oscila entre seus pontos positivos, a serem conservados como direitos da subjetividade e seus pontos problemáticos como o formalismo que, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, se desdobra no subjetivismo moral. A saída do labirinto da moral subjetivista parece apontar na direção da vida ética, onde o sujeito moral não fica mais relegado à sua individualidade abstrata e, por conseguinte, ameaçada de se desvanecer, mas é vivificado no

2013, p. 178, §32, nota 1.

131 Vale ressaltar que real, aqui, traduz wirklich, que diz respeito a uma realidade efetiva. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 24.

132 *Idem, ib.*, p. 206, adendo ao §107.

dinamismo da vida ética, sem precisar ser esmagado por um totalitarismo autoritário.

Em seu comentário ao parágrafo 107, Adrian Peperzak faz o seguinte raciocínio: “*Se 'direito' é o nome para o Dasein da vontade livre (§§4 e 29) e se a vontade livre é um momento deste Dasein, a subjetividade é um direito*”.¹³³ Desse modo, o processo que Hegel apresentou no parágrafo anterior também diz respeito ao desenvolvimento da subjetividade como um direito. A vontade, não apenas tem o dever de se desenvolver, mas tem justificção para reivindicar como próprio o seu querer, que consiste nas decisões, intenções, motivações e ações do sujeito, enfim, tudo aquilo que diz respeito à vontade subjetiva. No direito abstrato, a pessoa podia reivindicar sua propriedade ao se relacionar com outras pessoas; na moralidade, o sujeito moral pode reclamar suas decisões como o que lhe é próprio. O “meu” adquire uma forma mais elevada no âmbito moral. Nesse registro, Peperzak distingue dois aspectos, um positivo e um negativo. Conforme o primeiro, o sujeito tem a possibilidade e até o dever de requerer que suas ações sejam reconhecidas e respeitadas como livremente pretendidas e realizadas. De acordo com o lado negativo, é permitido ao sujeito se desculpar pelo que ocorre sem que ele queira, mesmo que tal evento tenha sido provocado por suas ações sem que ele soubesse disso. Peperzak se admira da insistência hegeliana num quadro judiciária, onde o comentarista tem a impressão de que os sujeitos se veem na necessidade de se defender contra eventuais acusações. Peperzak sente falta, aqui, de uma abordagem acerca da necessidade de recompensa ou, no mínimo, de reconhecimento por atos meritórios e louváveis.¹³⁴

De acordo com o comentarista, Hegel enfatiza, em sua exposição, a oposição entre os direitos dos indivíduos e os demais direitos, principalmente os que concernem à comunidade da qual o sujeito faz parte. Para Peperzak, há uma restrição da questão dos direitos subjetivos a questões que tratam da responsabilidade por atos nocivos ou perigosos. Sendo assim, a análise hegeliana é interpretada por Peperzak como possuindo um pano de fundo jurídico, de modo que Hegel, segundo essa interpretação, trataria a subjetividade, assim como seu direito de ser livre e de reivindicar a liberdade, principalmente do ponto de vista da imputabilidade.

Por fim, Peperzak coloca algumas questões que, na sua visão, acompanhariam as exposições hegelianas acerca da subjetividade moderna:

[...] Em que medida você tem um direito a reivindicar que você, como um indivíduo, é livre, autônomo, responsável, consciente? Você não considerou suficientemente os direitos do estado? E assim por diante. “O direito da vontade subjetiva” (§107) parece ser entendido primariamente como um dever não opor a subjetividade de alguém à objetividade ética ou, em outras palavras, como o direito do estado (ou do juiz) de negar ou sacrificar os direitos

133 PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 330.

134 Cf. *Idem, ib.*, pp. 330-1.

subjetivos de alguém, se necessário, em nome do direito mais elevado de uma comunidade nacional.¹³⁵

A passagem acima parece bastante problemática, pois dá a impressão de interpretar a filosofia do espírito objetivo hegeliana nos moldes de uma filosofia do Estado que, se preciso, passa por cima das individualidades. Se nossa impressão estiver correta, então essa visão precisa ser recusada, inclusive em nome do próprio dinamismo especulativo do pensamento hegeliano, que também se faz presente no domínio da filosofia do direito. Já abordamos na nota 22 o triplo sentido do termo *aufheben*, a saber, superar, suprimir e conservar. Assim, o direito da vontade subjetiva, expresso na moralidade, precisa ser tratado de uma maneira ambivalente: ele deve ser considerado como assegurado, na medida em que exprime um princípio moderno inalienável e Hegel mostra consciência disso ao longo de toda sua exposição da moralidade; por outro lado, é correto que este direito não pode usurpar o direito da objetividade, que concerne à vida ética. Porém, sugerir uma teoria de Estado, onde os direitos subjetivos podem, numa eventual necessidade, ser negados ou sacrificados em nome de um direito superior da comunidade, implicaria admitir um Estado autoritário que, em vez de integrar as individualidades numa totalidade dinâmica e cheia de vida, as sufoca sob o seu poder opressor. Não temos certeza se este Estado é o que Hegel tem em mente com sua filosofia do direito. Além disso, criticar o subjetivismo e, no lugar dele, incorrer em objetivismo levaria Hegel a cair justamente naquilo que ele tanto reprova: *a unilateralidade*.

2.4. Filosofia do direito e *Lógica*: possíveis pontos de contato

Doravante entramos num momento decisivo de nosso trabalho, onde será preciso estabelecer a relação entre a moralidade na Filosofia do direito e a *Lógica*. O critério dessa comparação será o conceito de *dever ser*. Assim, iniciaremos nossa análise com o parágrafo 108 dos *Grundlinien*. Em razão de sua diferença para com a vontade essente em si, a vontade subjetiva, na condição de para si essente de modo imediato, se mostra como abstrata, limitada e formal. Contudo, considerar a subjetividade apenas como formal implicaria o equívoco – já mencionado em outro contexto – da unilateralidade. Neste registro, Hegel escreve o seguinte:

Mas a subjetividade não é apenas formal, mas sim constitui, enquanto o autodeterminar infinito da vontade, o *formal* da mesma. Porque nesse seu primeiro surgimento, o formal ainda não está posto como idêntico com o conceito da vontade, o ponto de vista moral é o ponto de vista da *relação* e do *dever ser* ou da *exigência*. – E uma vez que a diferença da subjetividade também contém a determinação perante a objetividade

135 *Ibidem, ib.*, pp. 331-2.

como existência exterior, também entra em cena, aqui, o ponto de vista da *consciência* (§8) – de um modo geral, o ponto de vista da diferença, *finitude* e *fenômeno* da vontade.¹³⁶

De acordo com Hegel, a subjetividade constitui o caráter formal da vontade, na medida em que se caracteriza como a autodeterminação infinita da mesma e, dessa maneira, a vontade não se limita a ser unicamente formal. Mas a identidade entre o formal e o conceito da vontade ainda está por ser estabelecida e por isso o ponto de vista moral é descrito como o que concerne à *relação*, ao *dever ser*, à *exigência*. Além disso, nessa diferença, a subjetividade se vê defronte da existência exterior, razão pela qual o ponto de vista moral é compreendido como sendo o da *diferença*, *finitude* e *fenômeno* da vontade. Dos termos mencionados nessa passagem, dois serão centrais para a relação com a Lógica, a saber, o *dever-ser* e a *finitude*. Por fim, Hegel conclui o parágrafo ao negar a contraposição do moral ao imoral e afirmar que ambos tem por base a subjetividade da vontade.

Jean François Kervégan faz uma interessante observação acerca do *formal*, como se pode ler na seguinte nota:

1. *das Formelle*. Ao encontro da conotação negativa que normalmente se liga ao “formalismo”, Hegel salienta aqui, como na *Lógica*, a positividade da forma, quando ela é compreendida no sentido dinâmico de princípio de enformação ou de configuração. Baseando-se nessa acepção, ele pode escrever: “evidentemente, a lógica é a ciência *formal*, mas ela é a ciência da *forma absoluta* que em si é totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade* (*WdL* III, p. 25; *SL* III, p. 56).¹³⁷

Com razão, Kervégan critica a postura comum que vê o formalismo como algo apenas negativo, esquecendo o destaque que Hegel dá, tanto no contexto da Filosofia do direito quanto na *Lógica*, para o caráter positivo da forma, na medida em que a consideramos como princípio que dá forma e configura e que também se caracteriza por seu dinamismo. Kervégan tem razão em enfatizar o quase esquecido caráter positivo do formalismo, mas as críticas que apontam os aspectos problemáticos do formalismo não podem ser minimizadas; antes, é preciso acompanhar seus desdobramentos até o extremo, com a expectativa de podermos justificar a necessidade de transição da moralidade para a eticidade.

No adendo ao parágrafo 108, Hegel descreve o autodeterminar, no domínio da moralidade, como a pura atividade e inquietude de pensar. Esse pensar ativo, inquieto, ainda não foi capaz de apreender o “o que é” das coisas. A identidade da vontade com o seu conceito só pode se concretizar no domínio da eticidade. Segundo Hegel:

136 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 206-7, §108.

137 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, trad. J.-F. Kervégan. p. 262, §108, nota 1.

Somente no [domínio] ético a vontade é idêntica com o conceito da vontade e tem apenas este por seu conteúdo. No [domínio] moral a vontade ainda se relaciona com aquilo que é em si; portanto, ele é o ponto de vista da diferença e o processo desse ponto de vista é a identificação da vontade subjetiva com o seu conceito. Por conseguinte, o dever-ser, que ainda está na moralidade, só é alcançado no [domínio] ético e, na verdade, esse outro, com o qual a vontade subjetiva está numa relação, é um duplo: uma vez, o substancial do conceito, e então o exteriormente existente.¹³⁸

Na moralidade subjetiva, a vontade se encontra apenas em *relação* com o em si e, por essa razão, o âmbito moral se caracteriza como o ponto de vista da diferença. Mas a vontade não pode ficar estagnada nessa diferença para com a vontade universal; antes, o dinamismo do espírito impele a vontade subjetiva na direção da identificação com o conceito da vontade. Desse modo, aquilo que no plano da moralidade se mostra um dever-ser, alcança sua realização concreta no plano ético. Por enquanto, a vontade subjetiva apenas se relaciona com um outro, que possui um duplo aspecto, a saber, o caráter substancial do conceito e a existência exterior.

Neste momento, vamos passar para a *Ciência da Lógica*, com o propósito de discutir os conceitos de *finitude* [*Endlichkeit*], *limite* [*Grenze*], *limitação* [*Schranke*] e, principalmente, *dever-ser* [*Sollen*]. Hegel introduz a discussão específica da finitude do seguinte modo:

O ser-aí é determinado; algo tem uma qualidade, e não apenas é determinado nela, mas delimitado; sua qualidade é seu limite, na posse da qual ele permanece ser-aí inicialmente afirmativo, tranquilo. Mas essa negação desenvolvida, de modo que a oposição de seu ser-aí e da negação como limite imanente a ele mesmo seja o ser em si do algo e este seja, assim, apenas vir a ser nele mesmo, constitui sua finitude.¹³⁹

Hegel inicia o tópico sobre a finitude, ao abordar o caráter determinado do ser-aí. Dotado de uma qualidade, algo é determinado e, além disso, delimitado nela, e essa qualidade constitui seu limite. Ao possuir essa qualidade, o algo persiste como um ser-aí afirmativo, em estado de repouso. Contudo, Hegel afirma que a negação, que aqui está em causa, passa por um processo de desenvolvimento e, assim, a oposição do ser-aí e da negação, que é considerada um limite imanente ao próprio ser-aí, é o ser em si do algo, sendo este, por sua vez, o que se mostra no seu movimento de vir a ser em si mesmo. O desenvolvimento dessa negação constitui a finitude do algo.

O passo seguinte da exposição hegeliana trata do que significa dizer que as coisas são

138 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 207, adendo ao §108.

139 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 191.

finitas. Não basta dizer, com isso, que as coisas possuem determinidade ou descrever a qualidade como realidade e determinação essente em si; antes, é preciso ter em mente que as coisas não são simplesmente limitadas, uma vez que elas continuam existindo fora do seu limite, fazendo-se necessário, assim, compreender que o *não-ser* é constitutivo de sua natureza, de seu ser. Segundo Hegel:

As coisas finitas *são*, mas sua relação consigo consiste em que elas se relacionem consigo como *algo negativo* e, precisamente nessa relação consigo, remeter para além de si, para além de seu ser. Elas *são*, mas a verdade desse ser é seu *fim*. O finito não apenas se transforma, como algo em geral, mas ele *perece*, e não é apenas possível que ele pereça, de modo que ele pudesse ser, sem perecer. Mas sim, o ser das coisas finitas como tal consiste em ter o germe do perecer como seu ser em si; a hora de seu nascimento é a hora de sua morte.¹⁴⁰

Na sua relação *negativa* consigo, as coisas finitas apontam para além de seu próprio ser, cuja verdade consiste no seu fim. O *perecer* é intrínseco ao ser do finito, de modo que este não está sujeito apenas a um processo de constante transformação; além disso, o perecer não se reduz a uma simples possibilidade para o finito, mas é aquilo que o constitui; desde o momento em que ele vem para a existência, encontra-se destinado para a morte.

Dando continuidade à sua exposição, Hegel trata da *imediaticidade da finitude*, dando abertura a esse tópico com as seguintes palavras: “*O pensamento da finitude das coisas traz consigo essa tristeza, porque ele é a negação qualitativa levada ao cume, e na simplicidade de tal determinação não é mais deixado para elas um ser afirmativo, diferente de sua determinação para o declínio*”¹⁴¹. Conforme o texto, pensar que as coisas possuem um fim provoca tristeza no homem, já que com a finitude temos a negação qualitativa no nível mais extremo. Com ela, a única determinação que resta para as coisas existentes é o perecer e, desse modo, elas carecem de uma determinação afirmativa. De acordo com Hegel, a simplicidade qualitativa da negação é a razão pela qual a finitude se mostra como a categoria mais rígida do entendimento. Tal categoria retrocedeu para a oposição entre o nada e o perecer, de um lado, e o ser, de outro. A finitude consiste na negação fixada em si e se acha numa rígida oposição para com o afirmativo. Lendo Hegel, podemos entender que o finito se deixa levar no rio da transitoriedade, tendo como determinação o seu único fim. Mas ele não aceita uma ligação com seu afirmativo, a saber, o infinito; antes, uma vez que ele está posto de modo inseparável do seu nada, não há nenhuma viabilidade de reconciliação do finito com o afirmativo, que é seu outro.

Ainda segundo Hegel:

¹⁴⁰ *Idem, ib.*, pp. 191-2.

¹⁴¹ *Ibidem, ib.*, p. 193.

A determinação das coisas finitas não é outra do que seu *fim*. O entendimento permanece nessa tristeza da finitude, uma vez que ele faz do não-ser a determinação, e ao mesmo tempo o faz *imperecível* e *absoluto*. Sua transitoriedade só poderia perecer em seu outro, no afirmativo; assim, sua finitude se separaria delas; mas ela é sua qualidade imperecível, isto é, que não passa para seu outro, ou seja, que não passa para seu afirmativo; *assim, ela é eterna*.¹⁴²

Segundo o que lemos acima, a única determinação que as coisas finitas possuem é a que concerne a seu fim. Por causa disso, o entendimento não sai da tristeza devido a finitude, já que, na sua ótica, tudo é passageiro, fadado ao desaparecimento da existência. Na verdade, tudo é finito, menos a própria finitude que é cristalizada e tornada algo absoluto e imperecível. O fim da transitoriedade se daria no afirmativo, ou seja, naquilo que não é transitório, o infinito. Mas a finitude não pode ser separada das coisas finitas, já que ela é apresentada como a qualidade *imperecível* das coisas *perceíveis*. Assim sendo, a finitude se mostra como eterna, já que não realiza a passagem para o seu outro, o afirmativo, o infinito.

No entanto, para Hegel, nenhuma filosofia ou visão do entendimento teria a pretensão de defender a tese do caráter absoluto do finito. Muito pelo contrário, eles defendem que o finito diz respeito ao que é limitado e perecível, e não, o imperecível; isso faz parte da determinação e expressão do finito, de modo imediato. Neste registro, está em questão, para Hegel, a persistência ou não na finitude do ser, assim como a permanência ou o perecimento da transitoriedade. Para a visão do finito, que torna o perecer o que há de último, a transitoriedade não perece. Segundo tal visão, finito e infinito são incompatíveis, não podendo ser reunidos e, por essa razão, o finito se revela absolutamente contraposto ao infinito.

Conforme Hegel, na visão do finito, o infinito obtém o atributo de ser absoluto; por sua vez, o finito permanece fixo em contraposição ao infinito, na condição de negativo dele. Nessa situação, o finito se mostra como o que não pode ser reunido com o infinito e persiste como se fosse absoluto do seu próprio lado. Caso recebesse afirmação do infinito, o finito pereceria, porém tal reunião do finito com o infinito é considerada algo impossível. Já que o finito não pode permanecer em contraposição ao infinito, mas perecer, então o afirmativo não é o que há de último, mas sim o perecer. Na hipótese de o finito não perecer no afirmativo e, em consequência disso, seu fim ser tomado como sendo o *nada*, então estaríamos novamente às voltas com o nada abstrato, que há muito foi deixado para trás.

Hegel, então, prossegue seu raciocínio:

142 *Ibidem, ib.*, pp. 193-4.

Contudo, nesse nada, que deve ser *apenas* nada e ao qual, ao mesmo tempo, é atribuído uma existência no pensar, representar ou pronunciar, aparece a mesma contradição que foi apontada no finito, apenas que lá ela apenas *aparece*, mas na finitude é *expressa*. Lá ela aparece como subjetiva, aqui é afirmada, o finito *está perenemente* contraposto ao infinito, *seria* o nulo em si e seria *como* nulo em si. Deve-se trazer isto à consciência; e o desenvolvimento do finito mostra que ele, ao ser em si essa contradição, perece, mas nisso a resolve efetivamente; não que ele seja apenas transitório e pereça, mas que o perecer, o nada, não é o último, mas sim perece.¹⁴³

Atribuir ao *nada existência*, seja no pensamento, na representação ou na linguagem, se revela tão contraditório quanto cristalizar a oposição entre finito e infinito, de modo que o primeiro acaba se mostrando como absoluto. Porém, agora na finitude, a contradição é expressa e afirmada, de modo que o finito se encontra numa contraposição fixa e persistente para com o infinito. Contudo, em seu desenvolvimento, o finito está votado ao perecimento, o que implica a resolução da contradição. Entretanto, não se trata de afirmar unicamente a transitoriedade do finito; antes, é preciso esclarecer que o nada, o perecer, não é o que há de último, mas tem como destinação o perecimento.

Neste momento, chegamos ao núcleo de nossa abordagem, onde teremos que tratar dos conceitos de *limitação* [*Schranke*] e dever-ser [*Sollen*]. Segundo Hegel, a contradição que discutimos há pouco reside no fato de que “o algo é finito ou que o finito é”.¹⁴⁴ Porém, em vez de ser posto de modo abstrato, o algo – que também se pode compreender como o ser – é subordinado a um processo de reflexão e desenvolvimento, na forma de um ser dentro de si. Assim, o algo se mostra como o que possui em si uma determinação e condição e, particularmente, um *limite* [*Grenze*]. Este consiste na finitude, já que constitui a qualidade do ser em si do algo e é imanente a ele. Hegel, então, passa a considerar os momentos contidos no conceito do algo finito.

De acordo com o filósofo, tanto determinação como condição se revelaram, para a reflexão exterior, como *lados*. A determinação já continha o ser outro como o que faz parte do em si do algo. Por conseguinte, deve-se entender a exterioridade do ser outro em dois sentidos: num, ela encontra-se na interioridade do algo; noutro, há uma diferença persistente dessa exterioridade para com a interioridade e, embora ela seja exterioridade como tal, se acha *no* algo. Para Hegel, o ser outro recebe a determinação de *limite* ou de negação da negação e, nessa medida, ele, enquanto ser outro que é inerente ao algo, é posto como a relação de determinação e condição, de modo que a unidade do algo consigo diz respeito tanto à determinação quanto à condição. Tal unidade se caracteriza como a relação do algo que se volta contra si mesma, que concerne a uma relação que tem a função de negar o limite que é inerente ao algo, relação esta que faz parte da determinação essente em si do

143 *Ibidem, ib.*, pp. 195-6.

144 *Ibidem, ib.*, p. 197.

algo.

O ser idêntico consigo possui uma relação com si mesmo que pode ser vista como uma relação com o próprio não ser dele. Entretanto, essa relação com o não ser é compreendida por Hegel como uma *negação da negação*, onde o não ser é negado e o ser-aí [*Dasein*], na medida em que é a qualidade constitutiva do ser em si, é conservado nele. O passo seguinte consiste na introdução do conceito de *limitação* e do *dever-ser*:

O próprio limite do algo, assim posto por ele como um negativo, que ao mesmo tempo é essencial, não é apenas limite como tal, mas sim *limitação*. Mas a limitação não é unicamente o posto como negado; a negação é de duplo viés, uma vez que posto por ela como negado é o *limite*; a saber, este é o que há de comum entre o algo e o outro, e também, determinidade do *ser em si* da determinação como tal. Com isso, esse ser em si é como a relação negativa com seu limite que também difere dele, consigo como limitação, *dever-ser*.¹⁴⁵

Do limite do algo como tal, resulta o conceito de limitação, na medida em que o algo põe seu limite como um negativo que, simultaneamente, é dotado de essencialidade. Hegel ressalta o duplo sentido da negação concernente à limitação: o limite diz respeito àquilo que o algo e o outro partilham em comum e, por outro lado, é apontado como a determinidade que constitui o ser em si da determinação. Desta maneira, o ser em si é compreendido como a relação consigo, de caráter negativo, que se caracteriza como limitação, *dever-ser*.

Conforme Hegel, no algo reside um limite que se mostra como limitação, na medida em que é ultrapassado pelo algo, de modo que este se relaciona com o limite como aquilo que não existe. Como que do lado do limite, encontra-se o ser aí do algo num estado tranquilo de indiferença. Porém, o ultrapassamento do limite, por parte do algo, ocorre quando este é o ser-suprimido do algo, assim como o ser em si negativo perante ele. Além disso, o limite, enquanto inserido na determinação, é descrito como sendo a própria limitação, razão pela qual o algo ultrapassa a si mesmo.

Segundo Hegel: “Portanto, o *dever ser contém esta dupla determinação: uma vez ela é como determinação essente em si perante a negação, mas outra vez, a mesma é como um não ser que, enquanto limitação, é diferente dela, mas, ao mesmo tempo, é a própria determinação essente em si*”.¹⁴⁶ O *dever-ser* possui como determinação aquela que é em si e faz frente a negação e, em outro sentido, se caracteriza como um não ser que, na condição de limitação difere da determinação no primeiro sentido, embora signifique, simultaneamente, a determinação que é em si. Desse modo, o finito é determinado como a relação que se estabelece entre sua determinação e seu limite. Em

¹⁴⁵ *Ibidem, ib.*, p. 198.

¹⁴⁶ *Ibidem, ib.*, p. 199.

semelhante relação, a determinação diz respeito ao *dever-ser*, enquanto o limite concerne à *limitação*. Tanto o *dever-ser* quanto a *limitação* consistem em momentos do finitos e, por causa disso, também são finitos. Entretanto, o *dever-ser* só é limitado para nós ou em si; por sua vez, a *limitação* se acha posta como aquilo que é finito. A *limitação* do *dever-ser*, que decorre de sua relação com o limite que lhe é inerente, encontra-se envolvida no ser em si, uma vez que ele é posto na condição de ser em si, em conformidade com seu ser-aí, que é sua determinidade diante da *limitação*. Na sequência de sua exposição, Hegel escreve:

O que deve-ser, é e ao mesmo tempo *não é*. Se fosse, então simplesmente *não deveria ser*. Portanto, o *dever-ser* tem essencialmente uma *limitação*. Essa *limitação* não é algo alheio; o que apenas deve ser é a *determinação*, que agora é posta, como ela de fato é, a saber, ao mesmo tempo, apenas uma determinidade.¹⁴⁷

Na passagem acima, percebemos a ambivalência inerente ao *dever-ser*. Ele nem é um puro nada, nem é um ser plenamente realizado. Em razão dessa sua característica ambivalente, na essência do *dever-ser* se acha uma *limitação*, que não pode ser considerada como algo alheio. Neste momento, põe-se uma determinação – que é definida como aquilo que tão somente deve ser – enquanto o que realmente a constitui, a saber, uma determinidade.

Em sua determinação, o ser em si do algo é rebaixado para o nível do *dever-ser*, uma vez que o que constitui seu ser em si é tomado como *não ser*, em um aspecto semelhante. Neste registro, o ser em si, na condição de uma negação (negadora), encontra-se em unidade com outra negação, dentro do ser em si. Do ponto de vista qualitativo, essa outra negação é tida como um outro limite e através dele a unidade da primeira negação com a outra se estabelece como relação com ele. O finito tem como sua determinação própria a sua *limitação* e esta, por sua vez, se caracteriza como ela mesma e como *dever-ser*. A *limitação* é o que há de comum entre ela mesma e o *dever-ser*, assim como aquilo no qual os dois possuem identidade.

Nas palavras de Hegel:

Mas além disso, o finito, enquanto *dever-ser*, vai *além* de sua *limitação*, a mesma determinação, que é sua negação, também é superada e, assim, é seu ser em si; seu limite também não é seu limite.

Assim, como *dever-ser*, algo é *elevado acima de sua limitação*, mas, inversamente, tem apenas sua *limitação* como *dever-ser*. Ambos são inseparáveis. Algo tem uma *limitação*, na medida em que ele tem a negação em sua determinação, e a determinação também é o ser superado da *limitação*.¹⁴⁸

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem, ib.*, p. 200.

Como dever-ser, o finito transpõe o marco de sua própria limitação. Assim, ocorre a superação da determinação que consiste na negação do finito, se caracterizando, então, como seu ser em si. “*Seu limite também não é seu limite*”: essa frase um tanto enigmática, parece apontar para a existência do limite para o finito e, ao mesmo tempo, para a superação do mesmo, na condição de limitação. O algo, na condição de dever-ser é alçado para um nível superior ao de sua limitação e, por outro lado, unicamente sua limitação tem validade para ele como um dever ser. Para Hegel, não se pode separar limitação e dever-ser, e algo, na medida em que possui, em sua determinação, a negação, tem uma limitação e na determinação reside a conclusão do processo de superação da limitação.

De uma discussão, que talvez tenha parecido até então algo obscura e abstrata, passamos agora, ainda no texto da *Lógica*, para a relação do *dever-ser* com a *moralidade*. Hegel destaca a importância do papel do conceito de dever-ser para a moralidade, assim como, do ponto de vista da metafísica, na condição de conceito último e absoluto que exprime a “*identidade do ser em si ou da relação com si mesmo e da determinidade ou do limite [...]*”¹⁴⁹

Logo a seguir, Hegel escreve:

Tu podes, porque tu deves – esta expressão, que deveria dizer muita coisa, reside no conceito do dever-ser. Pois o dever-ser é o estar além da limitação; o limite é superado no mesmo, o ser em si do dever-ser é, assim, a relação idêntica consigo e, com isso, a abstração do *poder*. Mas, inversamente, também é correto: *Tu não podes, precisamente porque tu deves*. Pois, no dever-ser reside igualmente a limitação como limitação; aquele formalismo da possibilidade tem nela uma realidade, um ser outro qualitativo perante si, e a mútua relação de ambos é a contradição e, com isso, o não poder ou, antes, a impossibilidade.¹⁵⁰

Do “tu podes, porque tu deves”, que se acha no conceito do dever-ser para o “tu não podes, precisamente porque tu deves”. A contradição do dever-ser, no plano da moralidade é visível! Inicialmente, o dever ser consiste no ultrapassamento da limitação, de modo que ocorre a superação do limite e o ser-em-si do dever-ser se caracteriza como a relação idêntica consigo. Essa relação, assim configurada, implica a abstração do poder. A razão da impossibilidade decorrente do “tu deves” diz respeito a limitação enquanto tal, que está situada no dever-ser. Nessa limitação, o formalismo da possibilidade detém uma realidade, considerada por Hegel como “*um ser outro qualitativo*”, que o defronta. A relação entre essa realidade e o formalismo consiste na contradição

149 *Ibidem, ib.*, p. 201.

150 *Ibidem.*

e, por conseguinte, no não-poder, na impossibilidade. Assim, como as duas proposições destacadas expressam, o mesmo dever que constitui razão para a possibilidade, se mostra como razão para a impossibilidade, o que, evidentemente, resulta numa contradição.

Na continuidade do texto, Hegel escreve o seguinte: “*No dever-ser começa o ir-além-da-finitude, a infinitude. O dever-ser é aquilo que, num desenvolvimento ulterior, se mostra, segundo aquela impossibilidade, como o progresso ao infinito*”.¹⁵¹ A infinitude, que consiste no ultrapassamento da finitude, tem seu ponto de partida no dever-ser, que, em conformidade com a impossibilidade que foi abordada, se apresenta como sendo “o progresso ao infinito”.

O próximo passo de Hegel é combater dois preconceitos relacionados com a forma da *limitação* e do *dever-ser*. Costumeiramente, alguns se apegam às limitações do pensamento, da razão, etc, e se afirma a impossibilidade de ir além da limitação. Mas ao afirmar tal impossibilidade, não se tem consciência de que a determinação de algo como limitação implica seu ultrapassamento. A determinação de uma determinidade, um limite, como limitação ocorre na oposição com seu outro, que é o ilimitado. Segundo Hegel, “*o outro de uma limitação é, precisamente, o além da mesma*”.¹⁵² Com o propósito de elucidar o assunto, Hegel toma como exemplo o metal e a pedra. Como a limitação não é limitação para eles, os mesmos não se encontram além dela. O filósofo critica as proposições gerais do entendimento, segundo as quais não é possível ir além da limitação, devido a sua recusa em se debruçar acerca do que se situa no conceito. Em razão dessa recusa, essas proposições se revelam como aquilo que mais carece de realidade. O pensar tem de ser algo mais elevado do que a realidade efetiva e permanecer distante dela. Assim, ele é determinado como um *dever-ser* e, por conseguinte, ele não progride rumo ao conceito e, por outro lado, possui um comportamento perante a efetividade e o conceito, que se apresenta como algo carente de verdade.

No exemplo de Hegel, o aspecto limitado da pedra não é uma limitação para ela, uma vez que nela ele não se constitui como uma negação para a sensação, a representação e o pensamento, capacidades que ela não possui. Contudo, mesmo a pedra vai além de sua limitação, no sentido que ela, enquanto algo, possui uma diferença entre sua determinação ou ser-em-si e sua existência [*Dasein*]. Em si, a pedra consiste no conceito que detém “*a identidade com seu outro*”.¹⁵³ Enquanto uma base acidificável, a pedra pode ser oxidada, neutralizada, etc, e nesses processos de oxidação e neutralização a pedra ultrapassa sua limitação de ser unicamente base.

Do reino mineral, Hegel passa para o orgânico, onde uma existência não se limita a possuir o conceito como ser-em-si de caráter abstrato, mas “*como totalidade para si essente, como impulso,*

151 *Ibidem*.

152 *Ibidem, ib.*, p. 202.

153 *Ibidem, ib.*, p. 203.

como vida, sensação, representação, etc.”¹⁵⁴ Em tal condição, essa existência concretiza o ultrapassamento de sua limitação, tal como por exemplo, a planta vai além de sua limitação de ser apenas germe, flor, fruto ou folha e o animal ultrapassa sua limitação, que se revela na forma da fome, da sede, etc. De acordo com Hegel, o animal tem a prerrogativa de sentir dor, na medida em que é um ser sensitivo. A dor se configura como uma negação no si do animal e se constitui como uma limitação determinada no seu sentimento, já que o ser sensitivo está na posse do sentimento de seu si, que é descrito como uma totalidade “*que está além daquela determinidade*”.¹⁵⁵ Caso não estivesse além, o ser sensitivo não sentiria essa determinidade como aquilo que o nega e, por conseguinte, não teria dor.

Agora, Hegel toca no ponto delicado concernente ao contexto das filosofias da finitude. Conforme estes pensamentos, o caminho para a razão e o pensamento se dirigirem para além da limitação estaria bloqueado. Mas Hegel já deixa marcado que a razão diz respeito ao universal que, para si, está além de toda particularidade e, nessa condição, é a única que pode ultrapassar a limitação. Hegel, então, faz a seguinte observação:

Decerto, nem todo ir-além e estar-além da limitação é uma verdadeira libertação da mesma, verdadeira afirmação; o próprio dever-ser é um tal ir-além incompleto e a abstração em geral. Mas o apontar para o universal inteiramente abstrato basta contra a afirmação igualmente abstrata, de que não se pode ir além da limitação, ou o apontar para o infinito em geral [basta] contra a afirmação, de que não se pode ir além do finito.¹⁵⁶

Para Hegel, existem ultrapassamentos da limitação que não implicam uma libertação verdadeiramente concretizada da mesma. Um exemplo disso é o dever-ser, que se caracteriza como um processo incompleto de ultrapassamento da limitação. Mas a afirmação da impossibilidade de ir além da limitação e do finito é contrariada pelo próprio gesto de apontar para além da limitação e para o infinito. A passagem a seguir praticamente conclui a nota sobre o dever-ser; nela, a relação do dever-ser com a moralidade se torna mais estreita, embora nossa impressão é que o pano de fundo dessa relação seria o progresso ao infinito.

Por outro lado, o *dever-ser* é o ir-além da limitação, mas apenas um *ir-além finito*. Por conseguinte, ele tem seu lugar e seu valor no campo da finitude, onde ele mantém fixo o ser-em-si em oposição ao limitado e o afirma como a regra e o essencial em oposição ao nulo. O dever é um *dever-ser* voltado contra a vontade particular, os desejos egoístas e o interesse arbitrário; para a vontade, na medida em que ela, em sua mobilidade, pode se

154 *Ibidem*.

155 *Ibidem, ib.*, p. 204.

156 *Ibidem*.

isolar do verdadeiro, este é apresentado como um dever-ser.¹⁵⁷

Conforme a citação acima, Hegel considera o dever-ser como um tipo de ultrapassamento da limitação que possui um aspecto finito. Assim, seu lugar e valor no domínio da finitude é assegurado, de maneira que, nesse domínio, o finito cristaliza o ser-em-si numa oposição para com o limitado e, conseqüentemente, é afirmado na condição de regra e aquilo que é essencial perante o que é nulo. Com a caracterização do *dever* [*Pflicht*] como um *dever-ser* [*Sollen*] a ponte entre Filosofia do direito e Lógica se evidencia. Na condição de dever-ser, o dever se acha numa oposição para com a particularidade da vontade, que consiste nos desejos e interesses pessoais. Devido ao seu dinamismo, é possível que vontade se isole do verdadeiro; por causa disso, ele se apresenta para a vontade na forma de um dever-ser.

Na visão de Hegel, existem alguns que costumam colocar a moral numa posição muito elevada. De acordo com eles, como o dever-ser não é reconhecido como último e verdadeiro, é preciso acabar com a moralidade. Também há o caso dos chamados “raciocinadores” [*Räsonneurs*], que se satisfazem sempre na prática de contrapor a tudo que existe um dever-ser e, desse modo, um “saber-melhor”. Ao que parece, está em questão aqui as idealizações perante a realidade em expressões, tais como “o mundo é de tal forma, mas *deveria* ser de outro modo”. Supõe-se, então, um saber acerca da maneira mais adequada da constituição do mundo e a exigência de que ela se realize. Mas, segundo Hegel, essas pessoas não conseguem enxergar que o dever-ser encontra-se perfeitamente reconhecido “*para a finitude de seu círculo*”.¹⁵⁸ Além disso, o filósofo esclarece que a racionalidade e a lei não se encontram na triste situação de se limitarem a ser apenas um dever-ser e que o dever-ser não tem de ser considerado como perene nem a finitude como absoluta. Por fim, acerca de Kant e Fichte, Hegel escreve o seguinte: “*A filosofia kantiana e fichtiana indicam como o ponto mais elevado da resolução das contradições da razão o dever-ser, o que, antes, é apenas o ponto de vista do persistir na finitude e, com isso, na contradição*”.¹⁵⁹ Em razão de sua limitação ao finito, o que as filosofias de Kant e Fichte apresentam como solução para as contradições da razão se revela, na verdade como a continuidade da mesma. Desse modo, podemos entrever que, tal resolução só pode advir com a superação do ponto de vista do dever-ser e da finitude, com a passagem para a infinitude.

No tema da passagem do finito para o infinito, Hegel escreve:

157 *Ibidem, ib.*, p. 205.

158 *Ibidem, ib.*, p. 206.

159 *Ibidem.*

Para si, o dever-ser contém a limitação e a limitação, o dever-ser. Sua mútua relação é o próprio finito, que contém ambos em seu ser-em-si. Esses momentos de sua determinação se contrapõem qualitativamente; a limitação é determinada como o negativo do dever-ser e o dever-ser, de igual modo, como o negativo da limitação. Assim, o finito é sua contradição em si; [caso] ele se supere, perece.¹⁶⁰

De acordo com a exposição hegeliana, dever-ser e limitação se contêm mutuamente e o finito é o que caracteriza a mútua relação dos mesmos. O finito contém o dever-ser e a limitação no interior de seu ser-em-si; ambos constituem momentos da determinação do finito e se acham numa contraposição qualitativa, sendo, desse modo, um o negativo do outro. Desta maneira, o finito se revela como sua própria contradição e sua superação implicaria seu perecimento.

Hegel ressalta que o *negativo*, de um modo geral, diz respeito à própria determinação do finito, já que ele se caracteriza como o “*negativo do negativo*”. No entanto, no processo dessa negatividade, em vez de o finito perecer, na verdade, ele se tornou um outro finito que, por sua vez, em seu perecer passa para um outro finito e assim por diante *ad infinitum*. Mas, para Hegel, quando observamos de modo mais atento o que resultou para nós até aqui, então percebemos que o finito chegou até seu ser-em-si por intermédio dessa sua negação, que é seu perecer e, por conseguinte, entrou em conformidade consigo. Ainda segundo o filósofo, o dever-ser, à medida que vai para além da limitação, ultrapassa a si mesmo. Contudo, o que constitui o outro do dever-ser, também denominado “o além dele”, é apenas a limitação. Hegel prossegue:

Mas a limitação se mostra imediatamente além de si mesma para seu outro, que é o dever-ser; mas este é a mesma cisão do ser-em-si e do ser-aí que a limitação; é a mesma coisa; por conseguinte, além de si ele, igualmente, apenas entra em conformidade consigo. Essa *identidade consigo*, a negação da negação, é ser afirmativo e, assim, o outro do finito, como o que deve ter a primeira negação por sua determinação; – aquele outro é o *infinito*.¹⁶¹

O dever-ser é o outro da limitação, que se mostra para ele em sua imediatez. No dever-ser, temos a cisão do ser-em-si e do ser-aí, tal como é o caso na limitação. Ao ir para além de si, ele alcança um estado, no qual se acha conforme a si mesmo. O afirmativo é o que caracteriza essa identidade do dever-ser com si mesmo, a negação duplicada, determinada, que supera a negação abstrata, de modo que, enquanto outro do finito, esse afirmativo se revela como o *infinito*.

A fim de finalizarmos a abordagem da relação do capítulo da moralidade na Filosofia do direito com a Lógica, vamos ler o parágrafo 109 dos *Grundlinien* e um texto de Denis Rosenfield, intitulado “O 'limite' [Grenze] e a 'limitação' [Schranke] ou como o 'sujeito' constrói o mundo a

160 *Ibidem, ib.*, p. 207.

161 *Ibidem*, pp. 207-8.

partir de si”.¹⁶²

De acordo com Hegel, o formal contém inicialmente a oposição entre subjetividade e objetividade, conforme sua determinação universal. A atividade que se relaciona com essa oposição possui os momentos da identidade no conceito entre *existência* [*Dasein*] e *determinidade*, e a vontade, na condição de subjetiva, tomada como o próprio conceito. A atividade em questão consiste na diferenciação de subjetividade e objetividade e, mais precisamente, *para si*. Pelo que lemos aqui, é possível entrever o caráter reflexivo da vontade subjetiva em oposição à objetividade. A segunda parte constitutiva da atividade diz respeito à identificação da subjetividade e da objetividade. Na sequência, Hegel escreve:

A determinidade é, na vontade que se determina α) inicialmente como posta *nela* através dela mesma; - sua particularização nela mesma, um *conteúdo*, que ela se dá. Isto é a *primeira* negação e seu limite formal consiste em ser apenas algo *posto*, subjetivo. Como a *reflexão infinita* em si, esse limite é *para ela mesma* e ela é β) o querer superar essa limitação – a *atividade* de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, para uma *existência imediata*. γ) A *identidade* simples da vontade consigo nessa oposição é o *conteúdo* que permanece idêntico em ambas e indiferente perante essa diferença da forma, o *fim*.¹⁶³

A vontade dotada da capacidade de autodeterminação insere a determinidade dentro de si mesma e essa determinidade diz respeito a uma particularização na própria vontade, um conteúdo, atribuído por ela mesma a si. Esta primeira negação possui um limite formal que pode ser compreendido como o “ser posto”, subjetivo. Trata-se da concepção de um determinado fim no interior da vontade, mas que ainda não foi realizado na prática. Neste primeiro momento, a vontade quer algo, o possui como sua meta, mas ainda não o concretizou no mundo objetivo. Desse modo, a vontade é compreendida como reflexão infinita em si e o limite diz respeito a ela mesma; por conseguinte, a vontade se evidencia como aquela que quer ultrapassar sua limitação. Esse processo de ultrapassamento consiste na transposição do conteúdo para a objetividade, de modo que ele deixa de ser algo simplesmente subjetivo, pensado e pretendido na interioridade do sujeito, para adquirir uma realidade na existência exterior. Na oposição entre subjetividade e objetividade, a vontade possui uma identidade consigo, que diz respeito ao conteúdo que, em tal oposição, não deixa de ser igual para consigo mesmo, permanecendo, então, na indiferença para com a diferença formal do subjetivo e do objetivo. Trata-se, no final das contas, do fim que a vontade não apenas concebe e quer, de modo que ele fique preso na subjetividade, mas que a vontade realiza com sua atividade.

¹⁶² ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1995, pp. 110-2.

¹⁶³ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 5, pp. 207-8, §109.

Segundo Denis Rosenfield, “*A atividade da vontade moral consiste em 'pôr' uma finitude na qual ela possa reconhecer as determinações da subjetividade*”.¹⁶⁴ O comentarista retoma a passagem da *Ciência da Lógica*, onde Hegel aborda o início da finitude, bem como de sua superação, que reside no dever-ser. Em vez de ser algo empírico, o finito resulta de um movimento, pelo qual a alteridade se acha posta no interior dele mesmo. Ao contrário, no que é simplesmente finito, as determinações da vontade não são postas. Em decorrência do conceito de finitude, o finito tem a potencialidade para vir a ser infinito, que é o seu outro. Segundo Rosenfield, na determinação do “ser-aí” [*Dasein*], podemos perceber o local onde ocorre o desdobramento da relação que se estabelece entre a finitude e o ato de sua superação.

O próximo momento do texto de Rosenfield, consiste em destacar a diferença entre limite (*Grenze*) e limitação (*Schranke*):

O não-ser da vontade é o limite (*Grenze*), simples negação diante da qual o “sujeito”, se ele se acomoda ao seu ser imediato (logo, da não-liberdade), poderia determinar-se (o “sujeito” cessaria de ser “sujeito”). É importante reter esta distinção, pois ela esclarece a argumentação hegeliana no que diz respeito à posição do “ser-aí” da vontade moral. Com efeito, o “limite” (*Grenze*) situa-se do lado do ser que, “posto” como ser-para-outro, permanece ainda prisioneiro de uma imediação que lhe é exterior, enquanto a “limitação” (*Schranke*) indica o movimento da essência que aparece nela graças ao ato de “transgredir” o limite. Em outras palavras, o “limite” é o finito ainda não “posto” no seu conceito, enquanto a “limitação” inaugura o conceito de finitude, isto é, este conceito que “põe” em si o processo de sua infinitude.¹⁶⁵

Para Rosenfield, o que constitui a negação do ser da vontade é o limite. O sujeito teria a possibilidade de se autodeterminar, adotando uma postura cômoda em relação à imediaticidade de seu ser. Entretanto, como essa situação diz respeito à negação da liberdade, o sujeito pagaria o preço de perder a sua condição de sujeito, pois tal condição implica o movimento da vontade subjetiva rumo à realização concreta da liberdade, o que requer que a vontade saia da sua imediaticidade, se coloque na oposição para com a vontade universal e a objetividade exterior e, por fim, alcance a identidade verdadeira no plano da vida ética.

Rosenfield, então, se concentra na distinção entre *limite* [*Grenze*] e *limitação* [*Schranke*], com o propósito de elucidar a argumentação de Hegel acerca da posição da existência da vontade moral. No “limite”, o ser se acha enclausurado numa imediação externa a ele e posto na condição de ser-para-outro. Na “limitação”, presenciamos o movimento que, devido ao ato de superação do limite, aparece nela. De modo mais preciso, Rosenfield esclarece que o limite diz respeito ao finito, na medida em que ele ainda não se encontra inserido em seu conceito; por outro lado, o conceito de

164 ROSENFELD, D. L., *op. cit.*, p. 110.

165 *Idem, ib.*, p. 111.

finitude tem seu marco inicial na “limitação”, que estabelece em si mesma o processo de passagem para sua infinitude.

Dessa maneira, a vontade busca reconhecer a si mesma naquilo que ela produziu no mundo e, por isso, está vedada a possibilidade de pensar o finito e o infinito nos termos de uma relação de exclusão, pois, nesse caso, a vontade estaria limitada a escolher entre duas opções propostas e estaria sujeita às “*limitações de uma situação dada*”.¹⁶⁶ Para Rosenfield, está em questão a maneira pela qual o limite pertencente a uma situação vem a ser interior ao movimento, pelo qual ele é posto. Segundo o comentarista, “*O não-ser de sua exterioridade consiste, assim, no ser-outro de sua interioridade*”.¹⁶⁷ Por conseguinte, o processo que determina o limite tem sua expressão na limitação. É por meio da determinação da ação moral que a vontade transpõe seus limites, inclusive eliminando-os em alguns casos e, desse modo, tendo a própria mediação suprimida.

Assim, segundo Rosenfield, a chamada “*lógica do fato moral*” se configura como uma lógica da infinitude, cuja efetivação ocorre por intermédio do movimento da finitude. Embora possa ocorrer o afastamento da infinitude para com a finitude, que não é valorizada por ela, Rosenfield insiste na tese de que na relação entre infinitude e finitude está indicada a tentativa do sujeito de “*se pôr como uma totalidade acabada no elemento da objetividade*”.¹⁶⁸

O passo conclusivo da nossa abordagem do texto de Rosenfield consiste em considerar a articulação entre finito, infinito, limite e dever-ser, tal como o autor expõe nesta passagem:

O “dever-ser” revela o fim (*Zweck*) de uma ação particular que aspira a se tornar uma universalidade verdadeira realizando-se praticamente. Nesse sentido, o dever-ser ainda não é o que ele deve ser, permanecendo encerrado no movimento de uma interioridade cuja oposição com a exterioridade não foi mediada. O infinito manifesta, então, que ele é também limitado por essa oposição. Entretanto, percorrendo o percurso que “põe” o limite como uma determinação da limitação e tomando consciência de que o finito e o infinito engendram-se reciprocamente, a vontade compreende agora que é o seu próprio *poder de mediação*, podendo, doravante, determinar-se livremente e acreditando poder construir o mundo à sua vontade. Ver-se-á que esta ilusão terá consequências graves, pois a descoberta de si, esta espécie de gozo interior da liberdade, não é idêntica ao conceito da vontade. A vontade moral viverá a experiência à medida que deverá reconhecer nos produtos de sua própria ação o que não estava contido no seu fim (*Zweck*) interior. Aprenderá por experiência que não pode desconhecer a imediação de um mundo “posto” pela história, mundo este que se “repõe” também graças à atividade moral. Tomado por seu poder de autodeterminação, o “sujeito” afastar-se-á da possibilidade de coincidir consigo, submetendo-se às desventuras de uma particularidade que, não reconhecendo os direitos da objetividade, se vê exposta a toda sorte de contingências.¹⁶⁹

166 *Ibidem*.

167 *Ibidem*.

168 *Ibidem, ib.*, p. 112.

169 *Ibidem*.

O fim de uma ação particular, que tem como anseio se estabelecer como uma verdadeira universalidade e, assim, alcançar uma realização no aspecto prático, se mostra no dever-ser. Por causa disso, o dever-ser se mantém aprisionado dentro do movimento da interioridade que está numa oposição imediata com a exterioridade e, portanto, ainda não se acha na forma que deve ser. Por sua vez, o infinito se revela como limitado em razão dessa oposição. Mas, conforme lemos acima, a vontade faz o percurso, pelo qual o limite é posto na condição de uma determinação pertinente à limitação e chega à consciência da geração recíproca do finito e do infinito, de modo que, agora, ela tem a compreensão de si mesma como sendo seu poder de mediação, capaz de livre autodeterminação, bem como de construir o mundo ao seu agrado. Porém, há pedras no caminho da vontade e sua ilusão virá abaixo como um castelo de cartas. Apesar da descoberta, por parte da vontade, do para-si, de sua interioridade, a identidade entre esse lado interior e o conceito da vontade ainda não está instaurada. Por conseguinte, a vontade moral passará pela experiência de presenciar a ausência de conformidade entre seu fim interior e o que foi produzido por sua ação. Em razão de sua experiência, passará a saber que precisa levar em conta um mundo que se encontra posto pela “história” e que, de início, possui um caráter imediato. No entanto, esse mundo que, num primeiro momento, aparece na sua imediaticidade, pode ser “reposto” e, desta vez, mediado pela própria atividade moral. Quanto ao sujeito moral, ao ser possuído por seu poder de autodeterminação, a possibilidade de vir a ser coincidente consigo ficará cada vez mais distante; o sujeito estará entregue às desventuras de uma particularidade que se recusa a reconhecer os direitos da objetividade e, por consequência disto, se expõe às contingências de um modo geral.

2.5. O conteúdo da vontade subjetiva e a ação

O bloco dos parágrafos 110-112 diz respeito às determinações do conteúdo da vontade subjetiva ou moral. De acordo com Hegel: “*a) O conteúdo é determinado para mim como o meu, de modo que ele contenha minha subjetividade para mim em sua identidade, não apenas como meu fim interior, mas na medida em que recebeu a objetividade exterior*”.¹⁷⁰ Conforme o parágrafo 110, o conteúdo recebe, em primeiro lugar e para o sujeito moral, a determinação do “meu”. Duas coisas merecem ser destacadas: primeiro, a objetividade que o fim adquire no mundo; segundo, tanto no plano da interioridade, quanto na exterioridade, o fim tem de conservar em si a subjetividade do sujeito.

No adendo ao parágrafo 110, Hegel esclarece que há uma determinação que é própria do conteúdo da vontade moral. Segundo essa determinação, o conteúdo, ao alcançar a forma da

¹⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 208, §110.

objetividade, precisa conservar em si a subjetividade. Nesse contexto, a validade do ato é condicionada pelo fato de ele ser resultado de minha determinação interior, ou seja, meu propósito, minha intenção. Aquilo que está na exterioridade só é reconhecido pelo sujeito moral como o que lhe pertence, na medida em que esteve em sua vontade subjetiva e o sujeito exige que ele presencie na exterioridade sua própria consciência subjetiva.¹⁷¹

No parágrafo seguinte, Hegel prossegue com a determinação do conteúdo da vontade subjetiva ou moral:

b) O conteúdo, se ele contém algo particular (seja tomado de onde se quiser), tem, como conteúdo da vontade *refletida em si* em sua determinidade e, com isso, universal e idêntica consigo, α) a determinação nele mesmo de ser conforme a vontade essente *em si* ou ter a *objetividade do conceito*; mas β) uma vez que a vontade subjetiva, enquanto para si essente, ao mesmo tempo ainda é formal, isto é *apenas* exigência e ela também contém a possibilidade de não ser conforme o conceito.¹⁷²

Enquanto particular e próprio da vontade que reflete em si, o conteúdo possui a determinação, segundo a qual ele tem de entrar em acordo com a vontade universal, isto é, adquirir a objetividade do conceito. Mas essa conformidade do conteúdo com a vontade essente em si não passa de uma exigência, em razão do caráter ainda formal da vontade subjetiva. Desta maneira, está em aberto a possibilidade de que a vontade subjetiva não entre em conformidade com o conceito.

O terceiro elemento da determinação do conteúdo da vontade moral concerne à superação da subjetividade, em sua condição singular:

c) Uma vez que eu *conservo* minha subjetividade na realização de meus fins (§110), nisso, enquanto na objetivação dos mesmos, eu supero essa subjetividade *ao mesmo tempo* como *imediata* e, com isso, como esta minha singular. Mas a subjetividade exterior, assim idêntica comigo, é a *vontade* dos outros (§73). – O solo da *existência* da vontade é, agora, a *subjetividade* (§106) e a vontade dos outros é para mim, ao mesmo tempo, outra existência, que eu dou para meu fim. – Por conseguinte, a realização de meu fim tem em si essa identidade de minha vontade e da vontade dos outros, – ela tem uma relação *positiva* com a vontade dos outros.¹⁷³

De acordo com a passagem acima destacada, a subjetividade não é simplesmente conservada enquanto tal na realização dos fins do sujeito. Antes, ela é superada em sua imediaticidade e como singularidade que pertence ao indivíduo. Por outro lado, há uma subjetividade exterior, que possui uma relação de identidade com o sujeito, a saber, a vontade alheia. Como foi exposto no parágrafo

171 Cf. *Idem, ib.*, p. 209, adendo ao §110.

172 *Ibidem, ib.*, p. 209, §111.

173 *Ibidem, ib.*, pp. 209-10, §112.

106, a subjetividade constitui o solo, no qual a vontade tem sua existência. Para mim, a vontade dos outros se mostra como uma existência que é outra, atribuída por mim ao meu fim. O resultado é a identidade entre minha vontade e a vontade dos outros como algo implícito na realização de meu fim. Trata-se, em outras palavras, de uma relação com a vontade alheia, que deixa de ser negativa – tal como era o caso no direito abstrato – para assumir uma forma *positiva*. Saímos, assim, do plano da interpessoalidade para o da *intersubjetividade*.

Hegel, então, passa para a abordagem dos três sentidos que a *objetividade* do fim abriga no interior de si mesma: em primeiro lugar, está em causa a existência *exterior* imediata, ou seja, o fim só pode se tornar objetivo se romper o invólucro da subjetividade e vir para o plano da exterioridade do mundo; em segundo lugar vem a conformidade ao conceito; é a realização do mesmo que está em questão na moralidade subjetiva; por fim, o terceiro sentido diz respeito à subjetividade universal. De acordo com Hegel, para a *subjetividade* que se conserva na *objetividade* que pertence ao fim realizado, deve-se considerar, igualmente, três sentidos: primeiramente, o fim objetivo tem de ser tido como o *meu*, de tal maneira que eu seja conservado nele enquanto este sujeito; além disso, tal como ocorre com a objetividade, a subjetividade precisa ser conforme o conceito e dotada de um caráter universal. De acordo com Hegel, a *finitude* da esfera moral consiste em que essas determinações, que nessa esfera são diferentes uma da outra, são reunidas unicamente até o ponto em que entram em contradição. Assim, o desenvolvimento do ponto de vista moral é equivalente ao desenvolvimento dessas contradições, inclusive de suas soluções que, na verdade, no âmbito da moralidade, não vão além de um aspecto relativo.¹⁷⁴

No adendo ao parágrafo 112, Hegel explora a comparação com o direito abstrato. Como neste só havia proibições, a ação estritamente legal se caracterizava como uma determinação de caráter exclusivamente negativo em relação à vontade dos outros. Mas, como já ressaltamos, no domínio da moralidade, se estabelece uma relação *positiva* com a vontade alheia e isto significa dizer que a vontade subjetiva possui, no que ela realiza, a vontade essente em si como aquilo que é interior. Para Hegel, há, neste contexto, uma produção ou transformação da existência [*Dasein*], sendo que esta possui uma relação com a vontade dos outros. Segundo o filósofo:

O conceito da moralidade é a relação interior da vontade com si mesma. Mas aqui não é apenas *uma* vontade, mas sim a objetivação tem, ao mesmo tempo, a determinação em si, de que a vontade singular se supera na mesma e, com isso, uma vez que cai a determinação da unilateralidade, são postas duas vontades e uma relação positiva das mesmas uma com a outra. No direito não importa se a vontade dos outros quer algo em relação à minha vontade, que se dá existência na propriedade. Em contrapartida, no [plano] moral, trata-se também do bem-estar dos outros, e só aqui essa relação positiva pode entrar

174 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 210, §112.

em cena.¹⁷⁵

Conforme a explicação de Hegel, no conceito da moralidade está em questão a relação que a vontade possui consigo no interior de si mesma. Porém, a singularidade abstrata da vontade, que se mostra na condição de ser *esta* subjetividade individual, passa por um processo de superação no dinamismo da objetivação do fim da vontade subjetiva. Com a queda da determinação da unilateralidade, são instituídas duas vontades que travam uma relação entre si de caráter positivo. O querer da vontade alheia com relação à minha vontade não tem a menor relevância no âmbito do direito abstrato, uma vez que a existência da minha vontade reside numa propriedade e a única relação que existe entre a minha vontade e a dos outros consiste em leis e contratos que expressam proibições, de modo que tal relação se reduz a um aspecto puramente negativo. No domínio da moralidade, a história muda e o bem-estar dos outros ganha importância. Segundo Hegel, a relação positiva da vontade com a vontade dos outros só pode se instituir no âmbito moral; aqui se acha o terreno onde a subjetividade é cultivada, não como isolada, mas sim como um tecido de relações entre sujeitos livres, racionais, dotados de autonomia.

O passo seguinte na argumentação hegeliana concerne à exposição do conceito de ação:

A exteriorização da vontade enquanto *subjetiva* ou *moral* é *ação*. A ação contém as determinações indicadas α) de ser sabida por mim em sua exterioridade como a minha, β) de ser a relação essencial com o conceito como um dever-ser e γ) de ser a relação essencial com a vontade dos outros.¹⁷⁶

Segundo Hegel, a ação consiste na exteriorização da vontade, na medida em que ela é subjetiva ou moral. As determinações da ação são caracterizadas da maneira que segue: em primeiro lugar, tenho de saber que a ação exteriorizada me pertence; em segundo lugar, é necessário que essa ação constitua uma relação essencial com o conceito, na condição de um *Sollen* e, por fim, que ela se caracterize como a relação essencial com a vontade dos outros sujeitos. Conforme Hegel, a *ação* [*Handlung*] diz respeito à única forma de exteriorização da vontade *moral*. É certo que, no campo do direito abstrato, a vontade atribui a si uma existência, mas esta reside numa coisa imediata, sendo, por isso, ela mesma imediata e, inicialmente, carente de uma relação expressa com o conceito, além de não possuir uma relação positiva com a vontade dos outros. No direito formal, a prescrição legal tem de ser compreendida, segundo sua determinação fundamental, apenas como proibição.

Com o contrato e a negação do direito, tem início o surgimento de uma relação dos mesmos

¹⁷⁵ *Ibidem, ib.*, p. 211, adendo ao §112.

¹⁷⁶ *Ibidem, ib.*, p. 211, §113.

com a vontade dos outros. No entanto, o acordo firmado no contrato se revela fundamentado no arbítrio e a relação essencial com a vontade dos outros se mostra como negativa, na medida em que está inserida no plano da legalidade. Trata-se, em outros termos, de conservar minha propriedade e deixar a dos outros para eles, sem violá-las. Para Hegel, no domínio moral, o aspecto do crime entra em consideração, na medida em que ele tem sua origem na *vontade subjetiva* e existe nela.

Por fim, o filósofo conclui o parágrafo, apontando para a diferenciação entre ação legal e ação moral:

A *ação* legal (*actio*), enquanto não me é imputável segundo o seu conteúdo, que é determinado por prescrições, contém apenas alguns momentos da ação moral verdadeira, e na verdade, *de modo exterior*; por conseguinte, ser ação moral verdadeira é um lado diferente dela como [ação] legal.¹⁷⁷

Conforme lemos na passagem supracitada, o conteúdo da ação legal não pode ser imputado ao agente, pois este o recebe por intermédio das prescrições. Sendo assim, o conteúdo não tem a ver com as determinações que são internas e próprias da vontade subjetiva, mas vem de fora, do código jurídico. Em vista disso, a ação legal possui somente alguns momentos que constituem a ação moral, de uma maneira externa a ela mesma e, por conseguinte, fica explicitada aqui a diferença entre ação moral verdadeira e ação que é simplesmente legal.

Adrian Peperzak comenta os parágrafos 108 a 113 da Filosofia do direito num só bloco, ao propor a “*análise formal da ação moral*”.¹⁷⁸ Após a definição do conceito de vontade moral nos parágrafos 105 e 106 e postergar a análise do direito da vontade moral para os parágrafos 114 em diante, Hegel inicia a análise do conceito da vontade moral, passando por duas etapas: uma diz respeito à forma (§§108-109) e outra concerne ao conteúdo (§§110-113).

Peperzak, então, escreve o que segue:

A liberdade (isto é, a ideia da autodeterminação livre) requer a vontade subjetiva de indivíduos para ser realizada. A subjetividade não é simplesmente um dos aspectos ou elementos formais da liberdade; antes, ela *é* sua forma. Mas, na medida em que a vontade subjetiva não gera um conteúdo para si, ela é *apenas* formal e, conseqüentemente, abstrata, limitada, finita. Como tal ela é apanhada numa relação normativa que não pode ser superada, a menos que seu formalismo receba um conteúdo racional de outra parte. Em sua formalidade, a vontade moral é a aparência (*Erscheinung*) de uma essência que ainda não foi deduzida (§108).¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ibidem, ib.*, p. 212, §113.

¹⁷⁸ Cf. PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 332.

¹⁷⁹ *Idem, ib.*, pp. 332-3.

Segundo a passagem acima, a liberdade só pode ser realizada pela mediação da vontade subjetiva dos indivíduos. Além disso, a subjetividade é o que constitui a própria forma da liberdade, como se pode constatar a partir do parágrafo 108, onde Hegel afirma a subjetividade como o *formal* [*das Formelle*] da vontade. Porém, no plano da moralidade, a vontade subjetiva ainda não tem condições de produzir seu próprio conteúdo. Por causa disso, ela ainda é uma vontade abstrata, dotada de um aspecto limitado, finito e exclusivamente formal. A vontade subjetiva, então, se acha numa relação normativa, cujo único meio de superação consiste em que ao formalismo da vontade seja atribuído um conteúdo racional, vindo de um outro lugar. A vontade moral, na medida em que se mostra como formal, constitui a aparência de uma essência, cuja dedução ainda não se concretizou. Neste contexto, Peperzak abre uma nota e faz uma relação entre o formalismo kantiano e a moralidade hegeliana. Segundo o comentarista, o formalismo moral de Kant é incorporado por Hegel em sua teoria da eticidade com o nome “moralidade”. A moralidade tem de ser obrigatoriamente “vazia”, na medida em que constitui parte integrante da vida ética. Essa moralidade, com seu aspecto “vazio” só é superada com a transição para a vida ética, de onde a moralidade recebe um conteúdo.¹⁸⁰ Essa observação é fundamental para a problemática do nosso trabalho, pois se por um lado temos em mente tratar da *crítica* de Hegel ao formalismo moral, no sentido de apontar suas insuficiências, contradições e aporias, no que concerne à determinação dos deveres concretos, por outro lado é preciso ter em mente a proximidade entre a moralidade hegeliana e a moralidade kantiana, ambas dotadas de um caráter formal e possuindo como conceito central a *autonomia da vontade*.

No âmbito moral, a vontade subjetiva é considerada como uma relação de oposição entre sua própria subjetividade e a objetividade da vontade universal e do mundo. Assim, a vontade subjetiva se constitui como uma tensão e uma atividade que se volta para a superação dessa oposição. O objetivo da vontade subjetiva é a realização de seu conceito, no qual a oposição se acha, em princípio (ou seja, de modo abstrato), reconciliada. Agora, essa reconciliação precisa ultrapassar o plano do conceito e se concretizar na realidade. Essa atividade de superação da oposição é composta por três momentos:

(a) A vontade subjetiva determina a si mesma ao se diferenciar em propósitos e desejos particulares. Assim, ela se provê com conteúdos possíveis, mas nenhum destes pode reivindicar um direito a realização; a autoparticularização subjetiva é inteiramente contingente.

(b) Uma vez que a subjetividade é uma reflexão infinita em si, ela se quer como realizada numa realidade objetiva. Para tornar isto possível, ela deve escolher uma das muitas possibilidades de sua autodiferenciação.

180 *Ibidem, ib.*, p. 332, nota 40.

(c) A vontade subjetiva escolhe e realiza um conteúdo particular como o fim (*Zweck*) de seu querer efetivo. Assim, a oposição entre subjetividade e objetividade é superada, na medida em que o conteúdo objetivamente realizado é idêntico com o conteúdo internamente representado da escolha do sujeito.¹⁸¹

Em primeiro lugar, a autodeterminação da vontade subjetiva consiste em sua autodiferenciação, na medida em que ela constitui para si propósitos e desejos, no nível da particularidade. Desta maneira, a vontade subjetiva providencia para si conteúdos possíveis, embora nenhum deles tenha prioridade para ser realizado. Consequentemente, a autoparticularização subjetiva se revela em sua completa contingência. Na sequência, destaca-se o caráter reflexivo da subjetividade dentro de si e a sua vontade de alcançar sua realização no domínio da objetividade. Mas, a fim de alcançar essa realização objetiva, a subjetividade precisa escolher, em meio às possibilidades de sua autodiferenciação, aquela a ser realizada. Sendo assim, um conteúdo particular é escolhido e realizado pela vontade subjetiva como seu fim e, por conseguinte, em razão da identidade entre o conteúdo realizado na objetividade e o conteúdo representado na interioridade do sujeito, concretiza-se a superação da oposição entre a subjetividade e a objetividade.

Segundo Peperzak, Hegel acompanha a transição da forma rumo ao conteúdo do “processo” de realização do sujeito e se concentra na relação do sujeito com o conteúdo. De acordo com Peperzak, Hegel deduz, nos parágrafos 108-109, o conceito da ação. Porém, fica a questão da razão, pela qual Hegel faz a dedução do conceito da ação no âmbito da teoria da moralidade, na filosofia do direito. Isso não seria mais adequado no plano de uma antropologia filosófica? Conforme o comentarista, ao analisar o conceito de ação no início da moralidade, Hegel segue uma tradição que remonta à Aristóteles, que em sua obra *Ética a Nicômaco* discorreu longamente sobre o conceito de ação. Hegel, assim como vários outros filósofos, aborda a ação no início de sua filosofia prática que, na interpretação de Peperzak, não se reduz ao capítulo da moralidade, mas também é constituída pelo espírito prático subjetivo, tal como se encontra, por exemplo, na introdução dos *Grundlinien* (§§4-28). Ao comparar a análise que Hegel faz na filosofia do espírito subjetivo, Peperzak percebe a explicitação, nos parágrafos 108-113 do que estava contido nela. Deve-se ter em mente aqui que a moralidade é considerada num sentido que antecede a diferenciação entre boas e más ações e que, apesar de ser imprescindível para uma teoria jurídica que envolva conceitos, como imputabilidade, culpa, desculpa e etc, ultrapassa os estreitos limites de um contexto jurídico.

Por conseguinte, o resultado da análise formal da ação desemboca na conclusão de que, com a ação, uma vontade subjetiva se expressa, por meio de sua realização no mundo. Como vimos, nesse processo de autorrealização, a vontade conhece e quer sua expressão como aquilo que é o

181 *Ibidem, ib.*, p. 333.

“seu”, possui uma relação com o dever-ser, que lhe é imposta pelo seu próprio conceito de vontade livre, e, finalmente, se relaciona essencialmente com a vontade dos outros. A definição encontrada no parágrafo 113 é justificada nos parágrafos 108-109, onde Hegel se concentra na abordagem da estrutura sujeito-objeto da forma, bem como nos parágrafos 110-112, que tratam dos aspectos do conteúdo.

Ainda segundo Peperzak, o resultado do parágrafo 109 diz respeito à consciência que o sujeito possui da identidade de seu fim que ele escolheu no interior de si mesmo e da objetividade externa que ele mesmo produziu. O sentido no qual a objetividade externa e a atividade que se externaliza são considerados como o “meu” difere, mas é paralelo ao sentido do “meu” concernente à propriedade. No domínio da moralidade, eu reconheço e posso reivindicar minha própria ação como aquilo que expressa minha subjetividade. No parágrafo 111, temos a reformulação do aspecto que fora formulado no parágrafo 108, agora relacionado com o conteúdo. Neste sentido, a condição indispensável para a ação de uma vontade singular é que ela escolha um conteúdo particular, a ser realizado por sua ação. No entanto, não faz parte desse momento da análise da ação discernir o conteúdo a ser escolhido pela vontade. Por outro lado, há uma identidade entre a vontade subjetiva e a vontade universal, na medida em que está em questão o conceito abstrato da vontade subjetiva. Em relação ao dever-ser e à realização do conceito da vontade, Peperzak escreve o que segue:

Portanto, o que quer que ele [o sujeito] escolha fazer, ele é limitado por sua própria universalidade ao *Sollen* que é inerente à diferença entre universalidade e particularidade. Em princípio, a ação do sujeito realiza o próprio conceito do sujeito, incluindo sua universalidade racional ou racionalidade universal. No entanto, se o sujeito escolhe um conteúdo particular que é irracional, ele realiza uma caricatura ou perversão do conceito que ele é. Então, a vontade universal junto com seu *Sollen* é traída e pervertida.¹⁸²

Para Hegel, independentemente da sua escolha, o sujeito tem no dever-ser o limite que lhe é proporcionado por sua universalidade. Esse dever-ser está implícito na diferença da universalidade e da particularidade. Pela ação do sujeito, seu conceito, em tese, alcança a realização, até mesmo no plano de sua universalidade racional. Mas existe a possibilidade de que o sujeito opte por um conteúdo particular irracional, em razão do qual a realização do conceito da vontade ocorre de uma maneira caricata e pervertida.

O terceiro aspecto trata da questão da intersubjetividade. Ocorre que a relação com outros sujeitos está implícita na existência do sujeito. Como Peperzak escreve: “*Ação é interação*”.¹⁸³

¹⁸² *Ibidem, ib.*, p. 335.

¹⁸³ *Ibidem, ib.*, p. 336.

Dentro da temática da intersubjetividade, Peperzak também discorre sobre a diferença da relação entre pessoas, que é a típica do direito abstrato, e a relação intersubjetiva, própria da ação. Para Peperzak, o caráter abstrato do direito tem sua expressão em ordens *negativas*, a saber, em proibições e permissões; por sua vez, no domínio moral, a ação produz relações *positivas* entre os sujeitos que agem. Enquanto a propriedade tem um aspecto abstrato, separando o que é de um e de outro, os fins do agente moral possuem um aspecto unificador. Conforme o comentarista: “*Fins realizados modificam o mundo em que vivemos com os outros; não apenas os outros são afetados por minhas ações, suas ações e fins afetam minhas ações e o mundo que, sendo comum a muitos sujeitos, não é meu campo exclusivo*”.¹⁸⁴ É por intermédio da realização de nossos fins que transformamos o nosso mundo; assim como os outros são afetados pelas ações que pratico, minhas ações e o próprio mundo são afetadas por suas ações e fins. O mundo é partilhado como algo comum aos sujeitos, não sendo exclusividade de ninguém.

Na interpretação de Peperzak, Hegel faz com que a estrutura interpessoal chegue a um nível mais elevado do que no direito abstrato, na medida em que ele “deduz”, no parágrafo 112, relações positivas intersubjetivas. O comentarista ressalta a importância da intersubjetividade, tanto contratual quanto moral, nos diferentes níveis da eticidade, tais como a família, a sociedade civil e a política. Mas, aos olhos de Peperzak, a tese do caráter intersubjetivo das ações não é muito utilizada no interior da moralidade. Para o comentarista, o papel dessa tese nos parágrafos 125, 126 e 134 se mostra secundário e sua importância só é percebida na eticidade.

De acordo com Peperzak, o foco da análise do conteúdo da ação reside no seu aspecto subjetivo. Contudo, a subjetividade sempre implica objetividade; por causa disso, Hegel também faz uma análise dos aspectos objetivos que entram em consonância com os outros três aspectos pertinentes à vontade subjetiva, que foram objeto de análise nos parágrafos 110 a 112. Por fim, Peperzak salienta que a abordagem hegeliana da ação, nos parágrafos 108 a 113, não tem por objetivo a criação de uma ética, mas sim colocar algumas questões concernentes aos direitos do sujeito. A resposta para tais questões se acha na seção que trata do “propósito” e da “culpa”. Mas aqui já se pode notar, segundo Peperzak, uma preparação hegeliana do capítulo sobre a vida ética, onde Hegel mostra que o que constitui o caráter humano das instituições do espírito objetivo é a sua vivificação por intermédio da ação dos sujeitos morais.

2.6. Os aspectos do direito da vontade moral

Doravante, nossa atenção se volta para a explicitação dos três aspectos que compõem o

184 *Ibidem*.

direito da vontade moral: “a) *O direito formal ou abstrato da ação de que, como ela é realizada na existência imediata, seu conteúdo seja, de um modo geral, o meu, que ela seja, assim, propósito da vontade subjetiva*”.¹⁸⁵ Em conformidade com a interpretação proposta por Michael Quante, Hegel formula, com este primeiro aspecto, a condição para que um acontecimento possa ser considerado minha ação. Para que o acontecimento seja minha ação, é necessário que seu conteúdo seja o *meu*. Segundo Quante, “*O conceito de 'propósito' compreende aqui as condições necessárias e suficientes para que um acontecimento possa ser minha ação*”.¹⁸⁶ Tendo em vista essa formulação de Quante, podemos compreender por que Hegel considera o propósito como direito formal ou abstrato da ação. De modo mais preciso, com essa primeira determinação do direito da ação, Hegel expõe as determinações mais gerais e que dizem respeito tão somente à *forma* da ação. No entanto, como Quante tem a pretensão de esclarecer a relação entre propósito e intenção, encontrará dificuldades com essa interpretação.

O segundo aspecto do direito da ação é formulado da seguinte maneira:

b) O *particular* da ação é seu conteúdo *interno*, α) tal como é determinado *para mim* seu caráter universal, o que constitui o *valor* da ação e aquilo, segundo o qual ela tem validade para mim, a *intenção*; - β) seu conteúdo, como *meu fim particular* de minha existência subjetiva particular, é o *bem-estar*.¹⁸⁷

Neste ponto, Michael Quante aponta para uma aparente contradição em relação à segunda determinação do direito da ação. Ocorre que na primeira parte (α) Hegel coloca a ênfase no caráter universal do conteúdo, do ponto de vista do agente. No entanto, na segunda parte (β) Hegel explica que o conteúdo diz respeito ao bem-estar, a um fim particular individual e, simultaneamente, também não é universal. Desse modo, é preciso esclarecer essa aparência de contradição concernente a um conteúdo que deve ser, ao mesmo tempo, universal e particular. A fim de dissolver essa aparente contradição, Quante propõe uma comparação entre a primeira parte da formulação do aspecto particular da ação com a do propósito. Na primeira formulação, referente ao propósito, estava em causa a necessidade de que o conteúdo seja o meu em geral. Devido à generalidade dessa determinação, ela não exclui a primeira parte da segunda formulação do direito da ação e, além disso, a abarca. Por sua vez, o conteúdo interno da intenção se acha determinado para mim. Neste sentido, a segunda determinação, indicada por Hegel como “o particular da ação”, representaria uma especificação, e não uma determinação logicamente diferente da primeira. Na

185 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 5, p. 213, §114.

186 QUANTE, M. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1993, p. 135.

187 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, p. 213, §114.

primeira parte da segunda formulação do direito da ação, o que está em questão são as condições gerais; já na segunda parte, Hegel indica as determinações mais precisas acerca da formação do conteúdo das ações. Assim, a visão de “propósito” e “intenção” como conceitos disjuntivos é recusada por Quante. Ainda sobre a suposta contradição em questão, Quante escreve:

A “contradição” entre caráter universal e particular das intenções, para a qual Hegel chama a atenção, se permite resolver, se se relaciona “universalidade” com a forma do conteúdo, mas se se agrega “particularidade” ao conteúdo do conteúdo. Entender este último ponto não traz grandes dificuldades, uma vez que o conteúdo do conteúdo é um fim particular, específico de um indivíduo singular. Mas a universalidade da forma do conteúdo, que cabe ao saber da ação enquanto intenção, carece de explicação. E isto sobretudo quando deve ser indicada uma diferença para com o propósito.¹⁸⁸

De acordo com Quante, quando a universalidade é ligada à forma do conteúdo e a particularidade ao “conteúdo do conteúdo”, a aparente contradição entre universalidade e particularidade das intenções se dissolve. O chamado “conteúdo do conteúdo” diz respeito a um fim particular do indivíduo. Contudo, o desafio reside na compreensão da universalidade da forma do conteúdo, que concerne ao saber da ação como intenção, algo que se torna ainda mais difícil quando se faz preciso apontar a diferença em relação ao propósito.

No adendo ao parágrafo 114, Hegel esclarece a divisão tripartite do direito da ação:

Cada ação, para ser moral, deve inicialmente estar de acordo com meu propósito, pois o direito da vontade moral consiste em que, na existência da mesma, só seja reconhecido o que havia interiormente em seu propósito. O propósito diz respeito apenas ao formal, de modo que a vontade exterior também esteja em mim como interior. Em contrapartida, no segundo momento, pergunta-se pela intenção da ação, ou seja, pelo valor relativo da ação em relação a mim; por fim, o terceiro momento não é simplesmente o valor relativo, mas universal da ação, o *Bem*. A primeira ruptura da ação é a do proposto e a do existente e do apresentado; a segunda ruptura é entre o que existe exteriormente como vontade universal e a determinação particular interior, que eu dou para ela; por fim, o terceiro ponto consiste em que a intenção também seja o conteúdo universal. O Bem é a intenção, elevada ao conceito da vontade.¹⁸⁹

Neste segundo momento de nosso trabalho, onde ainda não chegamos à problemática do formalismo moral, interessa-nos apenas os dois primeiros aspectos do direito da vontade moral. No primeiro aspecto, Hegel explica que a condição para que uma ação seja considerada moral reside em sua concordância com o propósito do sujeito moral, já que a vontade moral tem o direito de

188 QUANTE, M., *op. cit.*, p. 136.

189 HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 5, pp. 214-5, adendo ao §114.

reconhecer em sua existência exclusivamente o que esteve no interior de si mesma, no seu propósito. Neste sentido, o propósito tem a ver com o aspecto formal da ação e o que aqui se tem em mira é a presença da vontade exterior no sujeito agente como algo interior. Por outro lado, o segundo aspecto do direito da vontade moral está ligado à questão da intenção da ação. Trata-se de saber qual o valor da ação para o próprio sujeito agente. Finalmente, o terceiro aspecto, que será objeto de nossa análise só no terceiro capítulo, diz respeito ao *Bem*. De considerável importância para esta etapa de nosso trabalho serão as duas rupturas que Hegel menciona, a saber, aquela que concerne ao proposto, de um lado, e o existente e exposto, de outro e, em segundo lugar, a que diz respeito à vontade universal existente na exterioridade e a particularidade interior e que terão seu devido desenvolvimento a seguir.

2.6.1. O propósito e a culpa

Hegel abre a seção “propósito e culpa” com as seguintes palavras:

*A finitude da vontade subjetiva na imediaticidade do agir consiste, de modo imediato, em que ela tem para seu agir um objeto exterior *pressuposto* com múltiplas circunstâncias. O ato põe uma transformação na existência presente e a vontade, de um modo geral, tem culpa nisso, na medida em que na existência transformada reside o predicado abstrato do meu.¹⁹⁰*

De saída, Hegel destaca a constituição da finitude da vontade na imediaticidade do agir. Nesta condição, a vontade não produz seu próprio objeto, mas pressupõe um objeto advindo da exterioridade e envolto em uma multiplicidade de circunstâncias. Mediante o ato, a existência que se acha presente passa por uma transformação, acerca da qual a vontade possui culpa, já que essa existência transformada é produto do querer da própria vontade.

Segundo Hegel, um acontecimento ou uma situação produzida precisa ser compreendida como “*uma efetividade exterior concreta*”, detentora de muitas circunstâncias que não podem ser determinadas. A fim de ver o que é culpado ou, pelo menos, tem culpa num certo acontecimento, é preciso considerar cada momento singular, que se apresenta como condição, fundamento ou causa de uma circunstância. No caso de um acontecimento que possui uma quantidade incontável de circunstâncias, o entendimento elege aquela que ele vai considerar como a que tem culpa no acontecimento.

No adendo, Hegel complementa da seguinte forma:

¹⁹⁰ *Idem, ib.*, p. 215, §115.

Pode ser atribuído a mim o que residui em meu propósito e isso importa principalmente no caso do crime. Mas na culpa reside apenas o ajuizamento inteiramente exterior, se eu fiz algo ou não; e que eu seja culpado acerca de algo ainda não faz com que a coisa me possa ser imputada.¹⁹¹

O sujeito responde por aquilo em que consistiu seu propósito, algo que é de fundamental relevância quando se leva em conta o crime. Porém, com a culpa, temos tão somente o ajuizamento que determina se algo foi feito ou não pelo sujeito, sendo que esse ajuizamento possui um caráter exterior. Hegel, então, diferencia o “ser culpado” da imputação da coisa ao sujeito agente.

Michael Quante, ao iniciar sua análise da primeira seção (propósito e culpa), destaca o conceito de *ato* [*Tat*]. Pelo título, o comentarista nota o contexto da argumentação hegeliana, a saber, o de conceitos jurídicos e de filosofia do direito. A proposta de Quante consiste na interpretação da inserção hegeliana do conceito de *ato*, à luz de questões de teoria da ação e, por conseguinte, na adoção da hipótese interpretativa, segundo a qual “*'ato' também deve compreender o caráter de acontecimento das ações, a singularidade espaço-temporal*”¹⁹²

Outro passo relevante na argumentação de Quante, consiste na diferenciação de *ato* [*Tat*] e *ação* [*Handlung*]:

Descrever um acontecimento como “ato” significa supor o “ser-envolvido” (*Involviertheit*) da vontade no sentido estrito e concebê-lo como livremente querido, sem tomar na descrição a perspectiva do agente sobre seu agir. Em contrapartida, descrever um acontecimento como “ação” significa precisamente isto: assumir a perspectiva do próprio agente, conceber o acontecimento, não apenas implicitamente como livremente querido e intencional, mas também entendê-lo como realização da intenção do agente.¹⁹³

Na descrição de um acontecimento como *ato*, supomos que a vontade está envolvida nele, de modo que ele é o resultado do querer livre do agente. Neste tipo de descrição, não se leva em conta a perspectiva que o agente possui acerca de seu agir. Mas quando um acontecimento é descrito como *ação*, a perspectiva do agente é considerada e o acontecimento é compreendido como a realização da intenção do agente. Ainda segundo Quante, a descrição de um acontecimento como *ato* supõe tão somente o envolvimento da vontade, enquanto que a descrição de um acontecimento como *ação* implica a compreensão do fim subjetivo da vontade nessa descrição. Diferentemente do caso do *ato*, não é mais suficiente a simples suposição da *existência* de um sujeito; antes, é

191 *Ibidem, ib.*, p. 216, adendo ao §115.

192 QUANTE, M., *op. cit.*, p. 141.

193 *Idem, ib.*, pp. 142-3.

necessário ter em mente as opiniões, desejos e convicções do sujeito.

Além dessa diferenciação de ato e ação, Quante propõe a diferenciação entre acontecimento e descrição. Esta diferenciação serve de base para a primeira, entre ato e ação. O autor compreende um acontecimento como uma ocorrência singular espaço-temporal que se acha numa relação causal com outros acontecimentos sendo, também, a causa para a ocorrência de situações no mundo que foram transformadas. Dentre as múltiplas descrições que um acontecimento pode receber (Quante menciona como exemplo, um processo físico), encontram-se o ato e a ação. Para a diferenciação entre ato e ação, importa que uma ação possui consequências devido ao seu caráter de acontecimento e que é possível descrever um acontecimento com base em suas consequências (que, por sua vez, são outros acontecimentos). Por outro lado, Quante entende a imputação de uma ação a um sujeito moral como uma relação que se estabelece entre o acontecimento de uma ação, que se acha submetida a uma determinada descrição, e os acontecimentos das consequências que, de igual modo, estão sujeitos a determinadas descrições.¹⁹⁴ Para Quante, a relação causal, que se estabelece entre os acontecimentos, é dependente de determinadas descrições. Já nas descrições de ação e na relação de imputação, os acontecimentos são postos em mútua relação, em determinadas descrições. Por fim, Quante esclarece a diferença entre ato e ação como uma diferença referente à descrição de um acontecimento, embora não diga respeito a uma diferença entre descrição e descrito.

Ao abordar a questão da finitude da vontade, Quante afirma que Hegel, na abertura da seção “propósito e culpa”, indica o pressuposto lógico para que as ações se constituam como acontecimentos espaçotemporais. Do começo do parágrafo 115, Quante deduz a necessidade de haver formas mediadas da finitude da vontade subjetiva ao lado da forma imediata da finitude. Além disso, unicamente a finitude que está relacionada com a imediaticidade do agir deve receber determinação, neste primeiro momento do direito da vontade subjetiva. O comentarista, então, tem como propósito tratar dos outros sentidos da finitude, a fim de registrar, no contexto do propósito, a finitude que está relacionada com a “imediaticidade do agir” e, desse modo, recuperar brevemente alguns elementos da introdução dos *Grundlinien*, que são relevantes para a questão. Segundo Michael Quante:

Como se sabe, “infinitez” significa, na obra de Hegel, que algo se relaciona com si mesmo em sua relação com outro, que o sujeito, na relação com o objeto, se relaciona com si mesmo. A superação da diferença sujeito-objeto é a marca lógica do conceito hegeliano da infinitez. Agora, a vontade pensante [...], enquanto “vontade subjetiva” só é infinita de modo formal. A infinitez da vontade subjetiva, expressa pela forma do “eu = eu”, se estende, no caso do agir, pura e simplesmente à forma e não ao conteúdo da vontade, com o qual essa vontade se relaciona “escolhendo”. A consciência da liberdade de um agente, de a

194 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 143-4.

cada vez poder fazer também outra coisa, documenta essa distância perante o conteúdo. Mas para Hegel, a diferença forma-conteúdo é um modo da diferença sujeito-objeto, de modo que essa consciência da liberdade constitui, ao mesmo tempo, a finitude da vontade.¹⁹⁵

O primeiro passo de Quante na direção da análise do conceito de *finitude* consiste na abordagem do significado da *infinitude*, que diz respeito ao ser-junto-de-si no seu outro do sujeito. Isso significa que o sujeito se dirige para fora de si mesmo, num movimento de alienação, mas, em vez de ficar dilacerado numa cisão e oposição cristalizada de interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade, o sujeito retorna para dentro de si, passando pela mediação da exterioridade. Assim, de uma subjetividade imediata, constitui-se uma subjetividade mediada. Contudo, a infinitude da vontade subjetiva é apenas formal e possui como fórmula o eu = eu, que concerne unicamente à forma da vontade subjetiva. O sujeito possui uma consciência da liberdade e, nisso, sabe que pode escolher agir de um outro modo, o que deixa claro que há um distanciamento dessa vontade formal para com o conteúdo. Porém, como a diferença forma-conteúdo é interpretada como um tipo da diferença sujeito-objeto, a consciência da liberdade é vista como constitutiva, também, da finitude da vontade.

Dessa diferença de forma e conteúdo, Quante extrai uma segunda consequência, segundo a qual a vontade que escolhe atribui a si mesma um conteúdo e, por meio disso, é particularizada. Assim, a vontade – substância universal – se submete a um processo de particularização, vindo a ser vontade de um indivíduo determinado. Segundo Quante, Hegel considera o decidir como a atividade da vontade que passa por uma individuação, na medida em que escolhe um conteúdo determinado para a vontade de um indivíduo determinado. Porém, a diferença forma-conteúdo é a razão, porque o conteúdo que a vontade individual escolhe ainda não se caracteriza como o conteúdo e a obra que pertencem à liberdade da vontade, na medida em que esta é tida como substância universal. Antes, o que está em causa aqui é tão somente a liberdade de escolha individual com sua capacidade de tornar seu um conteúdo qualquer, sem que dela possamos obter um critério concernente à racionalidade do conteúdo daquilo que foi escolhido.

O conteúdo da vontade subjetiva se acha limitado a um indivíduo determinado. Esse conteúdo possui a racionalidade como forma, mas, do ponto de vista do conteúdo, é particular. Por conseguinte, a vontade pensante estabelece uma relação com um objeto, que é um conteúdo e que possui, como forma lógica, a singularidade. De acordo com a leitura de Quante, a vontade possui a forma da universalidade e, por isso, encontra-se na oposição para com a inteligência, enquanto uma vontade *finita*, pois ela, em seu objeto, se relaciona com um conteúdo singular, e não consigo como

195 *Ibidem, ib.*, p. 146.

universalidade. Para Quante, a inteligência pensante se relaciona com um objeto e conteúdo como o que é universal e, uma vez que ela mesma se mostra como universal, possui a forma da infinitude. Por sua vez, a inteligência toma a decisão por um conteúdo que se caracteriza como singular e, por conseguinte, ela é vista nessa relação como finita.

Conforme a interpretação de Quante:

A finitude da vontade subjetiva em relação ao agir consiste, então, em que o conteúdo – devido à diferença forma-conteúdo – é um conteúdo particular. Assim, embora ele seja racional segundo a forma, não é racional segundo o conteúdo. Hegel menciona essa falta como argumento para [afirmar] que a vontade subjetiva tem para a realização de seu fim subjetivo (particular) “um objeto exterior pressuposto com múltiplas circunstâncias” (R §115). [...] A consciência individual da ação supõe que há um mundo, dentro do qual o fim deve ser realizado. E uma vez que este fim, segundo seu conteúdo, é particular, diferentes “circunstâncias”, através das quais a situação existente se permite caracterizar, são relevantes para a realização. A vontade subjetiva se relaciona com um objeto exterior pressuposto como independente dela, que tem – e aqui se mostra, de novo, a finitude da vontade subjetiva – características (“múltiplas circunstâncias”), que também são independentes dela. E devido ao conteúdo particular do fim subjetivo, pode haver também particularidades inteiramente contingentes, não compreendidas através da racionalidade universal das leis naturais, que serão decisivas para a realização do fim subjetivo. Isto documenta a finitude da vontade subjetiva.¹⁹⁶

A particularidade do conteúdo constitui a finitude da vontade subjetiva, na medida em que consideramos a diferença entre a forma e o conteúdo e a relação dessa finitude com o agir. Sendo assim, o conteúdo se revela em sua ambivalência: do ponto de vista formal, ele é racional; do ponto de vista do conteúdo, ele carece de racionalidade. A consciência do indivíduo que age toma como dado um mundo existente, onde ela tem de realizar seu fim. Em decorrência da particularidade do fim, as diversas circunstâncias, que caracterizam a situação existente, adquirem importância em relação à realização do fim. Tanto o objeto exterior, com o qual a vontade subjetiva entra em relação, quanto as múltiplas circunstâncias são independentes dela. Neste registro existe a possibilidade de que existam particularidades completamente contingentes e que se revelem como cruciais para que o fim subjetivo seja realizado. Desse modo, fica constatado o caráter finito da vontade subjetiva.

Quante defende a plausibilidade da tese hegeliana de que “*a finitude da vontade subjetiva*” possui consequência imediata. Decerto, o agir humano se caracteriza como uma intervenção numa situação existente, dotada de múltiplas características. Também é razoável afirmar que a interpretação do agente da situação existente é condicionada pelos fins que ele coloca. Desse modo, a relevância das características contingentes, constitutivas de uma situação existente, parece

196 *Ibidem, ib.*, p. 148.

explicitada. Embora percebamos a independência dessas características em relação a nós, temos consciência de nossa capacidade de transformá-las e é justamente nesse sentido que, conforme o início do parágrafo 115, sempre existe para nosso agir “*um 'objeto exterior pressuposto com múltiplas circunstâncias'*”.¹⁹⁷ As circunstâncias que, para o agente, possuem relevância são, em princípio, inumeráveis e, como não estão subordinadas às leis naturais, constituem um conjunto de fatos que subsistem de modo indiferente, um do lado do outro. Mas, devido à particularidade do conteúdo de nossos fins, as características que são relevantes para o agir não podem ser abarcadas e possuem a marca da contingência.

Ainda segundo Quante, por causa da vinculação de interesse dos fins, o agente se vê exposto à contingência da natureza, que o pesquisador natural tenta subordinar ao domínio das leis naturais. A contingência em questão concerne ao agente, não apenas quando se visa sua interpretação de uma situação existente, tendo em mira o próprio fim, mas inclusive porque o agir humano também consiste num processo que ocorre na natureza. Esse processo que se instala na natureza pode ter em si uma multiplicidade de circunstâncias. Quante, então, conclui: “*Isto é a própria 'imediaticidade do agir' – um acontecimento no tempo e no espaço'*”.¹⁹⁸

Na seção “propósito e culpa”, Quante visa conceitos que sustentem a tese de que Hegel pretende caracterizar a ação como um acontecimento espaço-temporal, por intermédio do conceito de *ato*. O comentarista destaca que, com o ato, uma transformação no ser-aí existente é produzida. Esse ser-aí existente constitui o pressuposto da vontade subjetiva, em razão do caráter finito da mesma. Assim, o resultado do ato consiste numa situação produzida que, na medida em que se caracteriza como efetividade exterior concreta, contém um número indeterminável de circunstâncias.

O parágrafo 116 da Filosofia do direito introduz, *en passant*, a questão da imputação de um dano causado pela propriedade de uma pessoa. Se uma coisa que possuo causa dano a alguém, isso me é imputável? Segundo Hegel, pelo menos em parte, a resposta é afirmativa, pois mesmo que, devido à sua natureza, eu não tenha total controle sobre ela, tal coisa me pertence.

Em seguida, o filósofo aborda o *direito do saber* do seguinte modo:

A própria vontade agente tem em seu fim dirigido à existência presente a *representação das circunstâncias* da mesma. Mas porque ela, por causa dessa pressuposição, é *finita*, o fenômeno objetivo é para ela *contingente* e pode conter outra coisa do que o que estava em sua representação. Mas o direito da vontade consiste em reconhecer em seu *ato* como sua *ação* e ter *culpa* apenas no que ela sabe de suas pressuposições em seu fim, no que disso residia em seu *propósito*. – Só o ato pode ser

197 *Ibidem, ib.*, p. 149.

198 *Ibidem*.

*imputado como culpa da vontade; – [é] o direito do saber.*¹⁹⁹

No fim da vontade que age no mundo, encontra-se a representação das circunstâncias que constituem a existência presente, que se revela como a direção para a qual tende o fim do agente. Mas o fenômeno objetivo apresenta um caráter contingente para a vontade, já que ela é finita, em decorrência de pressupor a existência presente com suas múltiplas circunstâncias. Mas a vontade tem o direito de reconhecer em seu ato como o que diz respeito à sua ação e ter culpa unicamente naquilo que esteve em seu propósito. Por conseguinte, a única coisa que pode ser imputada à vontade como sua culpa é o ato e, desta maneira, Hegel expõe o direito do saber.

O adendo ao parágrafo 117, nos traz alguns esclarecimentos:

A vontade tem uma existência diante de si, sobre a qual ela age; mas para poder fazer isso, ela deve ter uma representação da mesma, e culpa verdadeira só está em mim, na medida em que a existência presente residia em meu saber. A vontade, porque tem uma tal pressuposição é finita, ou antes, porque é finita, tem uma tal pressuposição. Na medida em que eu penso e quero racionalmente, não estou nesse ponto de vista da finitude, pois o objeto, sobre o qual eu ajo, não é um outro perante mim, mas a finitude tem o limite estreito e o aspecto limitado em si. Eu tenho um outro perante mim, que é apenas um contingente, um apenas exteriormente necessário e que pode coincidir comigo ou ser diferente.²⁰⁰

A vontade subjetiva, refletida no interior de si, possui um mundo exterior existente perante ela como o lugar de sua atuação. Porém, a ação da vontade sobre o que existe diante dela tem como condição imprescindível uma representação dessa existência, que precisa ser elaborada pela própria vontade. Somente no caso em que a vontade possui o saber da existência presente, alguma culpa pode, de fato, lhe ser atribuída. Neste contexto, finitude da vontade e pressuposição da realidade exterior se entrelaçam. Mas o sujeito está fora do ponto de vista da finitude, quando ele pensa e quer de modo racional, pois, nesse caso, não possui um objeto fora dele como um outro. Por sua vez, na finitude, a situação é totalmente contrária, porque ela abriga em si um limite estrito e o sujeito está na posse de outro que se apresenta diante dele e que, ao possuir um caráter contingente, tem a possibilidade de coincidir com a vontade subjetiva, mas também de divergir dela. Ainda segundo Hegel, somente o sujeito encontra-se em relação com sua liberdade e a condição indispensável para que o ato seja considerado culpa da vontade do sujeito é que este tenha o saber do mesmo. Neste sentido, não poderíamos censurar Édipo como um assassino, já que ele feriu seu pai sem o saber.

¹⁹⁹ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 7, p. 217, §117.

²⁰⁰ *Idem, ib.*, p. 217, adendo ao §117.

Porém, nas legislações da Antiguidade, ainda não era atribuído tanta relevância à subjetividade e à imputação. Apesar disso, naquela época eles construíam asilos, a fim de proteger o fugitivo da vingança.

No contexto dos parágrafos 115 a 117 da Filosofia do direito, Michael Quante trata da dificuldade de interpretar o uso hegeliano do conceito de “culpa”, dificuldade esta que se baseia nas conotações de causação e imputabilidade, que fazem parte desse conceito. O objetivo de Quante é mostrar que, por um lado, “ter culpa, na obra de Hegel, compreende tanto causação quanto imputabilidade; por outro lado, consequências causais não são identificadas com consequências imputáveis.

De acordo com a interpretação de Michael Quante, nos parágrafos 115 a 117 encontramos as diversas conotações de “ter culpa”. Primeiramente, a vontade “tem culpa” numa situação produzida, no sentido de que o predicado “meu” está inserido na existência que passou pela transformação. Aqui, está em questão o sentido causal de “ter culpa” e se estabelece uma ligação entre os fatos de uma existência produzida com a vontade. Esses fatos foram causados por intermédio de um acontecimento, no qual a vontade teve envolvimento. Para Quante, as consequências são causadas pelo caráter de acontecimento das ações, designado por Hegel como “*a natureza do próprio ato finito*” (§119). A vontade finita precisa se exteriorizar nos acontecimentos, devido à sua finitude. Por causa disso, os fatos, nos quais se encontram o predicado abstrato do “meu”, são imputáveis à vontade. Segundo Quante, alguns fatos recebem o predicado do “meu” com base na suposição de que eles existem por culpa da vontade. Assim sendo, o “ter culpa” se aplica a todos aqueles fatos que existem devido à ocorrência de um acontecimento, no qual a vontade se envolveu.²⁰¹

Em conformidade com a leitura de Quante, as ações da vontade têm como pressuposto uma situação com múltiplas circunstâncias. Segundo o autor, na situação existente ocorre uma ação que, na medida em que é um acontecimento, se revela como causa da transformação da situação existente numa nova situação, produzida pela ação. Para a ação, as condições necessárias do êxito consistem nas circunstâncias existentes. Um fim desejado só é alcançado pela ocorrência de um acontecimento de ação, mediante as condições determinadas para o seu efeito. Assim, cada acontecimento que tem lugar é tomado como um momento nas circunstâncias, a fim de ser eficaz, do ponto de vista causal. Desta maneira, é possível indicar diferentes circunstâncias e, também, diversos momentos como causas de um acontecimento. Mas para se distinguir um determinado momento ou determinadas circunstâncias, faz-se necessário considerar as normas e interesses de quem quer explicar a nova situação, numa perspectiva causal.

O ponto seguinte, a ser tratado por Quante, diz respeito à diferenciação entre “ser culpado” e

201 Cf. QUANTE, M., *op. cit.*, pp. 154-5.

“ter culpa”. De acordo com o comentarista, quase sempre mais de uma condição influenciam a transformação de uma situação existente numa nova por parte de um acontecimento. Em casos complexos, permite-se indicar muitas circunstâncias constitutivas do mesmo e, desse modo, pode-se afirmar que os acontecimentos que causaram uma certa situação, *têm culpa* em relação à mesma. Segundo Quante, a distinção entre “ser culpado” e “ter culpa” pode ser compreendida do seguinte modo:

Para que um acontecimento seja suficiente para o surgimento de uma existência transformada, são requeridas muitas circunstâncias, cuja existência é uma condição necessária da situação produzida. Pode-se entender a diferenciação de Hegel de “ser culpado” e “ter culpa” como diferenciação entre condição necessária e suficiente (no caso de “ser culpado”) e condição necessária (no caso de “ter culpa”). A atenuação de Hegel do “ter culpa” é expressa através do “ao menos” e se permite entender de modo que, com ela, deve-se compreender apenas a necessidade, mas não, o que é suficiente.²⁰²

O caráter suficiente de um acontecimento para que uma existência seja transformada requer a existência de muitas circunstâncias, que se mostra uma condição necessária para que a situação se efetive. Neste registro, podemos entender a diferenciação hegeliana entre “ser culpado” e “ter culpa”, do seguinte modo: a primeira expressão diz respeito à condição necessária e, também, suficiente; a segunda, por sua vez, concerne apenas à condição necessária.

Na sequência de seu comentário, Quante aborda a função do parágrafo 116 dos *Grundlinien*. Aqui, o comentarista trata do fato legal conhecido como “*responsabilidade pelo risco*” [*Gefährdungshaftung*]. Abstraindo o valor do conteúdo do parágrafo, Quante encontra dificuldade em compreender a razão da inserção do mesmo na posição sistemática que ele ocupa. Evidentemente, há um avanço da análise conceitual do “propósito” no parágrafo seguinte e, dessa maneira, em conformidade com o desenvolvimento conceitual, o parágrafo 116 tem a função de uma inserção. No entanto, Quante argumenta que essa impressão acerca do parágrafo 116 se desfaz, na medida em que a conexão dos parágrafos 115 a 118 é investigada, tendo em mente questões de teoria da ação. No parágrafo 115, Hegel tinha destacado a ambiguidade das explicações causais, bem como da valoração das causas e efeitos. Agora, no parágrafo 116, Hegel trata da existência de acontecimentos, que possuem consequências pelas quais o agente tem de responder, mesmo que sua vontade não tenha um envolvimento direto no acontecimento que as causou.

No contexto da discussão sobre a função do parágrafo 116, Quante remete a uma expressão do parágrafo seguinte (“*A própria vontade agente*”), ressaltando a dificuldade de ligá-la com as outras afirmações de Hegel concernentes à conexão entre vontade e ação, assim como a clareza que

²⁰² *Idem, ib.*, p. 157.

tal expressão adquire, ao ser conectada com o parágrafo anterior (§116) e com a questão que Quante supõe acerca da diferença entre causação e imputação. Conforme o comentarista, Hegel mostra no parágrafo 116 que existem consequências que são atribuídas ao sujeito, mesmo que não tenham sido causadas por um acontecimento, no qual sua vontade esteve envolvida. Assim sendo, a diferença entre relação de imputação e relação de causação é explicada como uma diferença de tipos de pares de acontecimentos, nos quais cada uma das relações consiste. Desse modo, podemos ver no parágrafo 116 a existência de consequências que são imputados à vontade, embora ela não tivesse envolvimento no acontecimento causador dessas consequências.

Porém, Quante também mostra o outro lado da moeda, já que, segundo os parágrafos 117 e 118 da Filosofia do direito, nem todas as consequências causais, provocadas por um acontecimento que teve o envolvimento da vontade subjetiva, lhe são imputadas, o que leva o comentarista a destacar as seguintes relações entre os conjuntos de acontecimentos:

[...] Nem todos os acontecimentos, cujas consequências me podem ser imputadas como agente, são provocados causalmente por um acontecimento, no qual minha vontade está envolvida. Nem todos os acontecimentos, que são provocados causalmente por um acontecimento, no qual minha vontade está envolvida, me são imputados como ação.²⁰³

Conforme a passagem acima, podemos compreender que existem acontecimentos que são causados por um acontecimento em que minha vontade se envolve e que possuem consequências que não são imputáveis a mim como aquele que age. De igual modo, há aqueles acontecimentos que, provocados por um acontecimento em que minha vontade se acha envolvida, não são imputados a mim, na condição de minha ação.

Quante dá mais um passo em seu trabalho, ao tratar do “*ser envolvido*” da vontade subjetiva num acontecimento. A fim de esclarecer essa expressão, o comentarista destaca a afirmação hegeliana, acrescida no parágrafo 116, segundo a qual um homem pode atuar de modo simplesmente causal sobre as coisas, na condição de corpo mecânico ou como vivente, sem que esteja ativo nisso, enquanto uma vontade. A mesma só se acha envolvida num acontecimento que se caracteriza como um agir intencional. Sendo assim, Quante compreende o agir de uma vontade subjetiva como o conjunto de acontecimentos, que pode ser tido como intencional, pelo menos sob uma perspectiva de descrição. Trata-se, em outros termos, do conjunto de acontecimentos que teve o envolvimento da vontade. Mas é possível descrever cada um desses acontecimentos de múltiplas maneiras e, por causa disso, é preciso distinguir, dentre o conjunto de todas as descrições possíveis, aquela que serve para reproduzir a perspectiva adotada pelo agente. Com isso, temos a descrição de

203 *Ibidem, ib.*, p. 160.

um acontecimento como *ação*. Mediante este ser-envolvido da vontade, o agir vem a ser ação intencional. Além disso, Quante esclarece que o estado de confiança do agente é designado por Hegel com o conceito “*imediato*”. Por essa razão podemos compreender o “ser-envolvido” da vontade no sentido de uma relação que se institui entre a convicção da ação e a sua realização. Mas Quante faz uma importante ressalva: o ser-envolvido da vontade subjetiva não pode ser interpretado como *relação causal*, pois, segundo o comentarista, apesar de Hegel dizer que a vontade subjetiva causa as situações transformadas, ele não diz de modo algum que a relação entre vontade e acontecimento de ação tem de ser determinada por meio de conceitos causais.

Na sequência de seu comentário, Quante faz entender que um acontecimento é intencional, na medida em que uma vontade subjetiva se envolve nele e seu agir se constitui para ela como consciente de um modo determinado. Como os acontecimentos podem ser descritos à luz de suas consequências, parece claro que existem consequências que não estão relacionadas com a perspectiva que é proporcionada ao agente acerca de seu próprio agir. Embora muitas consequências de nossas ações tenham um caráter causal, não foram causadas de maneira intencional. Além disso, conforme lemos no parágrafo 116, algumas consequências são imputadas à vontade, independentemente de terem sido provocadas por ações intencionais. Ainda segundo Quante, a natureza dos acontecimentos finitos, em razão da ocorrência de outros acontecimentos, faz com que eles contribuam para que consequências, que não foram pretendidas pelo agente, sejam causadas.

De acordo com Quante, há dois modos de diferenciação das consequências que se acham em níveis diversos:

Uma vez, há a diferenciação de modos de descrição (§117), nos quais a vontade subjetiva faz a diferença de ato e ação como dois modos da interpretação de um acontecimento de ação. Mas então, há também a diferenciação entre as consequências causadas diretamente pelo acontecimento de ação e aquelas que apenas foram causadas em conjunto e por intermédio do acontecimento de ação.²⁰⁴

Conforme a passagem acima, Quante identifica duas diferenciações feitas por Hegel. A primeira diz respeito aos modos de descrição, onde a vontade subjetiva toma o ato e a ação como sendo duas formas de interpretar um acontecimento de ação. Por outro lado, existe uma segunda diferenciação, que separa as consequências que tiveram como causa direta o acontecimento da ação e aquelas que foram causadas pelo acontecimento de ação, mas apenas de forma indireta. Finalmente, o autor aponta para o tema da “dispersão das consequências”, a ser abordado em conjunto com o parágrafo 118 da Filosofia do direito:

204 *Ibidem, ib.*, p. 162.

Além disso, a ação, enquanto transposta para a existência exterior que se desenvolve de todos os lados conforme seu contexto numa necessidade exterior, tem múltiplas *consequências*. As consequências, enquanto a *figura*, que tem como *alma* o *fim* da ação, são o seu (o pertencente à ação), – mas ao mesmo tempo ela, enquanto o fim posto na *exterioridade*, está entregue às potências externas, que ligam a ela algo totalmente outro do que ela é para si, e a prolongam em consequências distante, alheias. Também é o direito da vontade, atribuir a si apenas o primeiro conjunto de consequências, porque apenas elas residem em seu *propósito*.²⁰⁵

Segundo o que lemos na passagem citada, a ação passa por uma transposição para a exterioridade e, nessa condição, possui consequências que são múltiplas. Essas consequências pertencem a ação e possuem como móbil o próprio fim da mesma. A ação, na medida em que concerne à realização do fim na exterioridade, encontra-se sujeito às influências de potências exteriores, de modo que é possível que a ação seja ligado algo completamente diferente do que o que diz respeito ao seu ser para si. Além do mais, as consequências da ação podem se estender indefinidamente e se tornar alheias à mesma. Em virtude dessa situação, Hegel afirma o direito da vontade, segundo o qual só pode lhe ser atribuído o conjunto de consequências que se acham no seu propósito.

Discernir quais consequências são necessárias ou contingentes é uma dura e obscura tarefa, uma vez que a necessidade interior, que se encontra no finito, vem para a existência na condição de necessidade exterior, como uma relação estabelecida entre coisas singulares, que se reúnem como coisas independentes, de modo indiferente e exterior uma em relação à outra. Segundo Hegel, o princípio que recomenda desprezar as consequências no caso das ações e o outro que ensina a julgar as ações tomando como critério de avaliação as consequências são, igualmente, princípios do entendimento abstrato. Para Hegel, as consequências trazem à tona a natureza da ação e, enquanto configuração imanente da ação, se mostram como a própria ação. Por causa disso, a ação não tem como desprezá-las e negá-las.

Porém, dentre as consequências, mostra-se aquilo que se imiscui exteriormente e que se acrescenta de modo contingente, sem que tenha algo a ver com a natureza da ação. Segundo Hegel, há uma contradição inerente à necessidade do finito, que se desenvolve na existência na forma de uma interversão [*Umschlagen*] de necessidade em contingência e vice-versa. Nesse contexto, o agir é compreendido no sentido de uma entrega de si, por parte do agente, a essa lei de interversão. Nesse caso, o criminoso é favorecido se sua ação resultou em poucas consequências danosas; por outro lado, a boa ação é obrigada a aturar o fato de que dela surgiram poucas consequências ou até mesmo nenhuma. Aqui, deve-se levar em conta também que as consequências são imputadas ao

205 HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 7, p. 218, §118.

crime, a partir do qual elas tiveram um completo desenvolvimento.

No fim do parágrafo, Hegel trata da consciência de si heroica, tal como podemos presenciar nas tragédias dos antigos, como, por exemplo, em Édipo. Os antigos não alcançaram a reflexão acerca da diferença entre ato e ação, assim como não faziam distinção entre o acontecimento exterior e o propósito e saber das circunstâncias. Eles também não levavam em conta a dispersão das consequências; em vez disso, assumiam a culpa pelo ato em sua integralidade.

Segundo Michael Quante, nos parágrafos 117 e 118 da Filosofia do direito, Hegel nega a identidade entre consequências de um acontecimento de ação que são atribuídas à vontade subjetiva através da relação da imputação, de um lado, e a soma de todas as consequências causais, de outro. Para Quante, Hegel estabelece uma divisão, no parágrafo 117, entre consequências imputáveis e as que não são imputáveis, no que concerne ao conjunto das consequências da ação, que ocorrem sem que outros acontecimentos atuem junto. A divisão entre esses dois tipos de consequências tem como critério o *direito do saber*. Por conseguinte, o agente tem de reconhecer aquele conjunto de consequências que ele pôde prever como implicado no seu fim subjetivo na condição de sua ação. A possibilidade dessa previsão se deve ao conhecimento do agente acerca das circunstâncias relevantes, que se acham inseridas no ser-aí pressuposto.

A possibilidade de descrever um acontecimento à luz de seus efeitos favorece a compreensão da diferenciação hegeliana entre *ato* e *ação*:

Uma vez que se pode descrever um acontecimento considerando seus efeitos, permite-se entender a diferença feita aqui por Hegel de ato e ação, de modo que sob “ato” se reúnem todas as descrições que descrevem o acontecimento de ação à luz de qualquer uma de suas consequências causais, independentemente se essas consequências foram pretendidas pelo agente ou, no mínimo, “levadas em conta”. Em conformidade com isto, ação é o conjunto das descrições que descreve o acontecimento de ação à luz de consequências pretendidas ou, no mínimo, sabidas pelo agente.²⁰⁶

Em conformidade com o que foi exposto na citação acima, podemos compreender o ato como um conjunto de descrições do acontecimento de ação, a partir da perspectiva de alguma consequência sua, sem colocar em questão se o agente pretendeu uma tal consequência ou, pelo menos, a cogitou. Por sua vez, a ação diz respeito a um conjunto de descrições que leva em conta as pretensões ou, ao menos, o saber do agente em relação às consequências de seu agir. Ainda segundo Quante, no parágrafo 117 Hegel trata apenas das consequências que a ocorrência do acontecimento de ação causou de modo imediato numa situação dotada de circunstâncias determinadas. Já no parágrafo 118, o problema levantado concerne a um acontecimento que pode provocar uma nova

206 QUANTE, M., *op. cit.*, p. 163.

situação, pois outros acontecimentos podem surgir, seja ao mesmo tempo, seja depois do acontecimento em questão e, juntamente com este, podem se colocar como causa suficiente para uma consequência.

Para Michael Quante, a divisão hegeliana entre consequências contingentes e necessárias se caracteriza como uma diferença que reside dentro da relação causal e que se encontra em oposição para com a divisão entre consequências pretendidas, sabidas e que não foram sabidas. Consequentemente, pode-se notar que Hegel leva em consideração o caráter de acontecimento, assim como as relações causais de ações e consequências, em conjunto. Quante destaca, também, que não se pode representar a imputação simplesmente na relação causal. No caso de um agente ter a ciência, no momento em que ele age, de que outro acontecimento ocorre ou ocorrerá e se mostrará como suficiente, na medida em que tem lugar junto com o acontecimento de ação, para uma ação, então a completa responsabilidade por essa consequência fica a cargo da vontade subjetiva. Aqui, Quante ressalta que a base para a divisão das consequências se acha na diferenciação entre “ser culpado” e “ter culpa”, mas que essa diferenciação não é suficiente para a compreensão da diferença entre imputação e causação.

Em conformidade com a leitura de Quante, Hegel, no parágrafo 118, realiza a diferenciação entre consequências causais que foram provocadas diretamente pelo agir do sujeito daquelas que foram causadas em conjunto com a ocorrência de outros acontecimentos. Porém, o que é decisivo para a imputação diz respeito às circunstâncias da vontade subjetiva, acerca das quais ela teve consciência no momento da ação, bem como àquelas que puderam ser determinadas e até pretendidas pela vontade. De acordo com Quante, falar em “alma” da ação, nesse registro, significa dizer que as consequências sabidas e queridas são extraídas do conjunto integral das consequências de um acontecimento (enquanto figura), mediante a descrição de um acontecimento como ação que recorre ao fim subjetivo.

Por conseguinte, Quante escreve: “*Nesse caso, o fim subjetivo é o critério para a escolha desses acontecimentos, de modo que ele, enquanto o princípio organizador desse conjunto parcial, é a alma da ação, que se manifesta na totalidade dos efeitos de sua figura*”.²⁰⁷ A escolha dos acontecimentos a serem imputados à vontade como queridos por ela ou, pelo menos, como aqueles, dos quais ela tinha ciência, tem como critério o próprio fim subjetivo. Ele é o princípio que tem como função organizar o conjunto desses acontecimentos que podem ser atribuídos à vontade subjetiva e, dessa maneira, se revela na condição de alma da ação, que possui como lugar de sua manifestação o todo constituído pelos efeitos de sua figura.

Assim, o conteúdo do fim subjetivo é compreendido por Quante como central em relação às

207 *Idem, ib.*, p. 165.

questões da responsabilidade e da imputabilidade, que são analisadas por Hegel através dos conceitos de propósito e intenção. Conseqüentemente, a relação da imputação faz com que acontecimentos em determinadas descrições entrem em relação um com o outro; de sua parte, a relação causal relaciona os acontecimentos de modo imediato. Contudo, de acordo com a leitura de Quante, o direito da vontade subjetiva consiste em que nem todas as conseqüências causais lhe sejam imputadas, mas que se estabeleça, no caso da imputação, uma relação com seu próprio saber e vontade.

Acerca do direito do propósito, Quante interpreta a “*subjetividade no saber*” como “*uma forma do ser-para-si da liberdade subjetiva*”.²⁰⁸ A subjetividade no saber se revela, no caso do propósito, na possível diferença entre a interpretação de uma existência presente, conforme as opiniões e desejos do agente, de um lado, e a situação que existe objetivamente, de outro. Assim sendo, as conseqüências do acontecimento de ação, constitutivas do ato, contém a subjetividade do agente de modo apenas objetivo. Por isso, tanto para o agente, como para os outros, a subjetividade se encontra na objetividade do fim que se realizou apenas na medida em que o conjunto das conseqüências se divide em conseqüências imputáveis e as que não são imputáveis. A conservação de sua subjetividade significa, para o agente, que ele recorre ao seu próprio saber, à sua perspectiva, quando vai se desculpar ou se justificar. Do ponto de vista dos outros, a subjetividade do agente é considerada uma subjetividade contida, quando a perspectiva subjetiva do agente é admitida por eles como critério de medida, quando se trata de escolher as conseqüências a serem imputadas ao agente.

De volta ao texto do Hegel, lemos o seguinte no adendo ao parágrafo 118:

No fato de que eu só reconheço o que estava na minha representação, reside a passagem para a intenção. A saber, somente o que eu soube das circunstâncias, me pode ser imputado. Mas há conseqüências necessárias, que se ligam a cada ação, mesmo que eu produza apenas algo singular, imediato, e nessa medida são o universal, que ele tem em si. Na verdade, as conseqüências que poderiam ser impedidas, eu não posso prever, mas devo conhecer a natureza universal do ato singular. Aqui, o objeto não é o singular, mas o todo, que não se relaciona com o [caráter] determinado da ação particular, mas com sua natureza universal. Então, a passagem do propósito para a intenção consiste em que eu não devo saber simplesmente minha ação singular, mas o universal, que está ligado a ela. Ao surgir assim, o universal é o querido por mim, minha *intenção*.²⁰⁹

De acordo com Hegel, o reconhecimento, por parte do sujeito, unicamente do que foi representado por ele, constitui a transição do propósito para a intenção. Nesse sentido, só pode ser

208 *Ibidem, ib.*, p. 180.

209 HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 7, pp. 222-3, adendo ao §118.

imputado ao sujeito, o que esteve contido em seu saber concernente às circunstâncias. Porém as consequências necessárias entram em ligação com a ação, mesmo que se tenha unicamente um produto singular, de caráter imediato. Por isso, essas consequências necessárias consistem no universal, que o produzido abriga em si. Apesar de não ter capacidade de prever as consequências a serem impedidas, o sujeito tem o dever de conhecer a natureza universal que pertence ao ato singular. Está em causa, então, o todo, cuja relação se estabelece com a natureza universal da ação particular, de modo que a transição do propósito para a intenção diz respeito ao meu dever de conhecer a natureza singular que se liga à minha ação singular. Ao entrar em cena nessa condição, o universal se mostra como o que eu quero, como minha intenção.

2.6.2. A intenção e o bem-estar

Na segunda seção, que aborda “*a intenção e o bem-estar*”, Hegel parte da consideração da existência exterior da ação como constituída por uma conexão múltipla, divisível em singularidades *ad infinitum*. Então, a primeira impressão que fica é que a ação, pelo menos de início, se refere apenas a essa singularidade. Porém, de acordo com o filósofo, o *universal* é a verdade do *singular* e a ação tem como determinidade um conteúdo *universal*, no qual reside a conexão múltipla, e não, um conteúdo isolado como uma singularidade exterior. Como o que tem sua origem num ser pensante, o propósito não se limita a ter a singularidade, mas possui essencialmente o aspecto universal, sendo, então, a *intenção*.

Acerca da etimologia do termo *intenção*, Hegel escreve: “*Intenção contém etimologicamente a abstração, em parte a forma da universalidade, em parte o extrair um lado particular da coisa concreta. O esforço da justificação através da intenção é o isolar de um lado singular em geral, que é afirmado como a essência subjetiva da ação*”.²¹⁰ Conforme a própria etimologia de *intenção* [*Ab-sicht*], temos a separação de duas partes, uma que concerne à universalidade formal, outra que diz respeito à atividade de extrair um aspecto particular que pertence à coisa concreta. Quando se pretende justificar algo por meio da intenção, isola-se um lado singular, que passa a ser considerado como o que constitui a essência subjetiva da ação.

Com o ajuizamento de uma ação enquanto ato singular, a mesma adquire um predicado universal, mesmo que seu lado legal ou ilegal ainda não tenha sido determinado, de modo que ela seja qualificada como incêndio, assassinato e etc. Em que consiste a natureza da ação, enquanto conexão exterior, é revelado pela determinidade singularizada da realidade efetiva exterior. É verdade que, inicialmente, a realidade efetiva diz respeito a um ponto singular (tal como no

210 *Idem, ib.*, p. 223, §119.

exemplo do incêndio, que, em seu começo, encontra apenas um pequeno ponto da madeira), mas, por outro lado, a natureza universal de tal ponto implica sua expansão. No caso do vivente, Hegel esclarece que o singular consiste, imediatamente, num órgão, onde está instalada a existência do universal. Por isso, quando uma pessoa é assassinada, não é um pedaço de carne que se acha lesado, mas sim a própria vida. Ainda segundo Hegel, a reflexão subjetiva, ao desconhecer a natureza lógica do singular e do universal, acaba se envolvendo na dispersão em referência às singularidades e às consequências. Por outro lado, a natureza do ato finito é constituída de tal forma que ele contenha essas separações das contingências. No que foi tratado nesse parágrafo, Hegel vê o fundamento para a descoberta do *dolus indirectus*.

No adendo ao parágrafo 119, Hegel examina casos particulares envolvendo a ação. Primeiramente, o filósofo ressalta que mais ou menos circunstâncias podem ser agregadas a uma ação. Por exemplo, no caso de um incêndio, o fogo pode não pegar ou, no outro extremo, atingir uma área bem mais ampla, do que a pretendida pelo infrator. Hegel recusa, aqui, a diferenciação entre felicidade e infelicidade, uma vez que o homem, com sua ação, precisa lidar com a exterioridade. E o filósofo prossegue: “*Um antigo provérbio diz com razão: a pedra, que foi lançada da mão, é do diabo*”.²¹¹ Em conformidade com o tom desse provérbio, o que age no mundo automaticamente se expõe à infelicidade, de modo que esta se coloca como a que possui um direito sobre ele e como uma existência do seu próprio querer.

Na sequência de sua exposição, Hegel apresenta o *direito da intenção*:

O *direito da intenção* consiste em que a qualidade *universal* da ação não seja apenas *em si*, mas sim que seja *sabida* pelo agente e, assim, já se encontre em sua vontade subjetiva; assim como, inversamente, o direito da *objetividade* da ação, tal como ele pode ser denominado, consiste em se afirmar como sabida e querida pelo sujeito como *pensante*.²¹²

Em razão do direito da intenção, a qualidade universal da ação não se limita ao seu ser em si; antes, o sujeito tem de ter consciência dela, de modo que ela esteja em sua subjetividade. Mas a objetividade da ação também possui o seu direito, que pode ser compreendido como o direito de se afirmar como aquilo que o sujeito, na condição de ser pensante, sabe e quer.

Com o direito à compreensão da objetividade vem a total ou parcial incapacidade de imputação das crianças, imbecis e loucos, no que concerne às suas ações. Segundo Hegel, as ações, em conformidade com sua existência exterior, abrigam em si as contingências das consequências. Por causa disso, a existência subjetiva possui a indeterminidade, que está relacionada com a

²¹¹ *Ibidem, ib.*, p. 225, adendo ao §119.

²¹² *Ibidem, ib.*, pp. 225-6, §120.

potência da consciência de si e da reflexão. No entanto, Hegel procura deixar claro que essa indeterminidade só pode ser considerada nos casos de demência, loucura, assim como infantilidade, pois apenas nestes casos o caráter do pensar e da liberdade de escolha são suprimidos, podendo ser admitido que o agente não seja tomado conforme a honra de ser alguém pensante e uma vontade.

O próximo passo de Hegel diz respeito à determinação do significado da qualidade universal da ação. Trata-se para o filósofo, do “*múltiplo conteúdo da ação em geral, reconduzido à forma simples da universalidade*”.²¹³ Contudo, se o conteúdo da ação, com seu caráter múltiplo, é trazido de volta para a forma simples da universalidade, por outro lado, o sujeito tem em seu fim seu próprio conteúdo particular, na medida em que se caracteriza como um sujeito que reflete em si mesmo e, desta maneira, se coloca como um particular em oposição à particularidade objetiva. O conteúdo particular, que o sujeito tem em seu fim, constitui aquilo que mobiliza o agente, determinando-o a agir no mundo. Desse modo, o que constitui a *liberdade subjetiva*, determinada de modo concreto, é o fato de que, na ação, o momento da particularidade está contido e realizado. Em outros termos, está em causa, aqui, o direito do sujeito, “*de encontrar sua satisfação na ação*”.²¹⁴

De acordo com o que lemos no adendo ao parágrafo 121, o sujeito, enquanto refletido em si, é caracterizado como um particular em oposição à exterioridade de sua própria ação, cujo conteúdo determinante é constituído pelo fim do sujeito. Por exemplo, o assassinato e o incêndio, na medida em que são universais, ainda não se mostram como seu conteúdo positivo enquanto sujeito; quando alguém comete um crime, pergunta-se pelo motivo que o levou a praticá-lo. De modo mais específico, Hegel explica que o assassinato não ocorreu por si mesmo; antes, ele tinha por base um fim particular positivo. Hegel, então, avança a ilustração, ao sugerir uma situação, onde o motivo do assassinato seria o próprio desejo de assassinar. Neste caso, o sujeito teria como conteúdo positivo o próprio desejo assassino e seu ato consistiria na satisfação do mesmo. O resultado da exposição hegeliana até aqui é o duplo sentido do *moral*: “*Assim, o motivo de um ato consiste, mais precisamente, no que se denomina o moral e, nesta medida, este tem o duplo sentido do universal no propósito e do particular da intenção*”.²¹⁵ Segundo a passagem destacada, o moral diz respeito ao motivo de um ato e, do ponto de vista do propósito, tem o sentido do universal, do ponto de vista da intenção, o do particular.

Em seguida, Hegel coloca em questão um costume de sua época, segundo o qual as pessoas questionavam os motivos de uma ação praticada. O filósofo contrasta essa atitude com a de outros períodos, onde o que estava em causa era o caráter honrado do homem e se ele era cumpridor do dever. Mas entre os contemporâneos de Hegel, a proposta consistia em olhar para o coração e, desse

213 *Ibidem, ib.*, p. 228, §121.

214 *Ibidem, ib.*, p. 229, §121

215 *Ibidem, ib.*, p. 229, adendo ao §121.

modo, tomar como pressuposto uma ruptura entre o aspecto objetivo das ações e o interior ou subjetivo dos motivos. Conforme o filósofo, é preciso levar em conta a determinação do sujeito, segundo a qual, ele quer algo que tem fundamentação dentro dele. Em outros termos, o sujeito está voltado para a satisfação de seu desejo, para o gozo de suas paixões.

Contudo, o conteúdo da vontade subjetiva não se reduz à sua naturalidade:

Mas o Bem e o direito também não são um tal conteúdo simplesmente natural, mas sim posto através de minha racionalidade; minha liberdade, tornada conteúdo de minha vontade, é uma determinação pura de minha própria liberdade. Por conseguinte, o ponto de vista moral consiste em encontrar a satisfação na ação, e não em permanecer na ruptura entre a consciência de si do homem e a objetividade do ato, cujo modo de concepção, contudo, tem suas épocas, tanto na história mundial como na história dos indivíduos.²¹⁶

De acordo com a passagem supracitada, o conteúdo do Bem e do direito é estabelecido pela própria racionalidade do sujeito, divergindo, assim, do conteúdo apenas natural da vontade subjetiva. Ao tornar-se conteúdo dessa vontade, a liberdade do sujeito se caracteriza como uma determinação pura da própria liberdade do mesmo. Desse modo, no ponto de vista moral, a vontade busca sua satisfação na ação e não tem de permanecer estagnada na cisão da consciência de si do homem e da objetividade do ato.

Em seguida, Hegel afirma que o valor subjetivo da ação, seu interesse para o sujeito, se constitui por intermédio do particular, que diz respeito ao fim da ação. O aspecto imediato da ação, que se acha perante esse fim que, do ponto de vista do conteúdo, é a intenção, é rebaixado a meio em seu conteúdo ulterior. Mas, como esse fim tem como característica a finitude, ele é passível de ser rebaixado a meio para uma outra intenção e, dessa maneira, a alternância de fins rebaixados a meios para novos fins que por sua vez podem se tornar novamente meios para outros fins se estende, em princípio, *ad infinitum*.²¹⁷

O momento seguinte do texto hegeliano concerne ao conteúdo dos fins do sujeito:

Para o conteúdo desses fins encontra-se aqui apenas α) a própria atividade formal, – que o sujeito esteja com sua *atividade* naquilo que ele deve ver e promover como seu fim; aquilo pelo que os homens se interessam ou devem se interessar como pelo que é seu, eles querem ser ativos. β) Mas a liberdade ainda formal e abstrata da subjetividade só tem conteúdo mais determinado em sua *existência subjetiva natural*, necessidades, inclinações, paixões, opiniões, fantasias, etc. A satisfação desse conteúdo é o *bem-estar* ou a *felicidade* em suas determinações particulares e no universal; [trata-se dos] fins da finitude em geral.²¹⁸

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 229-30, §122.

²¹⁸ *Ibidem, ib.*, p. 230, § 123.

Segundo o que Hegel nos apresenta na passagem citada, o conteúdo dos fins particulares têm à sua disposição unicamente a atividade formal, que consiste na presença do sujeito no que ele tem de ver e promover como sendo seu fim, ao agir com vistas ao mesmo. Nesse sentido, a vontade humana de agir é condicionada pelo seu interesse no objeto da ação. Contudo a liberdade se encontra na condição da formalidade e da abstração subjetiva, razão pela qual seu conteúdo vem da naturalidade da vontade subjetiva, que é constituída por suas necessidades, inclinações, paixões, opiniões, fantasias e assim por diante. *Bem-estar* ou *felicidade* é o nome que Hegel fornece para a satisfação desse conteúdo particular, que concerne aos fins da finitude.

Neste local, considerado o ponto de vista da relação, aparece o conteúdo da vontade natural. Aqui, o sujeito tem como sua determinação a diversidade e, por isso, possui validade como o que é particular. Porém, o conteúdo, que aqui entra em cena, não se acha na sua imediaticidade; antes, ele é elevado ao nível de um fim universal, o do *bem-estar* ou da *felicidade*, já que pertence à vontade refletida em si. Mas Hegel faz a ressalva que devido a essa elevação, esse conteúdo é posto no ponto de vista do pensamento que ainda não possui a compreensão da vontade em sua liberdade, mas sim reflete sobre o seu conteúdo como algo natural e dado.

De acordo com o que lemos no adendo ao parágrafo 123, as determinações da felicidade são encontradas e, por isso, não são verdadeiras determinações da liberdade, pois a verdade da liberdade para si se acha apenas no fim que ela mesma se atribui, a saber, no Bem. Sendo assim, coloca-se a questão do direito do homem a pôr para si fins que não são livres, que têm por base unicamente o aspecto de ser vivo, pertencente ao sujeito. De acordo com Hegel, o homem possui o direito de tomar suas necessidades como seus fins, pois o fato de que o homem é um ser vivo não é algo apenas contingente, mas se acha em conformidade com a razão. Para o filósofo, não se pode reprovar ao homem o fato de que ele viva, como se isso fosse algo indigno e, de igual modo, nenhuma espiritualidade mais elevada se põe defronte do homem, “*na qual se poderia existir*”²¹⁹ Para que o círculo superior do Bem se estabeleça, é preciso que o encontrado seja elevado a uma criação de si. Ambos os lados, o do encontrado e o do Bem, possuem diversidade entre si, mas que não implica incompatibilidade.

Conforme Denis Rosenfield, o cenário de desenvolvimento da ação moral é uma realidade, cuja formação se caracteriza como imediata, em razão de diversos elementos que, aparentemente, se relacionam um com o outro nos moldes de uma contingência exterior. Por isso, temos até mesmo a impressão da possibilidade de que um desses elementos sejam isolados, desconsiderando o que ocorre com os outros. Porém, na realidade, o ato, pelo qual uma coisa é afetada, nunca se encontra isolado, uma vez que estabelece um processo não previsto na nossa intenção. Desse modo, a ação

219 *Ibidem, ib.*, p. 232, adendo ao §123.

vai bem além dos estreitos limites do que o sujeito desejou.

Segundo Rosenfield, a vontade moral se vê diante de um dado que, em sua essência, se mostra como uma realidade, cuja constituição tem caráter orgânico, de modo que uma separação entre o particular e o todo implique o envolvimento do sujeito em caminhos desconhecidos. O dado tem como natureza lógica uma efetividade sociopolítica, ética, que se articula na imediação do ser, no nível temporal. Assim sendo, a vontade tem como intenção realizar a apreensão do aspecto universal em seu propósito, já que, com tal aspecto, ela tem condições de reivindicar, no que ocorre na prática, aquilo que constitui no dado a determinação universal da ação que se efetiva. Com o aspecto intencional, a capacidade do sujeito de conferir ao particular um predicado universal pode ser validada (o que traduz, justamente, o objetivo de tal aspecto), a despeito da relação entre o particular e o universal. Por conseguinte, Rosenfield explica que o verdadeiro tem sua origem nas contradições em que o sujeito se vê enredado, e não no que “*a vontade moral representa para si como tal*”.²²⁰

Mas, segundo Rosenfield, Hegel não concorda com uma postura que toma essas contradições de modo inconsciente, tal como alguém que vagueia cegamente no mundo, sem rumo. O processo instaurado a despeito da intenção moral explícita, na visão de Hegel, a ausência de conformidade entre o previsto na intenção e a efetividade, que também pode ser compreendido como o conceito de ação, em sua complexidade maior. O que é expresso na inadequação em questão, diz respeito ao pensamento do sujeito, em relação ao seu propósito, de modo a descobrir, por meio da intenção, uma universalidade moral. Ainda conforme Rosenfield, ao salientar a determinação universal da ação, Hegel pretende dar destaque ao caráter “sapiente” da atividade do sujeito, seja no nível da intenção, seja no nível objetivo da ação. Aqui, o universal atribui a si mesmo uma particularidade que lhe é adequada ou, em outras palavras, a ação particular origina a universalidade que lhe é própria. Prosseguindo sua exposição, Rosenfield discute a responsabilidade da ação:

Hegel ressalta a importância do fator consciente, de que cada indivíduo deve *querer saber* o que realiza praticamente. Trata-se da responsabilidade da ação, não no sentido fraco da emoção experimentada por uma subjetividade que fracassa na tentativa de traduzir sua “intenção” na realidade, mas no sentido forte de tornar o indivíduo senhor de si – em outras palavras, alguém não subordinado às opiniões de outrem, alguém que quer sempre saber a que está exposto. Não se trata, então, de desresponsabilizar os indivíduos das consequências imprevistas de suas ações, mas, pelo contrário, de tornar cada um capaz de verificar interiormente o processo graças ao qual cada indivíduo se determina de modo consciente. Com efeito, as determinações do indivíduo são determinações pensadas. Sob a aparência de indeterminação moral engendra-se, na verdade, o processo de concreção do indivíduo. Introduce-se uma crítica de todas as formas de sociabilidade humana que, de um modo ou de outro, procuram fazer do homem simples elo de uma cadeia cotidiana, mecânica e inconsciente, de causas e efeitos. O “sujeito” traz em si a exigência, doravante

220 ROSENFELD, D. L., *op. cit.*, p. 118.

definitiva para toda forma de sociabilidade humana livre, de que o homem não seja surdo ao movimento de conceito. A vontade moral exige que cada um dê atenção aos discursos da razão que se produzem através do ruído dos acontecimentos.²²¹

Na interpretação de Rosenfield, Hegel dá importância para o dever do indivíduo de ter consciência do que realiza com sua ação. Está em causa, aqui, a responsabilidade da ação, no sentido forte de que, com ela, o indivíduo vem a ser senhor de si mesmo, ou seja, se torna alguém que não está submetido às opiniões alheias, mas que tem interesse em saber o que lhe defronta. Em vez de desresponsabilizar os indivíduos pelas consequências de suas ações que não foram previstas, trata-se fazer com que cada indivíduo tenha condições de realizar uma verificação, no plano da interioridade, do processo de determinação consciente de cada um. Por conseguinte, as determinações individuais se mostram como pensadas e aquilo que aparenta ser indeterminação moral, se revela o berço do processo pelo qual o indivíduo se torna um ser concreto. Assim, as formas de sociabilidade humana, que visam tornar o homem um mero integrante de uma cadeia de causas e efeitos, que se caracteriza como cotidiana, mecânica e inconsciente, são criticadas. Agora, se instaura, junto com o sujeito, a exigência de que o homem esteja atento ao movimento do conceito, exigência esta que tem validade para as formas de sociabilidade humana, que se caracterizam como livres. A vontade moral porta a exigência de que os discursos racionais, gerados por intermédio dos eventos no mundo, sejam objetos da atenção do homem.

De acordo com a leitura de Rosenfield, ao categorizar a intenção, Hegel enfatiza o aspecto universal da ação moral. Por outro lado, Hegel não desconsidera o aspecto particular do sujeito, que visa sua satisfação pessoal. Como as ações são interessadas, o sujeito tem o direito de que suas ações sejam motivadas por seus objetivos particulares. Querer significa sempre querer alguma coisa e o universal se mostra em ligação com o particular. Segundo Rosenfield,

[...] as categorias morais expressam a preocupação de Hegel em gerar o universal pelo próprio desdobramento da particularidade, pois disso depende uma vida verdadeiramente livre. Trata-se, para o “sujeito”, de “superar” a cisão entre a universalidade subjetiva e a particularidade objetiva, entre a consciência subjetiva de si e a objetividade da ação, de tal modo que não caia nem no que seriam as tentações de uma espécie de utilitarismo moral, nem no que é, para Hegel, o formalismo da moral kantiana.²²²

Com as categorias morais, Hegel pretende produzir o universal mediante o processo, pelo

²²¹ *Idem, ib.*, p. 119.

²²² *Ibidem, ib.*, p. 120.

qual a particularidade se desdobra, uma vez que a vida verdadeiramente livre é dependente desse processo. Nesse sentido, o sujeito tem de superar a cisão que se estabelece entre universalidade subjetiva e particularidade objetiva ou, dito de outro modo, entre a consciência de si do sujeito e o caráter objetivo da ação, a fim de que, tanto um certo utilitarismo moral quanto o formalismo moral kantiano (de acordo com a interpretação hegeliana de Kant), sejam evitados.

Consequentemente, o direito do sujeito de procurar sua satisfação pessoal é afirmado. Numa perspectiva mais ampla, Rosenfield explica que, quando os carecimentos da particularidade não são satisfeitos numa situação historicamente determinada, tal situação se acha mais suscetível a revoluções, uma vez que os indivíduos sentem a ausência de satisfação de suas carências como um direito de revolta que lhes é próprio. Sendo assim, toda a sociedade tem o dever de dar uma resposta positiva aos interesses particulares da vontade subjetiva. Acerca do valor conferido à satisfação do particular, Hegel destoa das teorias que afirmam a possibilidade de uma ação totalmente desprovida de interesse. Conforme Rosenfield, Hegel toma o universal como ligado de maneira indissociável com o particular. Por conseguinte, “*Quando a pura universalidade reside no caráter desinteressado da ação e, inversamente, a pura particularidade situa-se na ação apenas interessada, a vontade moral permanece prisioneira de uma contradição que não consegue se liberar*”.²²³ A oposição unilateral entre a pura universalidade no caráter desinteressado da ação, de um lado, e a pura particularidade na ação interessada, de outro, aprisiona a vontade moral numa contradição, da qual não se vê saída. É o caso, por exemplo, de uma bela alma que, ao vedar para si mesma qualquer possibilidade de se realizar de modo efetivo, perde de vista o que é essencial, a saber, o ato prático da liberdade, com seu caráter libertador.

Na interpretação de Rosenfield, em razão de sua finitude e naturalidade, o homem, em relação à sua ação, tem de adotar como ponto de partida sua particularidade efetivamente considerada. Na ausência de meios para a satisfação de sua particularidade, a ação moral se torna presa de uma indeterminação pura, que concerne a uma universalidade, cujo querer se limita a ser universal. O problema é que essa universalidade não domina, de forma alguma, a particularidade que diz respeito ao mundo e ao ser humano. Aquilo que mobiliza a vontade a agir é sempre algo particular e, na sua imediaticidade, se mostra como um conteúdo da vontade natural. Agora, no domínio moral, as determinações concernentes à vontade natural precisam ter sua efetivação no interior dessa nova relação de caráter moral. Nesta relação, a satisfação da naturalidade da vontade – que no espírito prático subjetivo é denominada felicidade – assume o status de direito e, ao ser legitimada como tal, na esfera do espírito objetivo, é chamada de *bem-estar* [*Wohl*].

Porém, esse direito da vontade subjetiva, em sua particularidade, apesar de ser garantido, não

²²³ *Ibidem*.

pode ser um ponto onde ela fique estacionada, uma vez que tal atitude colocaria em xeque a realização da liberdade:

Deve-se observar a preocupação de Hegel em abrir um *espaço conceitual* para o conhecimento dos fenômenos naturais (a consciência que se pensa como objeto de si na sua própria particularidade), assim como para a sua satisfação, o que é ainda mais necessário, uma vez que a vontade natural constitui o nível mais imediato e sensível do conceito da vontade. Isto significa também que a vontade não pode permanecer nesse estado, pois se o fizer pagará o preço de uma liberdade que não se concretiza. Em outras palavras, a vontade subordina-se a uma causalidade natural que se torna senhora de qualquer forma de causalidade e, em particular, daquela gerada pelo movimento de “fundamento”. Ora, a vontade natural pertence ao conceito da vontade e a categoria do “bem-estar” (*Wohl*) atualiza a vontade natural numa vontade própria do entendimento que afirma o direito de cada indivíduo satisfazer a sua particularidade. A liberdade só pode ser o trabalho de pensar esta causalidade natural, de mediá-la pelas determinações de uma vida ética que perfaz o movimento de sua objetivação, graças à efetuação de uma particularidade que se abre ao surgimento do universal.²²⁴

Em primeiro lugar, Rosenfield destaca a preocupação hegeliana em proporcionar um espaço conceitual, a fim de que os fenômenos naturais possam ser conhecidos e, também, satisfeitos, algo que se mostra em toda sua necessidade, porque a vontade natural concerne ao plano mais imediato e sensível que o conceito da vontade possui. Mas a vontade não pode ficar estagnada em sua naturalidade, sob pena de não alcançar a realização concreta de sua liberdade. De acordo com Rosenfield, a vontade encontra-se sob o domínio de uma causalidade natural, que se assenhoreia de qualquer tipo de causalidade. A vontade natural faz parte do conceito da vontade e o bem-estar faz com que a vontade natural se atualize numa vontade que pertence ao entendimento, pela qual o direito do indivíduo de ter a satisfação de sua particularidade é afirmado. Nesse sentido, a liberdade se mostra como o trabalho, mediante o qual a causalidade natural é pensada. Além disso, a liberdade também consiste em estabelecer as mediações deste tipo de causalidade por intermédio das determinações pertinentes a uma vida ética, que realiza o percurso de sua objetivação. Esse movimento se efetiva em decorrência de uma particularidade que, em vez de se encerrar em si mesma, encontra-se aberta para o advento do universal.

Neste momento, entraremos num assunto central para o capítulo da moralidade, a saber, o *princípio da subjetividade*. Como a realização dos fins válidos em si e para si implica a satisfação subjetiva individual, Hegel critica a exigência de se querer e realizar unicamente esses fins, assim como a visão da mútua exclusão dos fins subjetivos e objetivos no querer, uma vez que elas, na concepção do filósofo concernem a uma afirmação vazia do entendimento abstrato. Mas a situação fica ainda pior e essa afirmação vazia se torna algo mau, quando ela considera que a satisfação

²²⁴ *Ibidem, ib.*, p. 121.

subjetiva, por estar presente numa obra realizada, constitui a intenção essencial de quem age e que o fim objetivo seria tomado pelo agente como um simples meio para aquela intenção. De acordo com Hegel, o que constitui o sujeito é a *série de suas ações*. Se elas forem carentes de valor, então a vontade subjetiva também não possuirá valor algum. Em contrapartida, uma série de atos de natureza substancial implica a substancialidade da vontade interior do indivíduo.²²⁵

O passo seguinte de Hegel consiste na abordagem do direito da particularidade do sujeito, tal como podemos ler a seguir:

O direito da *particularidade* do sujeito, de se achar satisfeita ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o momento de transição e o ponto central na diferença da *antiguidade* e dos tempos *modernos*. Este direito foi expresso em sua infinitude no cristianismo e foi feito princípio efetivo universal de uma nova forma do mundo.²²⁶

Como elemento fundamental, que marca a diferença entre antigos e modernos, Hegel destaca o direito da liberdade subjetiva. Com o advento da modernidade, entra em cena um fenômeno novo, estranho para o mundo antigo, a saber, a individualidade. Embora, como veremos no terceiro capítulo, esta individualidade, em seu caráter isolado, abstrato, se acha exposta a todo tipo de perversão e corre o sério risco de entrar em colapso, seu direito, concernente ao âmbito particular do sujeito, não lhe pode ser recusado. Graças ao cristianismo, o direito da particularidade subjetiva alcançou sua expressão e, assim, se instituiu como princípio efetivo universal, em virtude do qual uma forma inédita do mundo foi estabelecida.

Em seguida, Hegel elenca uma série de elementos que fazem parte da configuração desse novo mundo moderno. Em primeiro lugar, o filósofo menciona o amor, o elemento romântico e o fim da beatitude eterna do indivíduo. Depois, são destacados a moralidade e a consciência moral, distinguidas como princípio da sociedade civil burguesa e como momentos da constituição política. Além disso, o aparecimento da moralidade e da consciência moral é apontado na história, de modo mais específico, na história da arte, das ciências, assim como da filosofia. Contudo, Hegel considera o princípio da particularidade como um momento da oposição, de modo que tem a possibilidade de se identificar com o universal, mas também de ser diferente dele. Em decorrência da atividade da reflexão abstrata, o particular é fixado como diferente e oposto ao universal e, assim, ela produz uma visão da moralidade, como se esta fosse uma luta hostil contra a satisfação pessoal, requerendo do indivíduo o cumprimento do dever com aversão.

O entendimento abstrato também é responsável por uma visão psicologista da história, de

²²⁵ Cf. HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, pp. 232-3, §124.

²²⁶ *Idem, ib.*, p. 233, §124.

acordo com o que lemos na seguinte passagem:

Precisamente esse entendimento produz aquela visão psicologista da história, que entende diminuir e rebaixar todos os grandes atos e indivíduos ao converter inclinações e paixões, que também encontraram sua satisfação a partir da eficiência substancial, assim como fama, honra e outras consequências, de um modo geral, o lado particular, que eles anteriormente decretaram ser algo mau para si, na intenção principal e no motivo eficiente das ações; [...] ²²⁷

Ao lermos a passagem supracitada, notamos que Hegel, ao menos por um momento, amplia o ângulo de visão da moralidade até chegar ao plano da história. O alvo a ser alcançado com o olhar crítico é uma visão psicologista da história, que tem sua origem no entendimento abstrato. O problema com essa visão consiste em sua pretensão de diminuir e desqualificar os grandes atos e indivíduos, na medida em que ela considera suas inclinações, paixões, a fama, a honra e outras consequências de seus feitos heroicos como sendo a intenção principal e o motivo que levou esses grandes indivíduos a praticarem suas ações. Mas como essas coisas são vistas com maus olhos por essa visão do entendimento abstrato, o resultado mais imediato é a depreciação dos grandes atos e indivíduos em razão desses elementos particulares. Nessa visão, aquilo de grande que foi produzido no mundo pelas grandes ações e que, a título de consequência, trouxe para o indivíduo agente o poder, a honra e a fama, não pertence ao indivíduo, mas apenas o que é particular e exterior. Dessa maneira, o particular que se apresenta como consequência, acaba sendo tomado como o único fim do indivíduo. Segundo Hegel, essa visão abstrata fica apegada ao caráter subjetivo dos grandes indivíduos e em decorrência de sua vaidade egoísta desconsidera o substancial constitutivo desses indivíduos. Retomando uma passagem da *Fenomenologia*, Hegel classifica tal reflexão do seguinte modo: “– é a visão 'dos criados de quarto psicológicos, para os quais não há heróis, não porque estes não sejam heróis, mas sim porque aqueles são apenas os criados de quarto’”.²²⁸ Por conseguinte, a visão moralista que pretendia diminuir os grandes atos e indivíduos históricos, a partir do pedestal de sua concepção moral que reprova todo e qualquer interesse particular, acaba diminuída em seu caráter egoísta e mesquinho, ao se recusar a reconhecer a grandeza dos heróis e dos seus atos, no que eles possuem de substancial.

Em seu comentário acerca do princípio da subjetividade, Adrian Peperzak ressalta os vários sentidos dos termos “subjetivo” e “objetivo” em sua relação com a vontade livre, abordados por Hegel nos parágrafos 25 e 26 da introdução da *Filosofia do direito*. O parágrafo 25 define o subjetivo, relacionado com a vontade em geral, como o lado da consciência de si da vontade, da

²²⁷ *Ibidem, ib.*, p. 234, §124.

²²⁸ *Ibidem.*

singularidade enquanto se diferencia de seu conceito essente em si. Por sua vez, a subjetividade é compreendida, em primeiro lugar, como “a pura forma, a unidade absoluta da consciência de si consigo”.²²⁹ Nessa unidade, a consciência de si é caracterizada pela fórmula eu = eu, na condição de um repouso abstrato e interior sobre si. Trata-se, em outros termos, da pura *certeza* de si mesmo, que não possui identidade com a verdade. A segunda determinação da subjetividade diz respeito ao caráter particular da vontade que se apresenta na forma do arbítrio e do conteúdo contingente de um fim qualquer. Em terceiro e último lugar, a subjetividade concerne à forma unilateral, uma vez que o querido, tal como ele se configura segundo seu conteúdo, se limita a um conteúdo pertencente à consciência de si e a um fim carente de realização. Do lado da objetividade, Hegel afirma, no parágrafo 126, que a vontade se caracteriza como objetiva, na medida em que ela possui a si mesma como sua determinação e, dessa maneira, é uma vontade verdadeira e em conformidade com o seu conceito. Porém, existe um outro sentido da vontade objetiva, segundo o qual ela se mostra como uma vontade privada da forma infinita da consciência de si. Desse modo, ela é considerada uma vontade imersa em seu objeto ou situação, tal como é o caso de uma vontade infantil, ética, escrava, etc. De acordo com seu terceiro sentido, objetividade está relacionada com a forma unilateral que se acha oposta à determinação subjetiva da vontade. Assim, essa objetividade é definida como o caráter imediato do ser-aí, compreendido como existência exterior e o vir-a-ser objetivo da vontade ocorre através da realização de seus fins.²³⁰

Em conformidade com a leitura de Peperzak, o princípio da subjetividade é aquele que capacita e obriga cada indivíduo a conhecer e querer o que ele faz. Trata-se do direito e do dever do indivíduo de possuir suas próprias ações, e não apenas coisas exteriores. Por causa disto, o homem se distingue dos outros seres vivos que agem e se expressam em função de seus impulsos vitais ou de causas mecânicas, assim como de outros seres humanos, tais como as crianças, os loucos e os povos primitivos que, por falta de conhecimento ou capacidade de fazer escolhas, se limitam a seguir o que é instruído pela comunidade, da qual eles fazem parte.

Na sequência de sua abordagem do princípio da subjetividade, Peperzak faz a seguinte observação:

Na nota ao §124, [...] Hegel apresenta o princípio da subjetividade como a principal característica que distingue os tempos modernos do mundo antigo, [...] Ao afirmar que “o direito da liberdade subjetiva” é um princípio cristão e que somente o mundo moderno o realizou, Hegel resume sua interpretação da história mundial. Embora Cristo já tenha revelado o princípio (e o império romano foi a primeira expressão, enviesada dele), levou muitos séculos antes que Lutero o compreendesse corretamente e mais alguns séculos para

²²⁹ *Ibidem, ib.*, p. 76, §25.

²³⁰ Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 76-7, §26.

realizá-lo na *política*.²³¹

De acordo com o comentário de Peperzak e com a leitura que fizemos do parágrafo 124, o princípio da subjetividade se revela como a marca distintiva dos tempos modernos em relação à antiguidade. A afirmação hegeliana do direito da liberdade subjetiva como um princípio de matriz cristã e que obteve sua realização unicamente na modernidade resume a interpretação que o filósofo propõe para a história mundial. Séculos depois de ser revelado por Cristo, esse princípio finalmente foi compreendido por Lutero de maneira adequada, embora sua realização no campo da política precisasse esperar um pouco mais.

Em seguida, Peperzak destaca uma passagem do parágrafo 185 da Filosofia do direito, que percebemos como central para a compreensão do princípio da subjetividade:

Em seu estado, Platão expõe a eticidade substancial em sua *beleza e verdade*, mas ele não é capaz de lidar com o princípio da particularidade independente, que invadiu a *Sittlichkeit* grega de seu tempo. A única coisa que ele poderia fazer era opor seu estado meramente substancial àquele princípio e excluí-lo inteiramente das fundações do estado ao proibir a propriedade privada (§46R), a família (§162R) e – em estados mais desenvolvidos – proibindo também as preferências pessoais (*die eigene Willkür*), a escolha de um *Stand* (§206R) e assim por diante [...]. O princípio da *personalidade infinita em si, independente*, do indivíduo singular, isto é, da liberdade subjetiva, que emergiu internamente na religião *Cristã* e externamente no mundo *romano*, não é reconhecido naquela forma meramente substancial da realização do espírito (§185R).²³²

Na atmosfera da *pólis* grega, Platão nos apresenta a eticidade substancial implícita na concepção de seu Estado. Porém, o filósofo grego ainda não estava em condições de se relacionar com o princípio da particularidade independente, que já se fazia presente na eticidade da Grécia antiga. O que lhe restou fazer acerca desse princípio foi estabelecer seu Estado substancial em oposição ao princípio da particularidade, de modo a impedir sua entrada nas fundações do Estado. Por causa disso, a propriedade privada, a família, o arbítrio individual e a escolha de um estamento não são permitidos na *República* platônica. Segundo Hegel, o princípio da liberdade subjetiva, que teve seu surgimento no interior do cristianismo e apareceu no mundo romano unicamente de modo exterior, não obteve reconhecimento na eticidade grega, que se configurava como uma forma apenas substancial da realização do espírito. Dessa maneira, em oposição a essa substancialidade dos antigos, Hegel expõe o mundo pós-luterano como sendo capaz de harmonizar o substancial e o princípio da subjetividade, revelando-se, assim, um estado mais espiritual e verdadeiramente

231 PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 322.

232 *Idem, ib.*, pp. 322-3.

ético.²³³

O próximo passo no desenvolvimento hegeliano da moralidade subjetiva consiste em sua abordagem da relação que o subjetivo, enquanto o que possui o conteúdo particular do bem-estar e se apresenta como refletido em si, mantém com a vontade essente em si. Esse momento particular referente ao bem-estar do indivíduo também concerne ao bem-estar dos outros. Por conseguinte, Hegel afirma: “*O bem-estar de muitos outros particulares em geral também é fim essencial e direito da subjetividade*”.²³⁴ Portanto, de um ângulo estritamente individual, agora a visão acerca do direito da subjetividade é ampliada, de modo que, não apenas a particularidade deste indivíduo, mas sim a particularidade dos outros também é levada em conta. No entanto, a conformidade dos fins do sujeito particular com o universal essente em si e para si ainda está presa no domínio da contingência, já que esse universal, que se diferencia do conteúdo particular, ainda não obteve a determinação como o direito.

No parágrafo seguinte, Hegel trata da condição para que a particularidade seja um direito:

Mas minha particularidade, assim como a dos outros, só é um direito em geral, na medida em que eu sou *livre*. Por conseguinte, ela não pode se afirmar na contradição dessa sua base substancial; e uma intenção de meu bem-estar, assim como do bem-estar dos outros – em cujo caso ela é denominada particularmente uma *intenção moral* – não pode justificar uma *ação contrária ao direito*.²³⁵

A condição imprescindível para que a particularidade do indivíduo, inclusive a dos outros indivíduos, seja um direito, é a liberdade. Consequentemente, uma particularidade que se afirma contradizendo a liberdade – sua base substancial – não se sustenta. Igualmente, uma intenção do bem-estar individual – que se alega ser uma intenção moral – não pode servir como justificativa para uma ação que não esteja em conformidade com o direito. Dessa maneira, podemos enxergar, aqui, a estrutura do direito da moralidade subjetiva, onde o direito da particularidade é reconhecido, mas, ao mesmo tempo, não pode se pretender como válido de uma maneira abstrata, descolado de sua base substancial. O direito da liberdade subjetiva só pode ser reconhecido e afirmado ao ser integrado e subordinado ao direito objetivo.

Hegel, então, critica uma máxima corrente em sua época, de caráter corrompido, que possui interesse, no caso de ações contrárias ao direito, pelas chamadas intenções morais. Além disso, essa máxima, que em parte teve sua origem no período pré-kantiano do bom coração, representa sujeitos maus como possuindo um coração que deve ser bom, preocupados com seu próprio bem-estar e

²³³ Cf. *Ibidem, ib.*, p. 323.

²³⁴ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 7, p. 236, §125.

²³⁵ *Idem, ib.*, p. 236, §126.

com o bem-estar dos outros. Neste contexto, o critério do que é justo, racional e excelente, é constituído pelo entusiasmo interior e pelo ânimo, compreendidos como “a forma da particularidade como tal”.²³⁶ Por conseguinte, o crime e os pensamentos que o conduzem seriam justos, racionais e excelentes, já que teriam sua origem no ânimo e no entusiasmo, mesmo que sejam as fantasias mais triviais e ocas, ou também as opiniões mais disparatadas.

Para Hegel, é preciso ter em mente o ponto de vista, segundo o qual o direito e o bem-estar são considerados, a saber, o do direito formal e o do bem-estar do indivíduo. Segundo o filósofo, “[...] o chamado melhor universal, o bem-estar do Estado, ou seja, o direito do espírito concreto efetivo, é uma esfera inteiramente outra, na qual o direito formal é um momento subordinado, tanto quanto o bem-estar particular e a felicidade do indivíduo”.²³⁷

Uma análise dos parágrafos 124 a 126 apresentam um duplo movimento da argumentação hegeliana: por um lado (§124), Hegel defende a particularidade do indivíduo, ao afirmar a validade do princípio da subjetividade contra visões moralistas abstratas que pretendem desqualificar grandes atos e indivíduos históricos, em decorrência de seu caráter particular; por outro lado, (§§125-6), a ênfase na particularidade subjetiva, mesmo em detrimento do universal essente em si e para si, deve ser reprovada. Tomar, por exemplo, o entusiasmo interior como critério de valores éticos substanciais é um grande equívoco, pois ele não possui condições de fundamentar tais valores. Assim, a hierarquia do espírito objetivo tem de ser respeitada: a prioridade cabe ao *bem-estar* do Estado, sendo o direito formal e o bem-estar do indivíduo, momentos subordinados.

O passo seguinte e conclusivo dos dois últimos parágrafos da seção “intenção e bem-estar” consiste na abordagem do perigo último da vida e do direito de necessidade:

A *particularidade* dos interesses da vontade natural, compreendida em sua *totalidade* simples, é o ser-aí pessoal como *vida*. Esta, *no perigo último* e na colisão com a propriedade legal de um outro, tem de invocar um *direito de necessidade* (não como equidade, mas como direito), uma vez que, de um lado, está a lesão infinita do ser-aí e, nisso, a total ausência de direito, de outro lado, está apenas a lesão de um ser-aí limitado singular da liberdade, onde é reconhecido, ao mesmo tempo, o direito como tal e a capacidade jurídica do lesado apenas *nessa* propriedade.²³⁸

A vontade natural tem como o todo de seus interesses particulares a própria vida. Há situações extremas em que a vida se encontra em grande perigo e em confronto com o direito legal da propriedade de outra pessoa, motivo pelo qual ela tem de apelar para um *direito de necessidade* [*Notrecht*]. Num tal caso extremo, entre a lesão do direito de propriedade, que se caracteriza como

²³⁶ *Ibidem, ib.*, p. 237, §126.

²³⁷ *Ibidem.*

²³⁸ *Ibidem, ib.*, pp. 239-40, §127.

uma existência limitada e singular da liberdade, e a lesão da vida, que implicaria a completa ausência de direito, é preferível a lesão da propriedade. O resultado do direito de necessidade é o benefício de competência, onde o credor é proibido de tirar do devedor suas ferramentas, instrumentos de lavoura, roupas, enfim, tudo aquilo que lhe serve para sua subsistência.

No adendo ao parágrafo 127, Hegel retoma o tema do direito da vida em oposição ao direito abstrato, indicando o exemplo de um roubo de pão. Neste caso, é certo que uma propriedade se acha lesada com tal ação, mas, por outro lado, considerá-la como um roubo comum implicaria uma decisão injusta. Sendo assim, um homem, cuja vida corre perigo, não poderia ser impedido de agir visando sua conservação, pois, caso contrário ele seria determinado como alguém privado de direitos e toda sua liberdade lhe seria negada, em decorrência da negação da própria vida para com ele. Segundo Hegel, faz parte da garantia da vida uma multiplicidade de fatores e as singularidades precisam ser admitidas, quando olhamos para o futuro. Porém, de acordo com o filósofo, a necessidade de viver se apresenta no “agora” e o futuro – que não possui um caráter absoluto – se acha relegado à contingência. Por conseguinte, a única situação, onde uma ação contrária ao direito pode ser justificada, concerne à necessidade [*Not*] do presente imediato. Caso houvesse omissão com relação a essa necessidade extrema, ocorreria a injustiça suprema, que diz respeito à negação total da existência da liberdade.²³⁹

O resultado da situação expressa na necessidade [*Not*] é apresentado por Hegel no último parágrafo da segunda seção: “*A necessidade revela a finitude e com isso a contingência, tanto do direito como do bem-estar – do ser-aí abstrato da liberdade, sem que ele seja como existência da pessoa particular e da esfera da vontade particular sem a universalidade do direito*”.²⁴⁰ De acordo com esta passagem, a finitude e a contingência do direito e do bem-estar se explicitam na necessidade. Ambos os elementos se mostram em sua abstração e unilateralidade, sem vinculação um com o outro. Contudo, do ponto de vista conceitual, o ser-aí do direito já se acha determinado por ele como sendo a vontade particular e, por sua vez, a subjetividade, em sua particularidade abrangente, se configura como a própria existência da liberdade. Além disso, a subjetividade também é compreendida como o caráter universal da liberdade, já que ela se caracteriza como a “*relação infinita da vontade consigo*”.²⁴¹

Por fim, o universal do direito e o particular da vontade subjetiva são integrados para chegarem à sua identidade e verdade, embora ainda se encontrem numa relação *relativa* um com o outro. Trata-se, em outras palavras, do “*Bem, como o universal cumprido, determinado em si e para si e a consciência moral, enquanto subjetividade infinita que sabe e determina em si o*

²³⁹ *Ibidem, ib.*, pp. 240-1, adendo ao §127.

²⁴⁰ *Ibidem, ib.*, p. 241, §128.

²⁴¹ *Ibidem.*

conteúdo".²⁴² Consequentemente, ao apontarmos para o Bem e a consciência moral, o caminho se encontra preparado para a abordagem de nosso problema específico, que diz respeito ao que é denominado formalismo moral. Nosso propósito é tratar desse problema no sentido da indeterminação do dever e de seu desdobramento na forma de uma consciência subjetivista, absolutamente certa de si mesma. A expectativa dessa análise é explicitar o esgotamento da moralidade subjetiva, *em seu caráter unilateral e abstrato* e, por conseguinte, a necessidade de transição para a uma esfera mais elevada, a saber, a da vida ética, que Hegel propõe como terreno apropriado para a reconciliação entre o particular subjetivo e o universal objetivo. Por outro lado, temos consciência de que tal proposta não pode ser abraçada sem reservas, pois está em causa a luta do homem (seja como indivíduo, seja como um povo) com os poderes titânicos da negatividade, que também mostrarão sua força devastadora no domínio da *Sittlichkeit* e da história mundial.

242 *Ibidem*.

3. O FORMALISMO MORAL: UM HIATO ENTRE UNIVERSALIDADE E PARTICULARIDADE

3.1. A ideia do Bem no contexto da Filosofia do direito

O resultado do conflito entre a universalidade do direito e a particularidade subjetiva, levado ao seu extremo na forma da necessidade [*Not*], bem como no estabelecimento de um direito de necessidade a fim de que a própria vida do indivíduo seja preservada, é a exposição, na terceira seção do capítulo da moralidade, da ideia do Bem, embora ainda afetada de um caráter relacional. Decerto, como Hegel afirma, no parágrafo 114 da Filosofia do direito, o Bem se mostra como o conteúdo da vontade subjetiva elevado à sua universalidade e à objetividade essente em si e para si, sendo, dessa maneira, o fim absoluto da vontade moral; no entanto, na medida em que essa ideia do Bem ainda se encontra no âmbito da reflexão, ela possui, como contraposta a si, a própria universalidade subjetiva. Em tal relação de oposição, tal universalidade pode se colocar como o mal ou como a consciência moral.²⁴³

Hegel abre a terceira seção da moralidade com as seguintes palavras:

*O Bem é a Ideia, enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular, na qual o direito abstrato assim como o bem-estar, e a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior são superados como subsistentes por si, mas, com isso, são contidos e conservados nela segundo a sua essência, – a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo.*²⁴⁴

Recordando o primeiro parágrafo da Filosofia do direito, notamos uma certa similaridade entre a definição hegeliana do Bem e o modo como ele concebe a ideia do Direito, a saber, como o conceito e a realização do mesmo.²⁴⁵ Note que, na dinâmica do espírito objetivo, não se trata de uma negação abstrata de qualquer um dos lados em questão (conceito de vontade ou vontade particular), já que a consequência seria a cristalização da oposição entre os mesmos. Antes, o que se presencia é a negação da pretensa independência do domínio conceitual da vontade (direito abstrato) e do

²⁴³ Cf. *Ibidem, ib.*, p. 213, §114.

²⁴⁴ *Ibidem, ib.*, p. 243, §129.

²⁴⁵ “A ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação”. (*Ibidem., ib.*, p. 29, §1, Introdução).

âmbito do bem-estar, levando em conta também o direito de saber do sujeito moral e a contingência do mundo. Por outro lado, em conformidade com sua essência, tais elementos possuem um abrigo na ideia do Bem, onde sua conservação é garantida. Desse modo, o Bem é caracterizado como a liberdade *realizada* [*realisierte*], o fim último absoluto do mundo. Em outras palavras, na ideia do Bem, temos, enquanto uma realidade ética vivente, nossa meta suprema. É claro que tal ideia não pode ser interpretada nos moldes de uma filosofia formalista ou da pura subjetividade. Não se trata de um anseio ou de uma nostalgia por um Bem inalcançável, do qual o sujeito moral pode apenas se aproximar num progresso ao infinito. Como acabamos de ler, mesmo na esfera moral, a liberdade já se coloca como algo que não é exclusivamente ideal, mas real, embora ainda não esteja isenta de diferença, oposição e até contradição que, no seu aprofundamento mais severo, a ameaça com a terrível desrealização, perversão e dissolução no nada. Caberá investigar, no curso de nossa leitura da terceira seção da moralidade, em que medida a proposta hegeliana de passagem da moralidade para a eticidade se mostra justificada e traz uma resposta para as aporias da subjetividade moral que, como veremos, não escapa de um processo de degeneração subjetivista.

Assim sendo, colocaremos a seguinte questão que, doravante, servirá de fio condutor de nossa leitura da última parte da moralidade: se é certo que, apesar de ter seu lado *real* no âmbito moral, a vontade (tanto na sua universalidade como o Bem quanto na sua particularidade subjetiva) se vê atingida pela força brutal do negativo, processo este que se desdobra num formalismo vazio, estéril, dualista, contraditório, e numa consciência subjetivista arbitrária que, do alto de sua presunção, dissolve todo conteúdo do ético, do moral e do direito, até que ponto a eticidade – consumação do espírito objetivo – se configura como uma superação da negatividade extrema em que a moralidade cai?²⁴⁶

Porém, calcados na letra hegeliana, precisamos esclarecer mais alguns detalhes acerca da ideia do Bem. No âmbito moral, a objetividade da ideia do Bem se acha marcada pelo dever-ser, já que, pelo menos num primeiro momento, ela se revela como subjetiva e formal. Por isso, conforme lemos no parágrafo 129, a ideia do Bem é compreendida como a liberdade *realizada*, e não *efetivada*. Em outros termos, no domínio da moralidade, o *para si* da vontade se constitui como o lado *real* da vontade subjetiva, que representa um aspecto diferente, contraposto e até contraditório em relação ao conceito, tal como pudemos observar no conflito entre o direito e a particularidade do indivíduo. Com a ideia do Bem, dá-se um passo importante na direção do ultrapassamento das aporias do *para si*, mas essa ideia ainda não alcançou a objetividade, que permanece um simples

246 Com tal questão, temos em mente a abordagem de Kervégan dos conflitos acirrados da *Sittlichkeit*, especialmente no domínio da sociedade civil. Acerca disso cf. KERVÉGAN, J.-F., “‘La vie éthique perdue dans ses extrêmes’: scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”. In: *Laval théologique et philosophique*, n° 51, 2, junho 1995.

dever-ser. Pelo contrário, a realidade da ideia do Bem se caracteriza, aqui, como subjetiva e formal e, por conseguinte, carente de uma efetivação objetiva concreta.

Como um condutor que olha no retrovisor, Hegel indica a forma da ideia do Bem em cada nível pelo qual ela se caracteriza. Desse modo, no direito abstrato, a ideia se constitui como o eu na condição de personalidade, embora nesse primeiro nível, ela assuma a figura mais abstrata. Por sua vez, o Bem, na medida em que unifica o conceito da vontade (a vontade universal, o direito) e o da vontade particular, se estabelece como a ideia mais determinada. O caráter simplesmente abstrato do direito formal é recusado como o que concerne ao Bem que é pleno de conteúdo e, por meio deste, estabelece o direito formal e o bem-estar.²⁴⁷

O próximo passo é a abordagem da validade do direito abstrato e do bem-estar nos seguintes termos:

Nessa ideia [a do Bem], o bem-estar não tem validade por si enquanto ser-aí da vontade particular singular, mas sim apenas como bem-estar *universal* e essencialmente como *universal em si*, isto é, segundo a liberdade; – o bem-estar não é um Bem sem o *direito*. De igual modo, o direito não é o Bem sem o bem-estar (*fiat justitia* não deve ter por consequência *pereat mundus*). Assim, o Bem, enquanto a necessidade de ser efetivo através da vontade particular e, ao mesmo tempo, enquanto substância da mesma, tem o *direito absoluto* em comparação com o direito abstrato da propriedade e os fins particulares do bem-estar. Cada um desses momentos, na medida em que é diferente do Bem, só tem validade, na medida em que é conforme e subordinado a ele.²⁴⁸

No mesmo tom do parágrafo anterior, Hegel enfatiza o caráter nulo da universalidade e da particularidade da vontade em seu aspecto unilateral. Quanto ao bem-estar, sua validade tem por condição sua conformidade à liberdade, de modo a se caracterizar como um bem-estar universal. Em outros termos, no plano do espírito objetivo, não está em causa a garantia de satisfação das necessidades particulares *deste* indivíduo ou *desta* classe, exclusivamente; antes, uma vez que estamos colocando a coisa em termos de direito, o bem-estar deve ser estendido numa universalidade que alcance a todos os sujeitos morais. Além disso, para ser considerado como Bem, o bem-estar precisa estar unificado com o direito. Do outro lado da moeda, a mesma necessidade de unidade se impõe, de modo que o direito, em seu caráter abstrato, desconectado do bem-estar, não pode ser tido como o Bem. Acompanhando a leitura de Adrian Peperzak, percebemos um duplo posicionamento de Hegel para com Kant, tendo em mente a relação entre o bem-estar e o Bem. Em primeiro lugar, Hegel se distancia do filósofo de Königsberg, uma vez que este instaura uma oposição entre o bem-estar e o Bem; em contrapartida, Hegel toma partido da subordinação

²⁴⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 243, adendo ao §130.

²⁴⁸ *Idem, ib.*, pp. 243-4, §131.

kantiana do bem-estar diante do Bem. Este possui como elementos constitutivos tanto o direito abstrato como o bem-estar, sem os quais sua efetivação no mundo fica inviabilizada. Ainda segundo Peperzak, “*Um direito que requer o sacrifício do bem-estar é um direito mau e uma moralidade que não respeita os princípios do direito é imoral*”.²⁴⁹ A inflexibilidade da sentença jurídica “*faça-se a justiça, pereça o mundo*” se deve, justamente, a uma visão unilateral, abstrata, que não consegue perceber que justiça e felicidade constituem aspectos de uma mesma realidade espiritual e que a realização concreta do Sumo Bem depende da devida unificação de ambas. Sendo assim, se, por um lado, o Bem precisa da vontade particular para sua efetivação no mundo, por outro, ele consiste na substância da mesma, sem a qual ela fica carente de um fundamento, presa do casual, arbitrário, contingente. O passo conclusivo do parágrafo 130 é estabelecer a hierarquia de direitos envolvendo o Bem, o direito de propriedade e os fins particulares individuais. Claramente, a primazia fica com o Bem, detentor do direito absoluto, já que, como vimos, ele constitui a unidade dos dois momentos abstratos, unilaterais, do direito e do bem-estar. Estes, em sua diferença para com o Bem (pois a identidade verdadeira, concreta, desses momentos com o Bem ainda *deve* se concretizar), tem como condição de validade sua subordinação e conformidade à ideia do Bem.

Na continuidade do percurso da Filosofia do direito, Hegel insiste na posição do Bem como algo essencial em relação à vontade subjetiva, de maneira que o valor e a dignidade da mesma se acha condicionado por sua conformidade com o Bem, no que concerne à sua compreensão e intenção. As consequências da ausência de conformidade (que por hora se limita a um simples *dever ser*) entre a subjetividade moral e o Bem serão acompanhadas de modo minucioso nos parágrafos 140 e 141, onde presenciaremos a dissolução da moralidade, em seu caráter abstrato e na sua rígida oposição ao Bem.

Provisoriamente, o Bem ainda não se coloca, no domínio moral, como uma ideia concreta, dotada de uma realidade *efetiva*. Embora ele possua uma realidade enquanto liberdade, sua conformidade com a vontade subjetiva ainda não se estabeleceu, assim como seu caráter abstrato não foi superado na direção de uma identidade concreta do objetivo com o subjetivo. Nessa disparidade, o Bem entra em relação com a vontade subjetiva, de modo que ele, ao se revelar o substancial dessa vontade, *deve* ser assumido e realizado por ela como seu fim. Em contrapartida, a vontade subjetiva se coloca como a ponte que possibilita ao Bem o acesso ao terreno da efetividade. Assim, a subjetividade moral e a ideia do Bem se apresentam numa relação de mútua dependência, tendo em vista sua realização efetiva no mundo. O sujeito moral, com suas carências, impulsos, interesses particulares, sabe que só pode alcançar sua felicidade em concordância com o direito. Este, separado da particularidade subjetiva, se mostra uma letra morta e recai no mal. Por

249 PEPERZAK, A. *op. cit.*, p. 364.

consequente, a verdadeira e concreta realização de ambos se vislumbra na sua unidade concreta na ideia do Bem. Esta, por sua vez, só se estabelece como tal, deixando para trás a limitação da abstração, se a subjetividade da vontade é admitida como integrante do seu processo de efetivação, sendo, dessa maneira, o substancial da vontade e o fim assumido a ser realizado por ela.

Um olhar mais atento para as notas marginais de Hegel ao parágrafo 131 nos permite perceber os traços do problema do formalismo moral. As determinações, a particularidade, ainda não estão postas, razão pela qual o Bem permanece algo abstrato, numa relação apenas relativa para com a subjetividade, já que ambos se encontram, por assim dizer, fora um do outro. O sujeito tem necessidade de um conteúdo determinado que, por enquanto, não está disponível. Apelar para seu arbítrio, a fim de agir no mundo, o sujeito até poderia, mas o arbítrio recorre ao conteúdo da vontade natural para torná-lo matéria que impulse o agir do sujeito. O conteúdo que faz falta aqui no plano da moralidade, neste momento da abordagem do Bem, é aquele que possibilita uma determinação mais precisa e concreta da ideia do Bem, de modo a possibilitar a superação da abstração da mesma.

No domínio moral, a objetividade está numa relação para com a vontade subjetiva, o que ressalta no mais alto grau a necessidade do desenvolvimento das determinações, a fim de que o objetivo e o subjetivo ultrapassem sua relação e alcancem sua identidade concreta. Mas no momento a determinidade não está posta, algo que *deve* ocorrer, para que o Bem obtenha uma realidade efetiva, não mais limitado a um simples dever ser. Contudo, a determinidade é caracterizada por Hegel como a forma verdadeira, infinita, isto é, a subjetividade; trata-se, no fim das contas, do eu que, enquanto personalidade, se mostra algo imediato e carente de determinação “isto é, contingência e exterioridade da determinação”.²⁵⁰

Ao prosseguir na leitura do texto hegeliano, somos levados a compreender que a vontade na sua particularidade tem como verdade o Bem. Apesar disso, o futuro da vontade está nas suas próprias mãos, pois ela mesma estabelece o que ela é. Nem boa, nem má por natureza, a vontade se constitui como o resultado de seu próprio trabalho que, inserido no tempo e sob a dependência das escolhas e das decisões da vontade subjetiva, se acha mergulhado na contingência histórica. Por sua vez, o Bem precisa da vontade subjetiva, pois unicamente por meio dela poderá obter realidade, livrando-se da armadilha da pura abstração.

Por fim, a descrição das três etapas do desenvolvimento do Bem podem nos servir de mapa de navegação para a exposição do problema do formalismo moral e seu desdobramento como subjetivismo:

250 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 244, notas marginais do §131.

Por conseguinte, o desenvolvimento do Bem possui estas três etapas: 1. que o Bem seja para mim enquanto querente, vontade particular, e que eu conheça o mesmo, 2. que se diga o que é o Bem e se desenvolva as determinações particulares do Bem, 3. por fim, o determinar do Bem para si, a particularidade do Bem como subjetividade para si essente, infinita. Esse determinar interior é a consciência moral.²⁵¹

De acordo com a passagem supracitada, no primeiro momento o Bem tende ser algo reconhecido pela vontade particular como algo que lhe é próprio, como aquilo que ela sabe e quer; está em causa aqui o direito da vontade moral de reconhecer e querer algo como bom a partir de si mesma; mas querer o Bem de modo apenas abstrato não basta para uma ação volitiva que visa realizá-lo concretamente no mundo, sendo necessário, então, que se estabeleçam as determinações do Bem no âmbito da particularidade. Mais do que dizer que o sujeito deve ser bom ou praticar o Bem, deve-se dizer em que consiste, mais precisamente o bem ou quais ações específicas representam a prática do bem e quais não. Finalmente, a determinação do Bem na esfera da interioridade ficará a cargo da consciência moral, ao se constatar o malogro de um critério formal de determinação. Voltada para dentro de si, a subjetividade moral passa a ser assombrada pelo fantasma do subjetivismo que ameaça o Bem com a perversão do mesmo em Mal e, conseqüentemente, a própria subjetividade moral com a sua auto-dissolução.

3.2. A retomada do direito da vontade subjetiva

No parágrafo 132 da Filosofia do direito, Hegel retoma a discussão do direito da subjetividade moral, mas agora no âmbito do Bem, o universal da vontade subjetiva. De acordo com o filósofo:

O direito da vontade subjetiva consiste em que o que ela deve reconhecer como válido seja visto por ela como bom e que a ela seja imputada como conforme ou contrária ao direito, boa ou má, legal ou ilegal, uma ação, enquanto o fim que entra na objetividade, segundo o seu conhecimento do valor da ação que ela tem nessa objetividade.²⁵²

Apesar da necessidade categórica de reconhecimento da validade de algo, isto não é imposto de cima para baixo por uma objetividade que esmaga a subjetividade. Muito pelo contrário, à vontade subjetiva é garantido o direito de tomar posição em relação a algo como sendo bom e de só assumir uma ação, caracterizada como um fim que se realizou objetivamente, de acordo com o

²⁵¹ *Idem, ib.*, p. 245, adendo ao §131.

²⁵² *Ibidem, ib.*, p.245, §132.

valor que lhe é devido (uma ação boa ou má, justa ou injusta, legal ou ilegal), desde que em conformidade com o conhecimento que a vontade subjetiva possui em relação ao valor da ação.

Conforme Hegel, o Bem, enquanto substancial e universal, se constitui como a essência da vontade, de modo que nele a vontade se encontra em sua verdade. Por conseguinte, enquanto substancial, universal e o verdadeiro recinto em que a vontade se acha em casa, o Bem só pode existir *no pensamento e pelo pensamento*. Aqui, já podemos entrever a insuficiência de uma proposta de reconciliação entre subjetivo e objetivo calcada no sentimento, na intuição ou por qualquer outro viés do que o pensamento, pois este é o único capaz de chegar à compreensão do verdadeiro, em sua substancialidade e universalidade, desde que não seja capturado na rede de abstração do entendimento, mas atue como pensamento racional concreto. Semelhante advertência se justifica com base no próprio teor do texto hegeliano, pois, na sequência do parágrafo 132, Hegel tem de enfrentar, de modo crítico, as limitações do conhecimento humano, defendidas pelas filosofias de entendimento (por exemplo, a *Crítica da razão pura*). Conforme essas filosofias que se colocam nos trilhos do kantismo, o homem não possui condições de alcançar o conhecimento do verdadeiro e o pensamento é prejudicial para a boa vontade. Para Hegel, essas visões são bastante problemáticas, porque elas fazem com que o espírito fique desprovido de seu valor e dignidade, seja intelectual seja moral.

Na visão de Hegel, o sujeito tem o direito de reconhecer tão somente o que se mostra para ele como racional. Apesar de tal direito ser caracterizado pelo filósofo como supremo, ele é dotado de um caráter formal, em função de sua determinação subjetiva, e se acha na oposição para com o direito do racional (também denominado direito do objetivo), que tem o seu lugar assegurado na subjetividade da vontade, mesmo que, de início, cristalizado na oposição objetivo-subjetivo. O caráter formal da determinação do direito do sujeito o deixará, de certa maneira, entregue à contingência. Desse modo, a capacidade de compreensão do sujeito se achará numa encruzilhada, podendo se realizar como verdadeira ou se mostrar como mera opinião e erro. Contudo, no ponto de vista moral, em que o indivíduo passa por sua formação particular subjetiva, o indivíduo tem de alcançar seu direito de compreensão. De posse desse direito, o indivíduo tem condições de exigir que sejam apresentadas as boas razões que fundamentam uma obrigação e que ele possua convicção das mesmas. Mais do que isso, o sujeito busca o conhecimento do conceito e da natureza da obrigação. Assim sendo, de nada adiantará imposições arbitrárias, obscurantismos fanáticos, terrorismos psicológicos, promessas vazias, retóricas persuasivas; o que está em causa é o processo de formação de uma vontade que, mesmo afetada de um caráter ainda formal e tendo que passar por revezes em sua caminhada, já alude à sua essência racional, na busca de razões, de convencimento, e da compreensão do que constitui a natureza e o conhecimento daquilo a que ela é obrigada. Na

defesa do direito da vontade subjetiva, Hegel tem de lidar com a relação do mesmo com o direito da objetividade. Segundo o filósofo, o fato de que o indivíduo exija que sua convicção do Bem, do que é ou não permitido, em relação a uma ação seja contemplada, inclusive no que diz respeito a sua imputabilidade, não traz dano algum ao direito da objetividade.

O passo seguinte do percurso hegeliano consiste na diferenciação entre o direito da compreensão do Bem e o direito da compreensão em relação à ação como tal, abordado no parágrafo 117. Aqui encontra-se uma vontade que precisa agir no mundo e que representa as circunstâncias da exterioridade para a qual seu fim se dirige. Devido a seu caráter finito, em razão de sua pressuposição das circunstâncias exteriores, o fenômeno objetivo se mostra como algo contingente para a vontade e pode apresentar algo que não esteja em conformidade com o que a vontade representou como seu fim. Nessas condições, o direito da vontade consiste em reconhecer em seu *ato* como constituindo sua *ação* tão somente o que esteve em seu propósito.²⁵³ Assim, apesar das contingências do mundo que podem levar as consequências do agir bem mais longe do que o indivíduo pôde prever, ele tem o direito de assumir e responder apenas por aquilo que ele concebeu como seu projeto, constituinte de sua finalidade. Já no caso do direito de compreensão, tal como apresentado no parágrafo 132, está em causa a possibilidade do sujeito de discernir o caráter bom ou mau, permitido ou proibido de uma ação. Hegel também procura deixar claro que a condição para o sujeito agir na realidade efetiva é que ele se submeta e reconheça as leis que regem a mesma.

Além do direito da vontade subjetiva, o parágrafo 132 coloca em relevo o direito da objetividade em relação à ação. Pelo fato de que a ação deve ter sua existência no mundo efetivo e, portanto, quer ser reconhecida nele, ela é obrigada a entrar em conformidade com o que possui validade nesse mundo efetivo. A balança parece pender mais ainda para o lado da objetividade, quando Hegel coloca em questão o Estado como objetividade do conceito racional:

Igualmente, no *Estado*, enquanto a objetividade do conceito racional, a *imputação jurídica* não tem de ficar parada naquilo que alguém considera ou não conforme a sua razão, na compreensão subjetiva do que é conforme ou contrário ao direito, do Bem ou do Mal e nas exigências que ele faz para a satisfação de sua convicção. Nesse campo objetivo, o direito da compreensão é válido como compreensão do *legal* ou *ilegal*, do direito *vigente* e ela se restringe a seu significado mais específico, a saber, ser *conhecimento* enquanto *familiaridade* com o que é legal, e nessa medida, obrigatório. Através da publicidade das leis e através dos costumes universais, o Estado retira do direito da compreensão o lado formal e a contingência para o sujeito, que esse direito ainda tem no ponto de vista anterior.²⁵⁴

253 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 217, §117.

254 *Ibidem, ib.*, p. 246, §132.

À primeira vista, temos a impressão de uma certa tensão entre o direito da subjetividade e o da objetividade. Este último parece relegar a subjetividade para segundo plano, de modo que o direito de compreensão do sujeito fica limitado estritamente ao conhecimento e a estar familiarizado com o que está na lei e deve ser seguido. É certo que o direito da compreensão deixa de ser algo preso ao formal e contingente, na medida em que o Estado, ao publicar as leis e pela mediação dos costumes universais, traz um conteúdo racional e necessário que servirá de diretriz para a orientação do agir do sujeito no mundo. No entanto, o estranhamento não se desfaz: o direito da vontade subjetiva, neste momento da relação do sujeito moral com o Bem, se restringe a conhecer para obedecer? Além disso, embora o Estado seja caracterizado como o Universal, o Racional, a realização da liberdade, sabe-se que tal visão não está isenta de críticas, pois as leis e os costumes vigentes não estão livres de uma possível perversão – que, portanto, não é exclusividade da moralidade subjetivista.²⁵⁵ Apesar desse incômodo que o parágrafo 132 nos provoca, oscilando de uma apresentação do direito subjetivo de compreensão do que é bom ou mau, permitido ou proibido, legal ou ilegal em relação à ação no seu nível mais elevado a uma forte ênfase na primazia do direito da objetividade, uma leitura mais atenta do mesmo pode nos trazer alguma pista para a elaboração de uma hipótese interpretativa. Se retomarmos a passagem supracitada, veremos que Hegel trata do direito como algo *vigente*, ou seja, as leis que norteiam o agir do sujeito, enquanto membro da comunidade ética já estariam, nesse caso, em vigor. Nessa condição, as leis e costumes éticos não poderiam se restringir às opiniões subjetivas de cada indivíduo, uma vez que, contingentes e arbitrárias, elas se mostram bastante precárias em sua oposição ao universal. Além disso, refugiar-se na convicção interior contra o universal objetivo, de modo a desobedecer as leis do Estado, se configura como uma conduta reprovável. Desse modo, Hegel se vê obrigado a fazer dois movimentos: primeiro, garantir à vontade subjetiva, seu direito de compreensão e reconhecimento do que é bom ou mau, permitido ou proibido em seu agir, para que não lhe seja atribuído aquilo que não lhe cabe; em segundo lugar, como a subjetividade moral – que é o assunto principal da segunda seção da Filosofia do direito – não pode se sobrepor à objetividade, faz-se necessário salientar de modo contundente a superioridade do Objetivo em relação à vontade subjetiva, de modo que esta não tenha a vil pretensão de se valer de seu arbítrio ou de supostas boas intenções para justificar uma ação contra o direito. Assim, é verdade que a subjetividade possui seu potencial crítico, que pode contestar injustiças, corrupções, vícios, presentes numa comunidade ética; porém, quando se trata da prática, tendo em vista a vigência das leis, é necessário compreender para obedecer, caso contrário, o que se apresenta como objetivo, universal, válido para todos, ficaria à mercê das mais diversas opiniões que se dirigem de maneira casual para diferentes

255 Acerca do Estado como realização efetiva da ideia ética cf. *ibidem*, *ib.*, pp. 398ss, §§257ss.

direções ao sabor do arbítrio de cada pessoa. Nessas condições, nenhuma comunidade ética subsistiria.²⁵⁶

Na sequência do parágrafo 132, Hegel considera que há casos, tais como o das crianças, dos deficientes mentais e dos loucos, em que o direito da compreensão subjetiva proporciona a oportunidade de atenuação e até de supressão da imputabilidade em relação a essas pessoas, mesmo que, por outro lado, a tarefa de delimitação dessas situações e da imputabilidade se revela complexa, difícil de ser estabilizada. Entretanto, há um outro conjunto de circunstâncias, nas quais o homem não pode ser isento da culpa por seu delito, sob pena de violar sua própria humanidade. Apelar para momentos em que a pessoa estava bêbada ou tomada por uma fúria descontrolada, enfim, para a força dos impulsos sensíveis, com o propósito de eximir a pessoa de sua culpa por alguma ação criminosa significa, para Hegel, deixar de tratar a pessoa em conformidade com o direito e com a honra que lhe é devida, uma vez que sua natureza consiste naquilo que é essencialmente um universal e não algo singular, de caráter momentâneo.

3.3. O dever por dever

Depois da abordagem, um tanto tensa, da relação do direito da subjetividade – que tem sua garantia afirmada – e da objetividade ética, Hegel prossegue rumo à questão do *dever* [Pflicht]. Novamente é destacada a relação do Bem para com a particularidade subjetiva, no qual a mesma possui sua essência. Relacionado com o sujeito particular, o Bem se apresenta como sua *obrigação* [Verpflichtung]. A cada passo, o desenho do problema do formalismo ganha seus contornos; a particularidade – própria da vontade subjetiva – se acha numa relação de diferença para com o Bem. Se a particularidade recai do lado da vontade subjetiva, então o que resta para o Bem, como sua determinação, é unicamente ser *essencialidade abstrata universal*, ou seja, *dever*. Consequentemente, “*por causa dessa sua determinação, o dever deve ser cumprido por dever*”.²⁵⁷ De certa maneira, esse problema do conteúdo da vontade moral vem nos acompanhando desde o segundo capítulo de nosso trabalho. Como já se sabe, a *forma* da vontade moral é a razão prática que, enquanto tal, se caracteriza como universal e livre. Porém, para agir no mundo, ela precisa

256 Apenas a título de elucidação, merece ser destacada aqui a figura de Sócrates que, com algum cuidado, podemos considerá-la uma subjetividade extemporânea. Em meio a uma crise ética, onde a democracia ateniense se encontrava em franca decadência, lá estavam Sócrates e seu *daimon* à procura de algo no Homem que não se limite à aparência, retórica, opiniões infundadas. Crítico da Pólis, amante da Verdade e da Sabedoria, inconformado com as mazelas éticas de seu tempo, nem por isso Sócrates se deu o luxo de agir contra a lei vigente. Crítico, mas obediente, não abandonou sua atitude filosófica, mas, por outro lado, cumpriu a lei, assumindo uma sentença de morte, mesmo que injustiçado. Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*: precedido de sobre a piedade (Éutifron) e seguido de sobre o dever (Críton). São Paulo: L&PM, 2008.

257 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 250, §133.

tomar algum conteúdo para torná-lo seu fim. Sendo assim, qual será a fonte do sujeito agente? Sua própria particularidade, a saber, seus impulsos, tendências, inclinações, desejos, anseios, etc., ou seja, tudo aquilo que constitui sua vontade natural. Qual o problema desse tipo de conteúdo, no que concerne à realização efetiva do Bem? Justamente seu caráter particular, contingente e arbitrário, o que colide com a racionalidade da forma do Bem, que se constitui como universal e necessária. O conteúdo da naturalidade da vontade pode ser propício, no máximo, para a busca da satisfação pessoal do indivíduo, mas não tem condições de se adequar aos fins mais elevados, pertinentes à vida ética. Dessa maneira, em relação ao sujeito particular, o que combina com a universalidade do Bem é algo igualmente formal, mas indeterminado, a saber, o *dever por dever*. No adendo ao parágrafo 133, Hegel escreve o seguinte:

Para mim, o essencial da vontade é dever; agora, se eu nada sei, além de que o Bem é dever para mim, então permaneço no caráter abstrato do mesmo. O dever deve ser feito por si mesmo e é minha própria objetividade no sentido verdadeiro que eu realizo no dever; na medida em que eu ajo, estou junto de mim e sou livre. O mérito e o ponto de vista elevado da filosofia *kantiana* no âmbito prático foi ressaltar esse sentido do dever.²⁵⁸

Da leitura da passagem supracitada já somos capazes de notar o germe do problema do formalismo: *a abstração*. Se, por um lado, o dever é posto como o que diz respeito à própria essência da vontade, ele precisa de uma determinação mais específica do que a do Bem pura e simplesmente, a fim de que possa ser cumprido e, ao mesmo tempo, a própria objetividade do sujeito se torne uma realidade concreta, pois o sujeito, ao agir, se realiza como ser junto de si, dotado de liberdade. Hegel, então, concede o crédito a Kant por ter destacado o dever como algo a ser cumprido por si mesmo, e não como meio para um fim.

Vejam como Kant trabalha o conceito de dever na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Mas para desenvolver o conceito de uma boa vontade altamente estimada em si mesma e sem outra intenção, assim como ele já se encontra presente para o são entendimento natural e não precisa ser tanto ensinado quanto, antes, apenas esclarecido, – esse conceito que sempre está acima na avaliação de todo o valor moral de nossas ações e constitui a condição de todo resto –, queremos tomar o conceito do *dever* que contém o de uma boa vontade, embora sob certos obstáculos e limitações subjetivas que, muito longe de encobri-lo e torná-lo desconhecido, antes, o elevam por contraste e o permitem brilhar de modo ainda mais nítido.²⁵⁹

²⁵⁸ *Idem, ib.*, pp. 250-1, adendo ao §133.

²⁵⁹ KANT, I. *op. cit.*, p. 14.

Desde o início de sua obra, Kant já havia apresentado a boa vontade como a única coisa existente que possui um valor incondicional, absoluto. Talentos, propriedades do temperamento, bem-estar, satisfação, felicidade, tudo isso pode ser considerado algo bom, desde que a pessoa que os obtenha seja dotada de uma boa vontade, pois, caso contrário, todas as demais qualidades que a pessoa venha ter são passíveis de ser corrompidas por um caráter mau. Por exemplo, posso ser uma pessoa calma, serena, paciente e, com essas qualidades, fazer companhia para idosos nos finais de semana em asilos. Em contrapartida, tenho condições de me valer dessa minha “frieza” para planejar e cometer um crime, de modo a passar despercebido. Portanto, o fiel da balança que vai determinar o valor da minha ação como moral ou imoral é aquilo que se estabelece como bom, independentemente de qualquer circunstância ou condição, a saber, a boa vontade. Contudo, a vontade do ser humano não é absolutamente boa, pois, neste caso, seria uma vontade santa e não seria preciso falar em leis morais. Assim, Kant se vê na necessidade de recorrer ao conceito do *dever*, a fim de pensar uma vontade que, embora seja boa, sua bondade é limitada pelos obstáculos da subjetividade. Apesar das barreiras da sensibilidade, o conceito do dever não se ofusca, como algo obscuro e quase que inacessível para a capacidade de conhecimento humana. Muito pelo contrário, Kant defende que a oposição da sensibilidade subjetiva para com o conceito do dever coloca este último em destaque, fazendo com que ele se torne visível de maneira cada vez mais clara, em razão de seu contraste para com o que é subjetivo e sensível.

Nossa leitura dessa primeira seção da *Fundamentação*, que servirá de apoio para uma primeira aproximação entre Hegel e Kant, tem como foco a distinção de uma ação *apenas* conforme ao dever e uma ação por dever. Com vistas a estabelecer tal distinção, Kant desconsidera, de saída, as ações contrárias ao dever, a despeito de sua *utilidade* para esta ou aquela intenção. No caso de ações deste tipo, sequer faz sentido colocar a questão se elas são por dever, pois elas claramente o contradizem. Outro grupo de ações postas de lado é o das que possuem uma conformidade apenas arbitrária para com o dever, embora a pessoa não possua inclinação alguma para elas, tratando-as unicamente como *meio* para outra finalidade. De acordo com o filósofo de Königsberg, neste último caso a distinção entre uma ação conforme ao dever, mas por intenção egoísta, de um lado, e uma ação conforme e por dever não é tão difícil de ser feita.

Agora, a complexidade de se fazer tal distinção se encontra nos casos em que o sujeito age em conformidade com o dever e, além disso, tem uma inclinação para essa ação. Kant lança mão de uma série de exemplos, a fim de dar conta de mostrar o que é por dever e o que é apenas conforme o dever no agir humano. No primeiro exemplo, um merceeiro não cobra um preço excessivamente caro de um comprador inexperiente e, num ambiente de muita circulação, prefere manter um preço justo, acessível para todos, de maneira que uma criança poderia fazer compras em sua mercearia

como qualquer outra pessoa. A princípio, parece legítimo considerar o modo de proceder do merceiro como honesto. No entanto, isso está muito longe de se mostrar um elemento suficiente para concluirmos que a ação praticada pelo merceiro foi motivada pelo dever e por princípios de honestidade. Muito pelo contrário, ao agir desta maneira, o merceiro visava seu proveito próprio, pois com um preço adequado, não teria problemas para vender suas mercadorias. Também não se pode pensar que o preço dos produtos da mercearia não era excessivamente caro por causa de uma eventual simpatia do merceiro para com o comprador; antes, o que ele tinha em mente era única e exclusivamente sua própria vantagem, sendo a ação de manter o preço razoável um simples meio para esse fim, independentemente do dever ou de uma eventual inclinação para com o comprador.

Kant, então, apresenta um outro exemplo, onde a ação é tida como dever e o ser humano tem uma inclinação imediata para ela, a saber, a conservação da própria vida. O filósofo esclarece que grande parte das pessoas possuem uma preocupação enorme em preservar suas vidas e que, apesar disso, essa preocupação é desprovida de valor interno e as máximas da mesma carecem de um teor moral. Essa ação, portanto, mesmo que seja *conforme* ao dever, não é *por* dever; a mola propulsora da ação não é o próprio dever, mas sim o amor de si. Agora, imaginemos, junto com Kant, uma situação em que a pessoa se acha assolada por terríveis adversidades, na mais profunda e desesperançada aflição, a ponto de perder o gosto de viver por completo. Indignado com seu destino, o desejo sombrio da morte se insinua na mente do infeliz, que passa a cogitar o suicídio como a saída mais adequada para sua vida desgraçada. No entanto, o indivíduo, mesmo não tendo amor por sua vida, decide conservá-la, sem inclinação, sem temor do que quer que seja, tão somente por dever. Neste caso, a máxima da ação tem um teor moral e a ação, não apenas conforme ao dever, mas praticada por dever, tem de ser reconhecida em todo o seu brilho moral.

O próximo caso a ser examinado, em função da distinção de uma ação conforme ou por dever, é o do benevolente. Kant supõe um homem que sente alegria em ajudar o próximo, sem vaidade ou qualquer interesse egoísta. Em sua boa ação, o homem sente satisfação e deleite, sendo seu comportamento amável e digno de louvor. No entanto, mesmo que seja digno de aprovação e conforme o dever, tal maneira de agir ainda não porta um valor moral verdadeiro, pois o que a motiva não é o dever por si só, mas apenas a inclinação. Assim, a ação benévola, por mais elogiável que seja, não merece ser tida em alta estima, pois sua máxima carece do teor moral, segundo o qual as ações morais têm de ser praticadas por dever, e não por inclinação. Em contrapartida, se essa pessoa benevolente estivesse passando por uma situação muito difícil, de modo que sua preocupação se voltasse apenas para seus problemas, sem que a necessidade do próximo a comovesse e, assim, desprovida de qualquer inclinação, ela se erguesse de sua insensibilidade mortal, praticando a ação benévola somente por dever, só então tal ação teria um autêntico valor

moral.

O filósofo de Königsberg dá mais um exemplo, radicalizando, de certo modo, a situação. Entra em cena um homem pouco simpático, de temperamento frio, paciente, capaz de suportar seu sofrimento e indiferente para com o dos outros, pois pressupõe ou até exige deles uma capacidade similar de resistência e paciência perante suas dores. Põe-se a questão se um tal ser produzido pela natureza não poderia descobrir dentro de si uma fonte de um valor a ser atribuído a si e que fosse bem mais elevado do que o do homem de temperamento benevolente. Ocorre que, ao agir sem nenhum sentimento de compaixão, dó ou qualquer coisa do gênero, mas só por dever, o homem frio mostra em que consiste o valor moral do caráter, em sua sublimidade. Assim sendo, temos como primeiro resultado desse percurso pela filosofia moral kantiana, tal como ela se apresenta na *Fundamentação*, a seguinte proposição: *a vontade é moralmente boa quando se age por dever, e não por inclinação*.

Já a segunda proposição, esta, sim, explicitada por Kant, diz o seguinte:

A segunda proposição é: uma ação por dever tem seu valor moral *não na intenção*, que deve ser alcançada através dela, mas sim na máxima, segundo a qual ela é decidida, portanto, não depende da efetividade do objeto da ação, mas simplesmente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, [sendo] desconsiderados todos os objetos da faculdade desejante.²⁶⁰

De acordo com o que compreendemos acima, o valor moral de uma ação por dever encontra-se na própria máxima da ação, enquanto princípio regente da vontade. A intenção, enquanto algo próprio da nossa sensibilidade, não possui estrutura para suportar o peso de um valor incondicional, como o moral. Dessa maneira, o valor moral da ação tem de ser desvinculado do âmbito da faculdade de desejar, bem como da efetividade do objeto da ação. Em outros termos, mesmo que a ação não consiga realizar seu fim, seu valor moral não é comprometido, pois depende do princípio pelo qual ela se decide a agir, a saber, o da ação por puro dever. Pelos exemplos destacados anteriormente percebemos que as intenções, compreendidas como fins e móveis da vontade, não são capazes de proporcionar um valor moral incondicionado para a ação. Se não podemos obter tal valor, tendo em vista a relação da vontade com seu efeito esperado, o único que tem condições de trazer esse valor moral incondicionado é o princípio da vontade, independentemente dos fins a serem alcançados pela ação. Nesse registro, Kant descreve a vontade como se ela estivesse metida numa encruzilhada, tendo, de um lado, seu princípio formal *a priori* e,

²⁶⁰ *Idem, ib.*, pp. 17-8.

de outro lado, seu móbil material. Em função da ação, é necessário que a vontade seja determinada por alguma coisa e, na medida em que está em causa uma ação por dever, como ação moral autêntica, então o fator determinante deve ser o princípio formal da vontade, já que, no caso de agir por dever, e não apenas em conformidade com o dever, o princípio material não tem lugar.

Consequentemente, o filósofo apresenta a terceira proposição: “*Como consequência das duas anteriores, eu expressaria a terceira proposição assim: dever é a necessidade de uma ação por respeito pela lei*”.²⁶¹ Kant salienta que o respeito é algo que se dirige de maneira exclusiva para a lei, sendo o objeto, enquanto efeito de uma determinada ação, alvo apenas de minha inclinação, por se tratar de um efeito, e não de uma atividade volitiva. Nesse sentido, minha postura referente a minha inclinação ou à de outrem só pode ser de aprovação ou até mesmo gostar muito dela, uma vez que me parece vantajosa, mas nunca ter respeito por ela. Segundo Kant, somente a pura lei pode ser objeto de respeito e, assim, um mandamento, já que ela é a única que se acha em ligação com a vontade como fundamento, e não como efeito e, em vez de estar a serviço da inclinação, prepondera sobre ela, sem considerá-la na hora da escolha do que se deve fazer.

Na ação por dever, toda influência da inclinação e objeto da vontade têm de ser postos à parte. Feito isso, resta para a vontade, como aquilo que pode determiná-la, tão somente a *lei* (de modo objetivo) e o *puro respeito* pela mesma (de modo subjetivo), mesmo em detrimento das minhas inclinações. Quanto ao valor da ação moral, não podemos vinculá-lo ao efeito esperado; não é possível encontrá-lo num princípio da ação que precise fazer desse efeito esperado um móbil para a mesma. Ocorre que, na visão de Kant, tais fins, como a felicidade própria ou alheia, poderiam ser alcançados por outras causas, sem necessidade da intervenção da vontade de um ser racional; em compensação apenas numa tal vontade seria possível encontrar o Bem supremo e incondicionado. Dessa maneira, somente a representação da lei em si mesma, algo que ocorre no ser racional, e à medida que ela é o fundamento determinante da vontade, tem condições de constituir o Bem moral que, por sua vez, já está presente naquele que age segundo o mesmo; esse Bem não pode, em hipótese alguma, ser esperado do efeito de alguma ação.

Mas essa lei, cuja representação deve se colocar como fundamento determinante da vontade, sem o auxílio de qualquer efeito esperado da ação, para que a vontade possa ser caracterizada como absolutamente boa, ainda precisa ser explicitada. Retirados da vontade todos os impulsos que poderiam lhe advir a partir da obediência de uma lei qualquer, resta a ela somente a conformidade da ação a uma lei universal, como aquilo que deve ser válido como princípio para a vontade. Em outros termos, “*nunca devo proceder de outra maneira, a não ser de modo que eu também possa*

261 *Ibidem, ib.*, p. 18.

querer que minha máxima deva ser uma lei universal".²⁶² Assim, Kant explicita o princípio determinante para a vontade, a fim de que o conceito do dever não fique preso na inoperância. Tal princípio se caracteriza como a simples conformidade com a lei em geral.

Nas palavras de Kant, para saber o que se deve fazer a fim de que a vontade seja moralmente boa, não é preciso grande perspicácia e experiência; basta a aplicação do critério anteriormente mostrado, segundo a qual se coloca a questão da possibilidade (ou não) de tornar a máxima da ação uma lei universal. Em caso negativo, a máxima é descartável, não em função de sua inutilidade para um determinado fim, mas de sua inadequação como princípio numa possível legislação universal. Conforme a visão do filósofo, a razão me obriga a assumir uma conduta de respeito imediato para com a legislação universal, acerca da qual posso entender o que segue:

[...] que há uma estimativa do valor, que prepondera amplamente sobre todo valor do que é elogiado por inclinação e que a necessidade de minhas ações por *puro* respeito pela lei prática seja aquilo que constitui o dever, do qual todos os outros móveis devem se afastar, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor ultrapassa todas as coisas.²⁶³

O valor daquilo que é tido como interessante do ponto de vista da inclinação está numa posição bem inferior, quando comparado com o que diz respeito à lei universal. Por sua vez, o dever se mostra como a necessidade de que o sujeito moral aja movido pelo puro respeito para com a lei prática, sendo, assim, o único a pôr a vontade do sujeito em movimento. Afinal de contas, a realização de uma vontade boa em si, de valor supremo e inestimável, depende do cumprimento do dever *por* dever.

Aqui se cruzam os caminhos de Hegel e de seu antecessor no que diz respeito à moralidade. O percurso realizado até aqui teve como propósito indicar o modo como Kant desenvolve sua discussão a respeito da boa vontade que, diferentemente de outras capacidades humanas, não está sujeita a nenhuma restrição, a fim de que seja boa, bem como acerca do conceito de dever, a ser posto como fundamento de toda ação moral autêntica. Mais adiante, quando tratarmos do ponto de vista da autonomia da vontade, veremos que Hegel compartilha com Kant uma certa insatisfação com princípios morais que se revelam materiais e, portanto, estão ligados à heteronomia da vontade. Por enquanto, basta apenas deixar marcado, mais uma vez, a estima elevada, na qual Hegel tem o dever, pois nele a própria objetividade do sujeito moral tem sua realização.

²⁶² *Ibidem, ib.*, p. 20.

²⁶³ *Ibidem, ib.*, p. 22.

3.4. A indeterminação do dever²⁶⁴

Mas os problemas não tardam a aparecer: a condição imprescindível do agir é a existência de um conteúdo particular e de um fim determinado, o que não pode ser fornecido pelo dever, em razão de seu caráter abstrato. Assim, a questão da determinação do dever – que teria de esclarecer o sujeito acerca do que ele deve ou não fazer, nas circunstâncias específicas de sua vida – recebe apenas respostas genéricas, tais como, cumprir o direito, cuidar de seu próprio bem-estar e do bem-estar dos outros em geral.²⁶⁵

264 Neste tópico, nossa preocupação se volta, em especial, para a relação entre Hegel e Kant, tendo em vista o princípio da autonomia da vontade. Num esforço de evitar unilateralidades e distorções, seja para o lado kantiano, seja para o lado hegeliano, esta nota tem o objetivo de indicar, mesmo que *en passant*, os interesses específicos de cada um dos dois filósofos, concernente ao tema da autonomia da razão prática pura. Lendo Bourgeois, percebemos que há uma divergência de interesses no que tange à autodeterminação da vontade: em Kant, está em causa a identificação do motivo que determina o valor da máxima como princípio prático, de modo que o motivo racional e formal prova que possui uma efetividade determinante, na medida em que se mostra em acordo com a lei que prescreve o querer da universalização da máxima como se fosse uma lei da natureza. Assim, a crítica *kantiana* da razão prática se dirige ao problema da elevação da máxima à lei, tendo como objetivo encontrar “*uma racionalidade do querer enquanto razão prática pura*”. Já em Hegel, a elevação da máxima à lei tem o sentido de admitir a matéria do querer efetivo (a máxima da qual o querer se apropria) na forma do querer puro (a lei que torna a máxima absoluta). Por conseguinte, Bourgeois explica que Hegel associa o par matéria-forma com o outro par máxima-lei, sem considerar o primeiro par como o que constitui o princípio da autodeterminação da vontade como *heteronomia* ou como *autonomia*. Conforme a interpretação de Bourgeois, o *deslocamento* hegeliano da significação do par matéria-forma torna explícito que Hegel não tem em mira o problema kantiano do *princípio da determinação do querer*. Mais adiante, Bourgeois salienta que a oposição hegeliana entre a máxima e a lei, nos termos de uma oposição envolvendo a matéria (o conteúdo ou a determinidade) e a forma (a universalidade) do querer, aponta para a presença do princípio do querer na máxima como um princípio determinado em função da determinação do modo de agir proposto por ele. Desse modo, o interesse de Hegel não está em saber o que significa, do ponto de vista prático, a relação do arbítrio com a máxima na efetivação da determinação racional do mesmo, mas sim, em que consiste o resultado pensado de tal determinação. Na sequência do texto, Bourgeois apresenta a posição hegeliana de uma maneira que nos ajuda a compreendê-la em relação a Kant: “Assim, o que, em Kant, é uma *consequência* do caráter formal-racional daquilo por que uma máxima determinada é *máxima* efetiva do arbítrio, ou seja, do motivo que o determina – [e] este é o sentido essencial da prática racional para o kantismo –, a saber, que essa máxima *determinada* é absolutizada como lei – torna-se, em Hegel, o *sentido essencial* da razão prática. Hegel exprime a solução kantiana em termos que mostram que ele a relaciona com um problema que não é o problema de Kant. O que o preocupa, particularmente num estudo que se interroga sobre as maneiras de elaborar uma *ciência*, ou seja, sobre uma totalidade ideal, do direito natural e da vida ética, é analisar se o formalismo kantiano-fichteano pode, de modo consequente – conforme a sua própria exigência metodológica – desenvolver seu princípio da unidade pura prática, ou do dever puro, num *sistema* dos deveres e direitos. É um tal *sistema* que, para Hegel, constitui a *racionalidade* mesma do querer; porque, a seus olhos, a razão é, em sua concretude, a identidade da identidade e da diferença, a totalidade, ele não pode definir o querer racional pelo querer da identidade pura, ideal – o querer do dever como dever – em sua oposição à diferença constitutiva da realidade, mas pelo querer da efetividade mesma, na medida em que ela forma uma totalidade da vida ética”. (Cf. BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel – Commentaire*. Paris: Vrin, 1986, pp. 188-90). Assim, pela leitura de Bourgeois, temos condições de enxergar Hegel como um filósofo que lê outro filósofo, não como um falsificador de sistemas, mas preocupado com suas questões e, dessa maneira, incorpora a filosofia alheia, adequando-a a seu próprio sistema de pensamento. Em outras palavras, e como bem observa André Stanguennec, a leitura hegeliana de Kant é filosófica, e não, a de um historiador da filosofia, no sentido de um comentador técnico especializado. Por isso, cobrar de Hegel uma leitura neutra, totalmente desinteressada, significa colocar um fardo pesado sobre suas costas. Além do mais, uma leitura de fato voltada para compreender um autor (seja ele qual for) como ele próprio se compreendeu, deveria levar em conta os propósitos de um filósofo ao fazer uma leitura e uma reinterpretação de um outro, em função de suas preocupações filosóficas. Sobre a distinção feita por Stanguennec entre *história estrutural* e *história filosófica* da filosofia, cf. STANGUENNEC, A. *Hegel, critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1985, pp. 11ss.

265 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 251, §134.

No adendo ao parágrafo 134, a pergunta “*o que é [meu] dever?*” é relacionada com uma passagem bíblica, em que um jovem rico se dirige a Jesus lhe perguntando: “*Bom mestre, que hei de fazer para herdar a vida eterna?*” A resposta de Jesus é bastante interessante: “*Sabes os mandamentos: Não adulterarás, não matarás, não furtarás, não dirás falso testemunho, honra teu pai e tua mãe*”. Ao que o moço replica que tem observado esses mandamentos desde criança.²⁶⁶ Caso a resposta de Jesus fosse algo como “*Faça o bem*” ou “*cumpra o dever*”, o objetivo do jovem não seria alcançado, isto é, saber o que fazer, não de um modo genérico, mas específico. Essa passagem chama a atenção de Hegel, pois o problema que se coloca do parágrafo 134 em diante consiste justamente na necessidade de se determinar algo que, em sua universalidade abstrata, resiste a qualquer determinação, a saber, o dever, enquanto o que tem de ser cumprido por si mesmo. Assim, o ponto de entrave consiste na impossibilidade de que o caráter universal do Bem se torne uma realidade efetivada no mundo enquanto algo abstrato, sem passar pela mediação da particularidade, de maneira que o dever obtenha uma determinação específica que oriente o agir moral.

Uma vez que o parágrafo 135 é o ponto central do nosso trabalho, vamos trabalhá-lo de modo mais detalhado:

Mas essas determinações ainda não estão contidas na determinação do próprio dever, mas sim, na medida em que ambas são condicionadas e limitadas, conduzem à passagem para a esfera superior do *incondicionado*, do dever. Para o próprio dever, na medida em que é, na consciência de si moral, o essencial ou universal da mesma, tal como ela se relaciona apenas consigo no interior de si, resta apenas a universalidade abstrata, [ele] tem como sua determinação a *identidade carente de conteúdo* ou o *positivo* abstrato, a ausência de determinação.²⁶⁷

Para Hegel, a determinação do dever não abriga em si as outras determinações requeridas para que haja uma resposta adequada quanto ao conteúdo da ação moral. Uma vez que as determinações se configuram como condicionadas e limitadas, tal situação exige o acesso ao nível mais elevado, que concerne ao dever, enquanto incondicionado. No entanto, o dever, apresentado como o essencial ou universal da consciência de si moral que, por sua vez, se acha interiorizada numa relação consigo, só pode ser determinado como universalidade abstrata, identidade vazia de conteúdo, o que não possui determinação. Nota-se que a estrutura do dever – universalidade e incondicionalidade – parece resistir a qualquer elemento da particularidade que traga para o dever alguma determinação, que não se reduza a esse âmbito de um universal puramente abstrato. Mas como dar conta da tarefa moral de cumprir o dever por dever, se não se sabe em que consiste o

²⁶⁶ Evangelho de Lucas, 18, 18-20.

²⁶⁷ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 252, §135.

dever, de um modo específico o suficiente, que torne viável uma ação moral concreta no mundo? Esse é um dos espinhos da filosofia moral kantiana, com o qual Hegel pretende lidar seja aqui na Filosofia do direito, seja em outras obras tais como a Lógica e a Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*.

Agora, entramos num outro momento decisivo do nosso texto, onde tentaremos apresentar a ideia central do presente trabalho, a saber, a chamada *hipótese da ambivalência*. Para tal, vamos passar mais uma vez a palavra a Hegel:

É tão essencial destacar a autodeterminação pura incondicionada da vontade como a raiz do dever, tal como o conhecimento da vontade só adquiriu seu ponto de partida e fundamento seguro através da filosofia *kantiana*, mediante o pensamento de sua autonomia infinita (cf. §133), quanto a fixação do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito de eticidade, rebaixa esse ganho a um *formalismo vazio* e a ciência moral a um palavrório acerca do *dever pelo dever*.²⁶⁸

Com o propósito de evitar o vício da unilateralidade, pretendemos dar atenção aos dois aspectos da abordagem da relação de Hegel com a filosofia moral kantiana.²⁶⁹ Em primeiro lugar, é preciso tratar da centralidade da autonomia da vontade no âmbito da moralidade como ponto mais elevado a que chegou o pensamento filosófico. Além disso, Hegel compartilha com Kant uma insatisfação com sistemas éticos eudemonológicos, que faziam de fins materiais, tais como a felicidade, o fundamento da ação moral humana, de modo que sujeito moral permanecesse submetido a um regime de simples heteronomia. Mas, em segundo lugar, não se pode permanecer estagnado no ponto de vista moral, sem realizar a passagem para a vida ética, pois, uma vez que tal ponto de vista é subjetivo e formal, o princípio da autonomia infinita da vontade despencaria de sua posição sublime rumo à posição de um mero formalismo vazio e a ciência moral degeneraria num falatório tedioso acerca do dever pelo dever. Assim, sem um princípio capaz de determinar os deveres, de modo a possibilitar o agir moral concreto no mundo, só restaria discursos moralistas ociosos que, em razão do caráter formalista de seu princípio, poderiam até mesmo se perverter em seu contrário.

Nossa hipótese da ambivalência se inspira numa advertência deixada por Jean-François Kervégan, em seu ensaio “*A instituição da liberdade*”. Na visão do estudioso, a moralidade tem como temática “*as relações complexas que o sujeito moral mantém com suas ações e com as*

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ Embora tenhamos mencionado só Kant, também temos em vista Fichte, Jacobi e os primeiros românticos, com cujos pensamentos Hegel teve contato.

normas às quais as mesmas têm de se conformar”.²⁷⁰ Logo em seguida, Kervégan se preocupa em desfazer o que, na sua visão, se revela um contrassenso na abordagem da moralidade subjetiva. Trata-se de uma postura exclusivamente crítica, que acaba sugerindo como propósito de Hegel a desvalorização completa do ponto de vista moral em proveito da moralidade objetiva, apresentada na teoria da eticidade. Mesmo com as severas críticas de Hegel contra a subjetividade que se ergue como absoluta e seu desdobramento nas diversas figuras subjetivistas (tal como veremos na leitura do §140), Kervégan insiste no teor positivo da moralidade, embora ele próprio admita que a mesma tem de ser compreendida em seus devidos limites e tendo como referencial as exigências da objetividade, também designada de modo metafórico como “*direito do mundo*”. De acordo com o intérprete, na economia do espírito objetivo, o papel da moralidade consiste em fazer a mediação da objetividade abstrata do direito com a objetividade concreta da eticidade (o domínio das instituições ético-políticas).²⁷¹ É verdade que, considerada em seu papel de mediadora entre essas duas objetividades, a moralidade precisa ser preservada de uma completa desqualificação. No entanto, se a crítica do formalismo e do subjetivismo se impõe com toda sua força e acidez é porque Hegel também está atento a um processo de perversão do princípio da autonomia da vontade, que ameaça corroê-lo por meio de uma negatividade abstrata que se fixa na subjetividade particular arbitrária, bloqueando o processo de sua superação numa negatividade concreta, que se instauraria na transição para a esfera superior da vida ética. Assim, se por um lado não podemos reduzir a moralidade a algo puramente negativo, desconsiderando sua positividade e centralidade nos tempos modernos, por outro lado, é necessário não subestimar o poder destruidor da negatividade, ao qual a vontade moral se vê exposta e vulnerável, em decorrência de seu caráter ainda formal, abstrato, unilateral. Sendo assim, andando a passos lentos e cautelosos nesse terreno pantanoso, comecemos pela abordagem do aspecto positivo da moralidade.

No parágrafo 133, vimos como Hegel atribui à filosofia kantiana o mérito de ressaltar o sentido do dever por dever. Agora, no parágrafo 135, está em causa o princípio da autonomia da vontade, através do qual a filosofia de Kant, segundo a interpretação hegeliana, proporcionou um ponto de partida e um fundamento fixo para o conhecimento da vontade.

Lendo a segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, percebemos que Kant chega à *exposição* da autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, sem deixar de, na sequência, fazer a crítica da heteronomia como a fonte dos princípios inautênticos da moralidade. O filósofo de Königsberg compreende a autonomia da vontade da seguinte maneira:

270 KERVÉGAN, J.-F. *L'institution de la liberté*. In: HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3^a ed. (2^a ed. Quadrige), Paris: PUF, 2013, p. 60.

271 Cf. *Idem, ib.*, pp. 60-1.

Autonomia da vontade é a constituição da vontade, pela qual a mesma é uma lei para si mesma (independentemente de toda constituição dos objetos do querer). Portanto, o princípio da autonomia é: não escolher de outra maneira, senão de modo que as máximas de sua escolha possam ser concebidas no mesmo querer ao mesmo tempo como lei universal.²⁷²

Com o pensamento da autonomia, Kant concebe uma vontade legisladora, que fornece a si mesma a sua lei e, ao mesmo tempo, se submete a essa lei. Aqui ainda não se trata de um subjetivismo individualista e arbitrário, pois a vontade, enquanto razão prática, possui um alcance universal e a máxima que o sujeito atribui a si mesmo só tem valor moral se for válida para todo ser racional como lei universal da natureza. Na verdade, Kant ainda não tem condições de demonstrar a ligação necessária desse princípio com a vontade de todo ser racional como sua condição, pois tal conexão se mostra como uma proposição sintética, algo com o qual o filósofo vai lidar só na terceira seção. No entanto, num procedimento analítico, em voga ao longo de toda a segunda seção, Kant chega a conclusão que o princípio pensado da autonomia é o único que pode ser tomado como princípio da moral. Este deve resultar como um imperativo categórico, já que tal imperativo ordena tão somente a autonomia.²⁷³

Como a ligação estreita entre imperativo categórico e princípio da autonomia da vontade se estabelece pode ser percebido por contraste com princípios morais advindos da heteronomia da vontade que, por sua vez, estão mais próximos dos imperativos hipotéticos. Desde o início, a preocupação kantiana consiste em encontrar um princípio da moralidade que seja absoluto, incondicional e o filósofo acaba descobrindo que a fonte desse princípio reside no próprio homem enquanto dotado de uma vontade que se caracteriza como razão prática pura. A lei que comanda o agir moral do homem tem de ser totalmente desvinculada dos impulsos da sensibilidade, pois, do contrário, ela não teria os dois requisitos imprescindíveis para uma lei, a saber, necessidade (validade em todos os casos, sem exceção) e universalidade (a lei é válida para todos os homens enquanto seres racionais). Portanto, não há lugar, no campo da moralidade, tal como Kant a concebe, para princípios que impliquem um caráter condicional dos imperativos morais, como ocorre com os imperativos hipotéticos.

Se a *autonomia* se configura como a legislação da vontade moral sobre si mesma, em que consiste a *heteronomia*? Segundo Kant, a heteronomia se estabelece quando a vontade vai em busca da lei que deve determiná-la na constituição de algum de seus objetos e, não, como na autonomia, na aptidão de suas máximas como sua própria legislação universal. Por conseguinte, a lei resulta da relação do objeto com a vontade, não sendo algo que a vontade atribui a si mesma. Tal relação,

272 KANT, I. *op. cit.*, p. 67.

273 Cf. *Idem, ib.*, pp. 67-8.

donde provém a lei, seja baseada em inclinações, seja em representações racionais, só possibilita a formação de imperativos *hipotéticos*: “*eu devo fazer algo, porque quero outra coisa*”. Em contrapartida, o imperativo moral e, assim, *categórico* é formulado do seguinte modo: “*eu devo agir assim, mesmo que não queira nenhuma outra coisa*”.²⁷⁴ No caso de uma ação baseada em imperativos hipotéticos, uma pessoa poderia, por exemplo, adotar a seguinte máxima: “*Não devo mentir, se quero conservar minha honra*”. A estrutura condicional da máxima é clara: na medida em que quero o fim (a conservação de minha honra), também devo querer o meio (evitar a mentira). Porém, suponhamos uma pessoa que, desavergonhado, não tivesse a menor preocupação com a honra: que validade teria para ele o imperativo hipotético que proíbe a mentira? Por outro lado, uma pessoa que age com base no imperativo categórico, adotaria outra máxima: “*não devo mentir, mesmo que isso não me trouxesse a menor vergonha*”.²⁷⁵ Neste caso, a estrutura meio-fim, que torna o imperativo hipotético simplesmente condicional desaparece, de maneira que a obrigação moral que o imperativo categórico expressa é incondicional, absoluta. Mais especificamente, a mentira é condenada, independentemente da vantagem ou do prejuízo que ela possa trazer. Assim sendo, a vontade, enquanto razão prática, não pode se limitar a ser uma administradora ou um instrumento para fins alheios; antes, faz-se necessário que ela se imponha como legisladora absoluta, cuja lei é expressa por um imperativo moral que abstrai de todo objeto, a fim de que este não tenha influência sobre a vontade.

O passo seguinte de Kant consiste numa espécie de reconstituição dos descaminhos da razão humana, na busca do verdadeiro princípio da moralidade. Na passagem abaixo, podemos ver a divisão kantiana dos princípios morais ligados à heteronomia da vontade:

Todos os princípios, que se pode tomar desse ponto de vista, são ou *empíricos* ou *racionais*. Os *primeiros*, do princípio da *felicidade*, são baseados no sentimento físico ou moral; os *segundos*, do princípio da *perfeição*, são baseados ou no próprio conceito de razão como efeito possível ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus), como causa determinante de nossa vontade.²⁷⁶

Tendo classificado os princípios, Kant começa sua análise pelos empíricos. Para que um princípio sirva como fundamento de leis morais, é necessário que ele conserve duas características imprescindíveis: *universalidade*, pois as leis devem ser válidas para todo ser racional sem distinção, e *necessidade prática incondicional*. Com um princípio empírico estas duas características fundamentais se perdem, pois o fundamento das leis morais provém da inclinação particular da

²⁷⁴ Cf. *Ibidem, ib.*, p. 68.

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem, ib.*, p. 69.

natureza humana ou de alguma circunstância casual em que ela se encontre. Porém, dos dois princípios empíricos apresentados, o da *felicidade própria* é considerado pelo filósofo como o mais reprovável por uma série de razões. Primeiro, tal princípio se mostra falso e a suposição de que o bem-estar depende do bom comportamento sempre é desmentida pela experiência. Além disso, o princípio da felicidade própria não traz nenhuma contribuição para a fundamentação da moralidade, pois ser *feliz* não é equivalente a ser *bom* e tornar um homem prudente e perspicaz em vista de seu proveito é diferente do que fazer com que ele seja virtuoso. O problema com o princípio da felicidade própria chega ao seu nível mais extremo, quando ele coloca na base da moralidade impulsos que, em vez de fundamentá-la, a solapam e destroem sua sublimidade, na medida em que os motivos para a virtude e aqueles para o vício são colocados na mesma classe e que o princípio ensina apenas a fazer da melhor maneira o cálculo a fim de se conseguir o útil e evitar o danoso, tendo como consequência a dissolução da diferença específica entre a virtude e o vício.²⁷⁷

O segundo princípio empírico – o *sentimento* – possui uma proximidade maior da moralidade e de sua dignidade, quando comparado com o princípio anterior da felicidade própria. O sentimento moral demonstra respeito pela virtude, na medida em que ele remete imediatamente a ela sua satisfação e estima elevada, sem se ligar à virtude tendo em vista apenas o proveito próprio, desconsiderando a beleza intrínseca da mesma. Contudo, apesar da maior proximidade e do respeito para com a moralidade, o sentimento não possui condições de fundamentá-la de modo adequado. Ocorre que os sentimentos se diferenciam infinitamente um do outro por natureza, segundo o grau, o que os torna incapazes de fornecer um *mesmo critério* do que é moralmente bom e mau.²⁷⁸

Passando para o grupo dos princípios heterônomos racionais, Hegel dá primazia para o conceito ontológico da perfeição, colocando em segundo plano o conceito teológico de obediência moral em decorrência da submissão a uma vontade divina perfeitíssima. O problema do conceito ontológico da perfeição reside em sua vacuidade, indeterminidade e inaplicabilidade “*para descobrir no campo imenso de realidade possível a maior soma adequada para nós*”.²⁷⁹ Outra deficiência do conceito ontológico de perfeição está em sua inevitável tendência à circularidade, pois, ao tentar diferenciar a realidade mais adequada para o ser moral (no sentido da perfeição) de qualquer outra realidade e esclarecer a moralidade, incorre numa petição de princípio, já que pressupõe a moralidade que se encontra por ser esclarecida. Apesar dessas falhas, Kant considera o conceito ontológico da perfeição melhor do que o conceito teológico, que nos leva a derivar a moralidade da vontade de Deus enquanto Ser sumamente perfeito. Ocorre que o ser humano não tem condições de intuir a perfeição divina; antes, ela só pode ser derivada dos nossos

277 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 69-70.

278 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 70.

279 *Ibidem.*

conceitos, no topo dos quais se acha o de moralidade. Mas ao não fazer essa derivação do conceito de perfeição divina a partir do conceito de moralidade (o que nos faria cair outra vez num círculo vicioso, no propósito de explicação do fundamento da moral), resta-nos o conceito da vontade divina a partir das propriedades da avidez de glória e domínio, vinculadas com as representações temíveis do poder e da vingança. Esse conceito da vontade divina teria a função de estabelecer a base para um sistema dos costumes que, no fim das contas, assumiria uma posição contrária com relação à moralidade.²⁸⁰

Findo o percurso pelos quatro princípios da moralidade, vinculados à heteronomia da vontade, Kant apresenta sua posição em relação aos mesmos, a saber, que esses princípios só são capazes de propor a *heteronomia* como primeiro fundamento da moralidade e, justamente por causa disso, não conseguem realizar o seu fim, ou seja, trazer para a moralidade seu fundamento autêntico. O incômodo de Kant com a heteronomia reside no fato de que ela resulta como uma regra a ser prescrita para a vontade, sempre que esta tem como fundamento um objeto a ser alcançado, de modo que a regra a determina, lhe instruindo acerca dos meios para se alcançar o fim. Nessas condições, só é possível a existência de um imperativo hipotético, condicional; ou seja, a validade da regra prescrita é *condicionada* pelo meu querer obter um objeto; por conseguinte, o imperativo hipotético, em razão de sua estrutura, jamais tem o poder de comandar de modo categórico e, assim, se fazer valer como imperativo moral.

Ainda segundo Kant, no imperativo condicional só é possível a determinação do objeto por intermédio da inclinação (como é o caso no princípio da felicidade própria), ou então a determinação da própria vontade, mas por meio da razão que se direciona para *objetos* de nosso querer possível (como ocorre no princípio da perfeição). De qualquer modo, nunca se trata de uma *autodeterminação imediata* da vontade, ao representar para si a ação; antes, os impulsos são as forças que atuam sobre a vontade, levando-a a agir. Valendo-me do imperativo hipotético, digo para mim mesmo: “*quero fazer algo, porque que outra coisa*”. No entanto, o fato de eu querer algo é totalmente contingente (o que compromete a validade do imperativo), a não ser que haja outra lei como fundamento que me leve necessariamente a querer determinado objeto. Por sua vez, esta lei requer um imperativo, para que a máxima do querer seja delimitada. Assim, uma lei calcada nos impulsos naturais ou na aspiração a um objeto qualquer (mesmo próprio da razão, tal como a perfeição) se configura apenas como *heteronomia* da vontade, pois a lei não é dada pela própria vontade a si mesma, mas provém de uma outra fonte, como por exemplo, o impulso natural. Portanto, a boa vontade, que deve ter como princípio um imperativo categórico, tem de possuir apenas a *forma do querer*, sendo *indeterminada* do ponto de vista do *conteúdo*. Em outras palavras,

280 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 70-1.

a vontade de um ser racional só pode se impor uma lei que se caracterize como “a aptidão da máxima de toda boa vontade a se fazer lei universal”²⁸¹, sem basear-se em algum impulso ou interesse.

No teorema IV da *Crítica da razão prática*, merece destaque a seguinte passagem que sintetiza com bastante precisão nossa discussão desenvolvida até aqui:

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas; em contrapartida, toda *heteronomia* do arbítrio além de não fundamentar nenhuma ligação, está em oposição ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Pois o único princípio da moralidade consiste na independência de toda matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio através da simples forma legisladora universal, da qual uma máxima deve ser capaz. Mas aquela *independência* é liberdade no sentido *negativo*; por sua vez, essa *legislação própria* da razão pura, e como tal, prática é liberdade no sentido *positivo*. Portanto, a lei moral expressa nada mais do que a *autonomia* da razão prática pura, isto é, da liberdade e esta é, ela mesma, a condição formal de todas as máximas, sob a qual, apenas, elas podem concordar com a lei prática suprema.²⁸²

Fica marcada, na passagem supracitada, a rejeição kantiana da heteronomia do arbítrio como possível base para a moralidade, uma vez que ela não tem condições de trazer um fundamento sólido para que se possa estabelecer a ligação da vontade com o princípio moral e, além disso, se mostra contrária à própria moralidade, bem como a sua vinculação com a vontade do sujeito. Para Kant, o único princípio legítimo da moralidade se revela privado de conteúdo, tendo como elemento determinante do arbítrio a pura forma da legislação universal da vontade moral. Aqui entra um elemento central na discussão da autonomia, que até o momento não tinha sido abordado, a saber, a liberdade.²⁸³ O filósofo destaca o duplo aspecto desse conceito, a saber, o negativo, que diz respeito à independência da vontade em relação uma matéria, enquanto objeto a ser apetecido, e, por outro lado, o positivo, que concerne à capacidade da vontade, enquanto razão prática pura, de ser legisladora com relação a si mesma. Sendo assim, o que a lei moral exprime é a própria autonomia da razão prática pura, tomada como a liberdade; esta, por sua vez, se constitui como a condição formal que possibilita às máximas entrarem em acordo com a lei prática suprema. Ainda segundo Kant, a heteronomia do arbítrio se estabelece, na medida em que a matéria do querer – também compreendida como objeto de um desejo – penetra na lei prática e se faz uma condição de possibilidade da mesma. O arbítrio fica na dependência da lei natural, tendo que se sujeitar a um impulso ou inclinação; nesse registro, a vontade não tem como legislar sobre si mesma, antes, se

²⁸¹ *Ibidem*, *ib.*, p. 72.

²⁸² KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, achte Auflage. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922, p. 43.

²⁸³ Para uma discussão mais pormenorizada sobre o conceito de liberdade como chave para compreensão do de autonomia, o leitor pode consultar o texto da *Fundamentação*. Cf. KANT, I. *op. cit.*, pp. 74ss. (início da terceira seção).

limita a prescrever regras patológicas, a fim de que a razão obedeça, tendo em vista alcançar um objeto desejado. Nesse âmbito da heteronomia, é impossível que a forma legisladora universal esteja incluída na máxima da vontade, assim como a instauração de uma obrigatoriedade. Na verdade, a máxima se coloca em oposição ao princípio de uma razão prática *pura* e, evidentemente, à disposição moral, por mais que a ação resultante dela coincida com a lei moral.²⁸⁴

Como vimos no começo do parágrafo 135 da Filosofia do direito, Hegel atribui a Kant o mérito de ter chegado ao pensamento da *autodeterminação livre da vontade*. A fim de colocar em destaque essa conquista kantiana, Hegel, no adendo ao parágrafo 54 da *Enciclopédia*, decide estabelecer um contraste entre a filosofia moral de Kant e o sistema filosófico predominante na época (do ponto de vista das questões éticas), a saber, o *Eudemonismo*. De acordo com este sistema, a determinação moral do homem era proveniente de que sua própria felicidade seja posta como seu fim. Tanto Kant como Hegel partilham de uma mesma insatisfação com o Eudemonismo, já que a felicidade é entendida como a satisfação das inclinações, desejos e carências do homem, o que significa que o Eudemonismo estabelece como princípio da vontade e de sua atividade algo *contingente e particular*. De acordo com Hegel, “*A esse Eudemonismo que carece de todo apoio fixo em si e escancara a porta para todo arbítrio e capricho, Kant contrapôs a razão prática e, com ela, expressou a exigência de uma determinação igualmente obrigatória para todos e universal da vontade*”.²⁸⁵ A ausência de um firme fundamento e a abertura que possui para o arbítrio e os caprichos humanos, na medida em que tem de lidar com a naturalidade da vontade, condena o Eudemonismo a perder credibilidade como um sistema adequado para nos trazer um princípio moral sólido. Diante das limitações desse sistema, Kant aposta numa razão prática, mas depurada dos elementos sensíveis e ocupada unicamente com a função de estabelecer uma legislação própria válida para todo ser racional capaz de agir moralmente no mundo. Dessa maneira, se, no domínio teórico, a razão se caracteriza como a capacidade negativa do infinito, não possui um conteúdo próprio e se limita a ver o finito do conhecimento empírico, no domínio prático, a razão se revela em sua infinitude positiva, de tal modo que a vontade adquire a capacidade de autodeterminação universal, ou seja, pelo pensamento. Segundo Hegel, essa capacidade é uma posse da vontade e condição imprescindível para que o homem seja livre, na medida em que ele, de posse dessa capacidade a ponha em prática como elemento determinante de sua ação.

No entanto, nem tudo é florido no caminho da constituição da autonomia da vontade nos tempos modernos. De maneira perspicaz, Hegel logo nota que, a despeito do ponto elevado em que

284 Cf. KANT, *op. cit.*, pp. 43-4.

285 HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*: Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 139, adendo ao §54.

o pensamento da autonomia se encontra, ultrapassando as limitações dos sistemas éticos anteriores, calcados na heteronomia da vontade, o problema do *conteúdo* da vontade vai se colocar com força, já que a vontade em sua autonomia se revela puramente formal, carente de determinação. Dizer que o homem tem de fazer do Bem o conteúdo de sua vontade não dá conta do problema, pois a questão do conteúdo se recoloca, já que é requerida a determinidade do Bem para que seja viável o agir moral no mundo, que tem lugar necessariamente no âmbito da particularidade. Assim sendo, o simples princípio da concordância da vontade consigo e a exigência de cumprir o dever por dever²⁸⁶ nos deixam estagnados, no que concerne ao objetivo de conseguir uma resposta adequada para o problema da determinação do Bem.²⁸⁷

Vejamos como Hegel formula esse problema não mais no adendo, mas sim na parte principal do parágrafo 54 da *Enciclopédia*:

Para o que o pensamento prático torna para si lei, para o critério *do determinar-se* em si mesmo não existe nada mais do que a mesma *identidade abstrata* do entendimento, [a saber,] que não haja contradição no determinar; – com isso, a razão *prática* não vai além do formalismo, que deve ser o [ponto] extremo da razão *teórica*.

Porém essa razão prática não põe a determinação universal, *o Bem*, apenas *dentro de si*, mas sim só é *verdadeiramente* prática na exigência de que o Bem tenha existência mundana, objetividade exterior, isto é, que o pensamento não seja meramente subjetivo, mas objetivo em geral.²⁸⁸

De acordo com a passagem supracitada, podemos entender que a vontade, enquanto razão prática *pura*, só possui como critério de sua autodeterminação a identidade abstrata do entendimento ou, em outras palavras, a necessidade de respeitar o princípio de contradição, razão pela qual ela fica presa no formalismo, no qual a razão teórica havia desembocado. Porém, o Bem, caracterizado como determinação universal que reside no interior da razão prática não pode

286 Apenas a título de comparação, mostra-se interessante um trecho da obra *Ressentimento da dialética*, do professor Paulo Eduardo Arantes, onde fica explicitado o incômodo do filósofo alemão Jacobi com a filosofia (inclusive a moral) kantiana: “Jacobi também já o dissera, mais ou menos nos seguintes termos: tudo ali respira uma carregada atmosfera *niilista*, a começar pelo *imperativo categórico*, seu ponto culminante – afinal uma vontade reta e boa subordinada à exigência formal do *dever pelo dever* é no fundo uma vontade de coisa nenhuma, uma vontade que não quer nada; [...]” (ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 243. *Grifo nosso*). Notemos que a filosofia prática kantiana, ao chegar no seu ponto mais elevado com o princípio da autonomia da vontade, cuja fórmula consiste num imperativo categórico, se vê, ao menos na leitura de alguns de seus críticos (dentre eles, Jacobi) assombrada pelo fantasma do niilismo. A vontade, tendo que ser determinada exclusivamente pela pura forma da lei, se revela esvaziada de conteúdos, lançada num estado de indeterminação, o que põe em xeque sua atuação no mundo. Nesse registro, Jacobi eleva o tom de sua crítica ao formalismo moral kantiano, caracterizando a boa vontade que se acha sob a exigência formal de cumprir o dever por si mesmo como uma vontade de nada, desprovida de qualquer tipo de objeto. Nesse cenário, o caminho da realização do Bem no mundo por meio da ação moral estaria bloqueado.

287 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 8, p. 139, adendo ao §54.

288 *Idem, ib.*, p. 138, §54.

permanecer como algo puramente subjetivo; antes, ele deve vir a ser algo existente no mundo, concretizado na objetividade exterior. Contudo, como temos acompanhado na terceira seção do capítulo da moralidade na Filosofia do direito, o caminho para a realização concreta do Bem no mundo passa pela mediação da particularidade, onde o dever precisa receber uma determinação mais específica, a fim de tornar viável o agir da vontade moral. Só que com um critério que se estabelece nos termos de uma identidade abstrata ou ausência de contradição, não é possível fornecer para a vontade subjetiva o conteúdo que ela precisa para sua ação em vista da efetivação do Bem, como fim último absoluto do mundo. Sem uma resposta específica à pergunta “o que devo fazer?”, a vontade fica presa na inação. Por outro lado, como trazer uma resposta a essa pergunta sem comprometer o princípio da autonomia da vontade? A aposta é a transição para a vida ética, constituída pelos cidadãos livres que se *reconhecem* como membros de uma mesma comunidade, embora tal esfera não estará livre de tensões extremas, especialmente com respeito à sociedade civil.

Na primeira parte de nossa abordagem da relação Hegel-Kant, concernente à filosofia prática pura, fizemos um esforço para destacar o mérito kantiano, por ter posto em evidência o pensamento da autonomia da vontade e da necessidade de cumprir o dever por dever. Porém, o preço a pagar pela estagnação no ponto de vista moral, sem que se estabeleça a transição para o nível superior da eticidade, é a degeneração do princípio da autonomia da vontade num *formalismo vazio* e a ciência moral, em vez de nos ensinar algo que nos possibilite a prática do Bem, não passará de uma simples retórica ociosa em torno do dever pelo dever. O problema que Hegel enxerga no ponto de vista moral é a impossibilidade da existência de uma doutrina dos *deveres* a partir do interior do mesmo, de modo que o único recurso para obter os deveres particulares consiste em lançar mão de um material vindo de fora. Assim sendo, a determinação de *deveres particulares* fica inviabilizada, na medida em que se adota como ponto de partida para a mesma a determinação do dever como ausência de contradição ou concordância formal consigo, o que significa, por fim, significa apenas a fixação da *indeterminidade abstrata*. Em outras palavras, temos aqui o fracasso de uma razão prática pura que se pretende legisladora. Mas mesmo que se considere um conteúdo particular para a ação, o princípio puramente abstrato do dever enquanto ausência de contradição ou concordância formal, nele não há um critério para se discernir se tal conteúdo diz respeito ou não a um dever. Antes, com esse princípio abstrato fica aberta a possibilidade de justificação de qualquer tipo de ação imoral e contrária ao direito.²⁸⁹ De razão legisladora, agora a razão prática pura experimenta um novo dissabor, ao malograr como razão examinadora.

289 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 252-3, §135.

Hegel, então, passa à análise do imperativo categórico, enquanto a capacidade de uma ação ser representada como máxima universal. De fato, admite Hegel, o imperativo categórico chega a representar uma situação de modo mais concreto, mas seu defeito permanece o mesmo do princípio anterior, a saber, sua base é apenas o princípio de contradição e a identidade formal. A fim de um exame mais concreto da inefetividade desse princípio, o filósofo aborda o exemplo da propriedade. De acordo com Hegel, não há contradição na inexistência da propriedade, assim como no fato de não haver algum povo, família ou até mesmo a vida como um todo. Agora, uma vez estabelecido e pressuposto que a propriedade e a vida humana existem e devem ser respeitados, então o roubo e o assassinato se configuram uma contradição contra esses valores instituídos e reconhecidos como dignos de respeito. Nesse caso, o princípio de contradição conservaria sua importância, mas não ficaria planando no vazio da abstração; antes, seria utilizado em conjunto com valores pressupostos, adotados previamente por uma comunidade ética. Segundo as palavras de Hegel:

[...] uma contradição só pode ocorrer com algo, isto é, com um conteúdo que, previamente, sirva de base como princípio fixo. Somente em relação a tal [princípio] uma ação está em acordo ou em contradição. Mas o dever que deve ser querido apenas como tal, não por causa de um conteúdo, *a identidade formal*, consiste precisamente nisso: excluir todo conteúdo e determinação.²⁹⁰

Conforme a passagem acima, o princípio de contradição só se torna operante com a pressuposição de um conteúdo que lhe sirva de base. Quando uma conduta específica é ajuizada, comparamos a mesma com um princípio que a determina. “Não matarás”, tal é um dever a ser seguido pelos membros de uma comunidade ética, na medida em que reconhecem a vida humana como um valor e, portanto, digna de preservação e respeito. A ação do assassino é reprovável, não por ser uma contradição *tout court*, mas por contradizer um valor reconhecido e previamente estabelecido. Por conseguinte, há uma ordem de prioridades, onde em primeiro lugar vem o conteúdo (valor ou princípio) da ação e, em segundo lugar, o princípio de contradição, a fim de auxiliar no ajuizamento se a ação está em conformidade ou em contradição com o princípio ou valor adotado. Por outro lado, a vontade que quer o dever por dever, e não em razão de um conteúdo, termina na exclusão de todo conteúdo e determinação. Uma tal vontade, cativa numa universalidade abstrata enquanto identidade formal, certamente terá sérios problemas para fazer aquilo que lhe cabe, a saber, trazer o Bem, que no ponto de vista moral ainda se mostra carente de uma realidade efetiva, sendo apenas um fim a se concretizar, para a materialidade da experiência da vida, o que só

290 *Idem, ib.*, p. 253, §135.

é possível através da mediação da particularidade, onde, com a determinação dos deveres específicos, a vontade tem um norte, para onde ela direciona seus passos no processo de efetivação do Bem (para ela, na forma de dever) por meio de seu agir no mundo.

Assim, a síntese do problema da indeterminação do dever é feita com precisão por Hegel no adendo ao parágrafo 135:

Embora ressaltamos acima o ponto de vista da filosofia *kantiana*, que, ao apresentar o *ser-conforme* do dever com a razão, é um [ponto de vista] elevado, deve ser revelada aqui a falha, de que para esse ponto de vista falta toda articulação. Pois a proposição: “Considera se tua máxima pode ser apresentada como um princípio universal” seria muito boa, se já tivéssemos princípios determinados acerca do que se deve fazer. Pois, na medida em que requeremos de um princípio, que ele também deve poder ser determinação de uma legislação universal, então uma tal [legislação] já pressupõe um conteúdo, e se este existisse, a aplicação deveria ser fácil. Mas aqui o próprio princípio ainda não está presente e o critério – de que não deve haver contradição – não produz nada, uma vez que, onde não há nada, também não pode haver contradição.²⁹¹

No trecho supracitado, notamos como Hegel enfatiza mais uma vez os dois lados da moeda, no que concerne a sua posição em relação à filosofia de Kant. Ao contrário do que possa parecer, Hegel não é um detrator do pensamento kantiano, já que lhe concede o crédito devido por seu mérito. Por outro lado, ele também enxerga a necessidade de um esforço filosófico com o propósito de ultrapassar a insuficiência do princípio moral, na medida em que ele se estabelece em termos puramente formais, calcado no princípio de não contradição e de identidade. Na ótica hegeliana um princípio na forma de um imperativo categórico teria um funcionamento primoroso, caso já existissem princípios determinados, que nos especificasse o dever. Ocorre que um princípio, enquanto legislação universal, requer como pressuposto um conteúdo, de modo que sua aplicação ocorre sem grandes complicações. No entanto, o que temos com a filosofia moral kantiana é apenas o princípio de não contradição como critério do que deve ou não ser feito. Tal critério se mostra completamente inefetivo, pois, não havendo coisa alguma, é impossível que se estabeleça uma contradição.

Em conformidade com a leitura de André Stanguennec, Hegel retoma, no parágrafo 135 da Filosofia do direito, os resultados da experiência de negatividade pela qual passaram a razão legisladora e a razão examinadora²⁹². Sendo assim, mostra-se oportuno aproveitar a pista de Stanguennec e se deter nos referidos pontos que Hegel desenvolve na *Fenomenologia do espírito*.

Na *razão legisladora*, Hegel apresenta a pura consciência, caracterizada como a essência

291 *Ibidem, ib.*, pp. adendo ao §135.

292 Cf. STANGUENNEC, A. *op. cit.*, p. 205.

espiritual. Esta, na simplicidade de seu ser, pode ser compreendida também como a consciência de si, na sua singularidade, isto é, enquanto *esta*. O indivíduo perdeu o sentido positivo de sua natureza antes dotada de uma determinação originária, já que esta não consiste mais em ser em si o elemento e a finalidade da atividade do indivíduo; agora, tal natureza se revela um momento que já passou pelo processo de superação e o indivíduo, por sua vez, se acha colocado como um *si* universal. Do outro lado se encontra o que Hegel chama de *Coisa formal* a ser cumprida em decorrência da ação da individualidade que se diferencia em si mesma, sendo que o conteúdo do universal provém justamente das diferenças estabelecidas por essa individualidade. Ainda segundo Hegel, a consciência pura tem como universal, essente *em si*, a categoria, que também, vista por um outro aspecto, é *para si*, pois tem como momento o *si* da consciência de si. Além disso, a categoria é compreendida como ser absoluto, porquanto a igualdade simples consigo do ser é o que define a universalidade que lhe é própria.²⁹³

André Stanguennec nos proporciona um esclarecimento valioso para sairmos da dificuldade de compreender este momento inicial da razão legisladora. Segundo o intérprete, no domínio da razão legisladora, o indivíduo abre mão de si mesmo, colocando-se como um si universal. Nessa condição, o indivíduo tem como propósito de sua atividade a objetivação de um fim universal, passível de ser querido por todos. No fim universal, a consciência vem a ser consciente de si e, em contrapartida, tal fim, enquanto essência da consciência de si, só pode existir na mesma, onde possui seu ser para si. Neste registro, “*consciência de si e consciência do objeto coincidem, pois o que define este objeto é precisamente a consciência de si mesmo enquanto ela se quer universalmente, enquanto ela é a razão*”.²⁹⁴ Desse modo, não há cisão entre consciência de si e consciência do objeto, pois ambos se colocam numa identidade, como uma só e mesma coisa, a saber, razão.

No texto da *Fenomenologia*, Hegel afirma que o verdadeiro constitui o sentido do objeto da consciência, de modo que esta última existe e tem validade em si e para si. Essa consciência, tida como a *Coisa absoluta*, não está mais submetida ao sofrimento decorrente da oposição que se estabelecia entre a certeza e sua verdade, o universal e o singular, o fim e sua realidade; antes, o ser aí da Coisa se revela como a realidade efetiva e o agir da consciência de si, razão pela qual, essa Coisa é compreendida por Hegel como sendo a *substância ética* e a consciência da mesma, como consciência *ética*. Para tal consciência, seu objeto possui validade como algo verdadeiro, pois nele se realiza a unidade do ser e da consciência de si como uma só e mesma coisa. O verdadeiro vale como o *absoluto*, já que nele a consciência se encontra junto de si mesma, como que em casa, não

293 Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. 1ª Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1986, p. 311.

294 STANGUENNEC, A. *op. cit.*, p. 199.

podendo, nem querendo ir além desse objeto. Uma vez que tal objeto consiste em todo ser e potência da consciência de si, esta não é capaz de ultrapassá-la; na medida em que o objeto se constitui, igualmente, como o si ou o querer do si, a consciência de si não quer ir além dele. Segundo Hegel, já que possui a diferença da consciência nele, o objeto se caracteriza como objeto *real* e, nessa condição, se divide em massas, que consistem nas leis *determinadas* da essência absoluta, isto é, da substância ética. Para o filósofo, as massas não colocam em xeque a clareza do conceito, já que ele abriga no interior de si os momentos atinentes ao ser, assim como, à consciência pura e ao si. Dessa maneira, a própria essência das massas se constitui em razão da unidade de tais momentos, não sendo mais permitido a separação dos mesmos.²⁹⁵

Na unidade da consciência e da substância ética não há barreiras para o reconhecimento imediato das leis vigentes; a busca de uma origem ou justificação das mesmas se revela desnecessária; de igual modo, ir atrás de outra coisa se revelaria um esforço debalde, pois apenas a própria consciência de si seria o outro da essência que é em si e para si. Além do mais, tal essência é uma só e a mesma coisa que a consciência de si que se revela o ser para si da essência. Esta se constitui como a verdade, porque se revela como o Si da consciência e também como consciência pura, isto é, o em-si da mesma. Conforme as palavras de Hegel:

Na medida em que a consciência de si se sabe como momento do *ser para si* dessa substância, ela expressa nela o ser aí da lei, de modo que a *sã razão* sabe imediatamente o que é *justo e bom*. Assim como ela o sabe *imediatamente*, ele também *vale* imediatamente para ela e ela diz imediatamente: isto é direito e bom. E, precisamente, *isto*; são leis determinadas, é a coisa mesma preenchida, plena de conteúdo.

O que se dá imediatamente, também deve ser tomado e considerado imediatamente; como do que a certeza sensível exprime imediatamente como essente, também deve-se ver do ser que a certeza ética imediata exprime ou das massas imediatamente essentes da essência ética, como elas são constituídas.²⁹⁶

É notável e, talvez, até incômoda a repetição hegeliana do advérbio *imediatamente*; porém, pensamos que tal recorrência não é casual, na medida em que Hegel procura deixar em evidência a pretensão da razão em seu caráter prático e em sua unidade com a substância ética, a saber, dar conta, logo de saída, da indicação do que para ela é válido como substancial, isto é, o justo e aquilo que é bom. Enquanto leis, o essencial não se põe para a consciência de si uma pura forma, desprovida de conteúdo; antes, as massas constitutivas da coisa mesma estão preenchidas do conteúdo ético. Outro ponto que desperta a nossa atenção é o paralelo que Hegel estabelece entre a certeza sensível – com sua pretensão de designar o absoluto de maneira imediata, como que por

²⁹⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 3, pp. 311-2.

²⁹⁶ *Idem, ib.*, p. 312.

meio de um simples apontar de dedo – e a certeza ética imediata que visa apreender o que é bom e o que é direito, na medida em que se tem acesso às leis éticas onde esse conteúdo se acha inscrito. No contexto da razão prática que se pretende legisladora, a preocupação hegeliana se volta para a compreensão da constituição das leis éticas. A fim de dar conta dessa questão, Hegel pretende analisar exemplos de algumas das leis éticas, tomando-as como marcadas pela imediaticidade de sua validade.

A primeira lei a ser examinada diz o seguinte: “*Cada um deve falar a verdade*”. De saída, o dever se apresenta como algo *incondicional*, absoluto, a ser cumprido por si mesmo. No entanto, se o sujeito moral não sabe em que consiste a verdade, como poderá obedecer ao mandamento? Sem conhecimento específico do que significa “verdade”, a lei moral se torna impraticável. A solução para este entrave se dá pelo acréscimo da seguinte *condição*: “*se ele sabe a verdade*”. Após a requerida especificação, o mandamento pode ser formulado nestes termos: “*cada um deve falar a verdade, sempre segundo seu conhecimento e convicção dela*”.²⁹⁷ Agora, a *sã razão* tem de dar explicações acerca dessa condição agregada ao mandamento moral. Tal consciência ética, portadora de um saber imediato do que é justo e bom, alega que já havia uma ligação entre essa condição e a máxima universal e que o mandamento fora pensado, desde o início, sob tal conexão. Só que o resultado disso é a imediata violação do mandamento, por parte da *sã razão*, ao expressá-lo. Ocorre que ela, ao dizer que cada um deve dizer a verdade, pensava com isso que a pessoa tinha que dizer a verdade de acordo com seu conhecimento e convicção da mesma. Assim, ao falar uma coisa e pensar outra, a *sã razão* quebra imediatamente seu mandamento, ao não falar a verdade. Numa tentativa de melhorar a sentença recaída em inverdade, ela assumiria esta fórmula: “*cada um deve falar a verdade segundo o conhecimento e a convicção que tiver dela a cada vez*”.²⁹⁸ Na tentativa de reparar a contradição flagrante em que cai, ao pretender exprimir o dever de falar a verdade de modo imediato, nos termos de um imperativo categórico e, no fim das contas, ser forçada a explicitar as condições, sob as quais o imperativo deve ser válido (a saber, desde que se conheça e esteja convicto da verdade), de modo a faltar com a verdade, pensando uma coisa e dizendo outra, a *sã razão* tem de se debater com outro problema, ou seja, a inversão da *necessidade universal* e da *validade essencial* do imperativo moral numa *completa contingência*. Agora, o “falar a verdade” depende do conhecimento e da convicção que o indivíduo possui dela, o que se revela algo completamente contingente, pois nada garante que a pessoa conheça a verdade ou, caso lhe seja mostrada, se convença da mesma. A consequência é a obrigação de expressar, de modo misturado, o verdadeiro e o falso, de acordo com o conhecimento, a opinião e a concepção pessoal. Nas palavras

²⁹⁷ *Ibidem, ib.*, p. 313.

²⁹⁸ *Ibidem.*

de Hegel, “*Essa contingência do conteúdo tem a universalidade apenas na forma de uma proposição, na qual ela é expressa; mas como proposição ética, ela contradiz um conteúdo necessário e universal e, assim, através da contingência do mesmo, se contradiz a si mesma*”.²⁹⁹ Conforme a argumentação do filósofo, forma e conteúdo ainda não chegaram à unidade, tornando-se idênticos em universalidade e necessidade. Antes, o conteúdo da máxima se revela algo contingente e, como não possui correspondência com a universalidade visada, entra em contradição consigo mesmo. No propósito de corrigir a falha da contingência relacionada ao conhecimento e convicção da verdade, poderia ser instaurada o dever de conhecê-la; mas tal necessidade, expressa como um mandamento, se colocaria em rota de colisão com o ponto de partida adotado no início da discussão acerca do mandamento, segundo o qual todos devem falar a verdade, na medida em que a *sã razão* tem a pretensão de saber imediatamente o que deve fazer. Assim sendo, era de se esperar que a *sã razão* tivesse a capacidade de falar a verdade de modo imediato; entretanto, o que se mostra no presente momento é que o saber da *sã razão* acerca da verdade não passa de um dever ser carente de realidade, razão pela qual ela não saber falar a verdade de modo imediato, tal como era seu propósito desde o começo.

Dando continuidade à análise, Hegel adota o ponto de vista do conteúdo que, por sua vez, não resiste à exigência imposta ao agente moral, de ter conhecimento da verdade, vindo, assim, a ser suprimido. A força corrosiva de tal exigência em relação ao conteúdo se deve à sua relação com o saber em geral. Na medida em que se expressa: “*deve-se saber*”, faz-se a exigência daquilo que se encontra livre de todo conteúdo determinado. Mas o que está em causa é justamente o conteúdo *determinado*, o que se põe como *diferente* na substância ética. Porém, segundo a observação de Hegel, “[...] *essa determinação imediata da mesma é um tal conteúdo que, antes, se mostrava como uma completa contingência e, elevado à universalidade e necessidade, de modo que o saber é expresso como lei, antes, desvanece*”.³⁰⁰ O conteúdo da lei, em sua determinação imediata, resultou algo inteiramente contingente e, por outro lado, não pode ser conduzido para um nível superior, a fim de se constituir como universal e necessário, pois tal elevação traria consigo a dissolução desse conteúdo. Nesse quadro, a solução para o descompasso entre forma – marcada pela universalidade e necessidade – e conteúdo – sob o signo da particularidade e da contingência – se acha coberta por uma densa névoa, não podendo ser ainda vislumbrada.

Ao prosseguir sua análise da razão legisladora, Hegel trata de um outro mandamento, famoso no mundo cristão: “*Ama teu próximo como a ti mesmo*”. Aqui, está em causa o indivíduo na sua relação com outros indivíduos, sendo tal relação abordada como algo singular (indivíduo –

299 *Ibidem, ib.*, p. 314.

300 *Ibidem.*

indivíduo) e próprio do sentimento. Tomado em seu sentido prático, o amor nos leva tirar o mal e agregar o bem à vida de uma pessoa. Só que, para que tal propósito tenha efeito, é preciso que saibamos em que consiste o mal na vida da pessoa, o que seria o bem adequado para combater esse mal e o que poderia ser visto como o bem-estar dela. Trata-se, no fim das contas, de um amor atrelado ao entendimento. Por outro lado, um amor desvinculado do entendimento não seria propício, já que poderia trazer mais dano para a pessoa do que o próprio ódio. Para Hegel, o agir universal sensato do Estado se configura da maneira mais rica e importante como o agir essencial e sensato em benefício do próximo. Segundo o filósofo, comparado ao agir do Estado, o do indivíduo quase que desaparece em importância, de tão ínfimo que se caracteriza. O agir do Estado se revela com toda a sua força e magnitude, de modo que o agir singular não tem condições de medir forças com ele. Caso entrasse em choque com o agir do Estado, colocando-se com ação criminosa ou na pretensão de ludibriar o caráter universal do direito por amor a alguém, o agir individual seria traído em sua inutilidade, sendo inevitavelmente destruído pela mão pesada do Estado. Nesse cenário, só resta ao agir do indivíduo, descrito como sentimento, assumir o papel de um agir completamente singular, um auxílio, que se mostra em sua contingência e momentaneidade.³⁰¹

Na visão hegeliana, a eventualidade do agir singular é determinada pelo acaso, do qual dependerá também a constituição de tal agir como uma obra ou como algo que entrou em dissolução ou até mesmo sua inversão no mal. Assim, o que é expresso como aquilo que porta uma necessidade, a saber, o agir em prol do bem-estar de outrem, se revela, por sua própria estrutura, como algo que talvez possa existir, mas também é possível que não. Na ocasião da ocorrência do caso, o fato de ser uma obra, de ser uma boa obra ou não está entregue a mais completa incerteza. O diagnóstico hegeliano é severo, pois constata que a universalidade do conteúdo desta segunda lei, assim como da primeira, é inexistente. Enquanto lei moral absoluta, ela deveria expressar algo essencial em si e para si, mas não o faz. Nesse quadro, temos leis paralisadas no domínio do *dever ser* e, por conseguinte, carentes de *realidade efetiva*, não podendo ser consideradas *leis*, mas, de modo mais preciso, apenas *mandamentos*.³⁰²

O resultado do que foi discutido acerca da capacidade legisladora da razão pode ser observado a partir das passagens abaixo:

Mas, de fato, da natureza da coisa mesma fica claro que foi preciso renunciar a um conteúdo absoluto universal; pois à substância simples – e sua essência consiste nisso, ser simples – toda *determinidade*, que é posta nela, é *inadequada*. O mandamento em sua absolutidade simples expressa o mesmo *ser ético imediato*; a diferença que aparece nele é

301 *Ibidem, ib.*, p. 314-5.

302 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 315.

uma determinidade e, portanto, um conteúdo que está *sob* a universalidade absoluta desse ser simples. Com isso, na medida em que foi preciso renunciar a um conteúdo absoluto, ao mandamento só pode caber a *universalidade formal* ou isto: que ele não se contradiga; pois a universalidade carente de conteúdo é a universalidade formal e conteúdo absoluto significa tanto quanto uma diferença que não o é, ou [tanto quanto] carência de conteúdo.³⁰³

Em decorrência da própria estrutura das leis advindas do ato legislador da *sã* razão, tornou-se patente que a pretensão de um conteúdo absoluto universal não se sustenta e, por isso, tem de ser abandonada. Com efeito, a substância *simples* tem como essência justamente essa sua simplicidade, em função da qual não é possível que ela esteja em conformidade com qualquer determinidade que lhe seja atribuída, pois, do contrário, sua própria essência se dissolveria no caráter composto, múltiplo, da particularidade. No caso do mandamento, o conteúdo, que para ele surge como uma determinidade, se acha submetido à universalidade absoluta do mandamento que se configura como simples. No entanto, com a necessidade de se abrir mão do conteúdo absoluto, o mandamento ficou apenas com a universalidade *formal*, com a exigência de coerência em relação ao *princípio de contradição*. Nas palavras de Hegel, a universalidade formal diz respeito a uma universalidade que se revela desprovida de qualquer conteúdo. Por sua vez, falar em conteúdo absoluto equivale, no fim das contas, a falar em privação de conteúdo, pois como é possível conceber o mesmo fora do domínio da particularidade e da multiplicidade das ações e dos eventos do mundo? Com a dissolução do conteúdo absoluto, o legislar fica apenas com a *pura forma da universalidade* ou, em outros termos, a *tautologia* da consciência. A pura forma da universalidade, que restou para o legislar se acha na oposição para com o conteúdo, revelando-se um saber da *essência* ou da igualdade da essência consigo mesma, ficando fora de cogitação sua constituição como conteúdo *essente* ou autêntico.

Hegel, então, faz passagem da razão legisladora para a examinadora: “Com isso, a essência ética não é imediatamente ela mesma um conteúdo, mas apenas um padrão de medida, [para saber] se um conteúdo seria apto para ser ou não lei, na medida em que ele não se contradiz. A razão legisladora é rebaixada a uma razão apenas examinadora”.³⁰⁴ De acordo com o pensamento hegeliano, a essência, não mais se põe como um universal substancial, pleno de conteúdo; antes, esse universal, enquanto pura forma, se estabelece como um critério para determinar se um conteúdo possui condições ou não de ser válido como lei para todo ser racional, desde que a coerência formal consigo seja respeitada, segundo o princípio de não contradição. Consequentemente, a razão perde o seu posto de legisladora e, agora, se limita à atividade de examinar as leis.

303 *Ibidem, ib.*, pp. 315-6.

304 *Ibidem, ib.*, p. 316.

Tendo como assunto a razão examinadora, Hegel caracteriza como algo contingente para a substância ética simples uma diferença que se coloque nela. No caso do mandamento determinado, tal contingência podia ser presenciada nos âmbitos do saber, da realidade efetiva e do agir. A nós cabia comparar o ser simples e a determinidade que não corresponde ao mesmo, de modo que a substância simples se revela como universalidade formal, consciência pura. Essa universalidade formal se coloca numa relação de oposição para com o conteúdo, já que se acha esvaziada do mesmo, e também é caracterizada como um saber desse conteúdo enquanto de algo determinado. Para Hegel, o que na esfera da razão examinadora é universalidade formal permanece o mesmo que a coisa mesma, analisada na parte da razão legisladora. Aqui, no entanto, tal universalidade é constituída como um *outro* para a consciência, no sentido de, em vez de se limitar a ser um gênero inerte desprovido de pensamento, entra em relação com o particular, fazendo-se valer como sua potência e verdade. Conforme a suspeita do filósofo, é provável que não tenhamos avançado muito com a transição da razão legisladora para a razão examinadora, devido a aparente identidade entre a consciência que aqui se encontra e o exame realizado anteriormente acerca da razão legisladora. O procedimento de uma e de outro parece consistir na mesma atitude de comparar o universal com o determinado, sendo esperado, pelo menos à primeira vista, a mesma incompatibilidade que tinha se mostrado antes. Porém, no domínio da razão examinadora, não temos de lidar com um universal pleno de conteúdo, sendo este o porquê da relação do conteúdo com o universal se diferencia da relação entre ambos no domínio da razão legisladora. O novo sentido que o universal possui é o da universalidade *formal*, da qual o conteúdo determinado é apto, ao ser considerado em tal universalidade numa relação exclusiva consigo. No caso do processo de exame, realizado por nós, a oposição entre a substância universal e a determinidade se estabeleceu. A determinidade teve seu desdobramento como contingência da consciência, onde a substância se inseria. Agora, no âmbito da razão examinadora, um dos polos da oposição se desmancha, a saber, o próprio universal, na posição de uma substância essente e válida, ou seja, do direito essente em si e para si. O universal, enquanto puramente formal, se limita a tarefa de comparar um conteúdo consigo, a fim de que se verifique (ou não) o caráter tautológico do mesmo.

Ainda de acordo com Hegel, nesse registro as leis, no lugar de serem dadas, apenas são examinadas, sendo tal tarefa a da consciência examinadora. Esta não possui mais condições de assumir seu conteúdo em sua simplicidade, sem ter de se preocupar com a contingência e a singularidade que se mantêm atreladas à realidade efetiva do mesmo. A consciência examinadora permanece junto ao mandamento como tal, assumindo um comportamento simples para com ele, na medida em que ele é seu padrão de medida.

Por conseguinte, salta aos olhos de Hegel a ineficiência de tal procedimento: “*Mas por*

esta razão este examinar não é muito eficiente; precisamente quando o critério é a tautologia e [é] indiferente para com o conteúdo, ele pode admitir em si tanto este como o oposto”.³⁰⁵ O caráter tautológico do padrão de medida, a ser empregado como instrumento compromete o êxito do exame empreendido pela razão. Voltado para uma coerência puramente formal, o critério pode abrigar qualquer tipo de conteúdo, inclusive opostos, desde que o princípio de não contradição se conserve na sua integridade. A fim de desenvolver a análise do problema, Hegel aborda um caso específico: a existência da propriedade deve ser uma lei em si e para si? Note-se que a propriedade está sendo considerada por si mesma e não em função de sua utilizada para algum outro fim. De acordo com a essencialidade ética, é necessário que haja uma igualdade da lei para consigo e que por meio de tal igualdade – o que equivale a dizer: com base em sua própria essência – a lei se estabeleça como incondicional. Nesse sentido, a propriedade, ao ser em si e para si, não entra em contradição consigo; trata-se, na verdade, de uma determinidade posta de maneira isolada e como igual a si mesma. Em contrapartida, a não propriedade, a ausência de proprietários ou comunidade de bens são determinidades que também não apresentam contradição alguma. Para o filósofo, o fato de algo não pertencer a ninguém ou ao primeiro que tomar posse dele ou ser propriedade comum a todos ou cada um ter sua parte conforme suas necessidades ou então ser dividido em partes iguais, tudo isso concerne a uma determinidade simples, um pensamento formal que, enquanto tal, pode ser admitido pelo padrão de medida da razão examinadora assim como a propriedade.³⁰⁶

Conforme o pensamento de Hegel, a consideração da coisa como um objeto necessário da carência implica sua posse por algum indivíduo, de modo que não seria possível estabelecer uma lei que determinasse a coisa como livre, sem incorrer numa contradição. Contudo, a ausência de proprietário não é pensada em sentido absoluto; antes, o indivíduo tem de tomar posse dela e usá-la de acordo com a necessidade. Porém, o cuidado da necessidade em conformidade com a contingência acarreta a contradição para com a natureza do ser consciente, abordada neste tópico acerca da razão examinadora. Ocorre que o ser consciente tem de representar sua necessidade na forma da universalidade, tendo como objetivo o cuidado de sua existência como um todo e a conquista de um Bem permanente. Assim, revela-se autocontraditório pensar que uma coisa tenha que ser partilhada ao primeiro ser vivo autoconsciente que aparecer, segundo sua necessidade.

O filósofo supõe, em seguida, um sistema de comunidade de bens, onde haveria o cuidado de uma distribuição dos bens conforme a necessidade de cada um, de um modo universal e permanente. Só que aqui se instaura uma contradição entre a desigualdade que deriva de tal distribuição dos bens (uma vez que as pessoas possuem necessidades variadas) e a essência da

305 *Ibidem, ib.*, p. 317.

306 Cf. *Ibidem*.

consciência, que tem como princípio a igualdade do singular. Caso a divisão dos bens seja feita de um mesmo modo, a fim de respeitar o princípio de igualdade dos indivíduos, então a parte que couber a cada um não estará em consonância com seu conceito, que consiste na relação com a necessidade de cada um.³⁰⁷

Pelo visto, a não-propriedade se mostrou contraditória, porquanto não foi mantida como determinidade *simples*. Nesta condição, a não-propriedade era tão livre de contradição quanto o seu oposto, a propriedade. Mas ao abandonar sua simplicidade, a não-propriedade não suportou e sucumbiu no abismo da contradição; do lado da propriedade, sucede a mesma coisa, na medida em que ela deixa de ser uma determinidade simples e se fragmenta em momentos. Apesar de uma coisa singular, ao ser minha propriedade, ter validade como algo dotado de universalidade, fixo e permanente, tais características se chocam com sua natureza, segundo a qual ela está votada a ser usada e desaparecer. De acordo com Hegel, a coisa, enquanto propriedade, vale como o que me é próprio e, nessa condição, possui o reconhecimento dos outros que se excluem dela, no sentido de tomá-la como o que é seu. Mas na medida em que os outros me *reconhecem* como proprietário da coisa, é estabelecido o oposto da exclusão, a saber, a igualdade. Uma coisa – um ser para outro em geral, algo universal e indeterminado – é minha propriedade exclusiva e tal situação não possui coerência com sua coisidade universal.

Assim, da análise da propriedade e da não propriedade, Hegel extrai o seguinte resultado, que indica o malogro da atividade examinadora da razão:

Assim, a propriedade se contradiz de todos lados tanto quanto a não-propriedade; cada uma tem em si ambos os momentos opostos, que se contradizem, da singularidade e da universalidade. Mas cada uma dessas determinidades, representada *de modo simples*, como propriedade ou não-propriedade, sem desenvolvimento ulterior, é uma determinidade tão *simples* quanto a outra, isto é, [algo] que não se contradiz. – Por conseguinte, o padrão de medida da lei, que a razão tem em si mesma se adéqua igualmente bem a tudo e desse modo, na realidade, não é um padrão de medida. - Além disso, seria estranho, se a tautologia, o princípio de contradição, que, para o conhecimento da verdade teórica, é admitido apenas como um critério formal, ou seja, como algo que seria inteiramente indiferente para com verdade e inverdade, tivesse de ser [algo] *mais* para o conhecimento da verdade *prática*.³⁰⁸

Da análise da propriedade, bem como da não-propriedade, resulta sua contradição em todos os aspectos. Dentro dessas duas determinidades residem a singularidade e a universalidade, que se colocam em oposição e até mesmo em contradição. Porém, se tomada em sua simplicidade, a

307 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 318.

308 *Ibidem, ib.*, p. 319.

determinidade da propriedade, de mesmo modo que a oposta, da não propriedade, se acha livre de contradição. Nesse registro, o padrão de medida inerente à razão, enquanto pura concordância formal consigo e ausência de contradição, pode admitir qualquer conteúdo, de modo indiscriminado, não podendo, assim, ser considerado como o que pretende ser. Com um tom irônico, Hegel chama a atenção para a estranheza que reside no fato de se lançar mão de um critério puramente formal, indiferente quanto a verdade ou a inverdade, para se chegar ao conhecimento da verdade no domínio prático, uma vez que tal critério não faz tal função nem mesmo no âmbito teórico, na medida em que só pode ser utilizado para que se possa decidir sobre a validade ou não de um raciocínio, deixando de lado seu conteúdo.

Olhando os momentos atinentes ao preenchimento da essência espiritual que se acha vazia, como que num processo de retrospectão, explicita-se a superação do ato pelo qual determinidades imediatas são inseridas na substância ética. Igualmente, o saber relacionado a essas determinidades, tendo em vista decidir se elas seriam ou não lei sucumbiu ante o crivo da análise filosófica. Ao que parece, do exame feito por Hegel até aqui resulta a impossibilidade da existência das leis e do saber acerca das mesmas. Porém, essa hipótese não pode ser levada adiante, pois o filósofo também esclarece que a substância se constitui como a *consciência* de si enquanto consciência da *essencialidade* absoluta. Por essa razão, a substância não pode abrir mão da *diferença* que tem lugar nela, nem do saber acerca da mesma.

Sendo assim, Hegel trata da explicação do sentido da *nulidade* do legislar e do examinar as leis: tomados na condição de singulares e isolados, ambos os momentos pertencentes à consciência ética se revelam carentes de consistência; além disso, o momento do legislar e o do examinar aparecem num movimento que tem como sentido formal aquele mediante o qual a substância se expõe como consciência.

Os momentos do legislar e examinar podem ser considerados como formas da *honestidade*, pois se caracterizam como determinações específicas que a consciência possui acerca da *coisa mesma*. Essa honestidade perambula com um conteúdo que deve ser do Bem e do direito e com um exame da verdade fixa concernente ao Bem e ao direito. Além disso, segundo sua opinião, a força e a validade das leis residem na sã razão e na compreensão do entendimento. De igual modo, Hegel salienta o caráter indispensável da honestidade para a validade das leis enquanto *essência* da *consciência*, assim como do exame enquanto um agir que se estabelece no interior da consciência. Em contrapartida, na medida em que se encontram privados da honestidade, os dois momentos, ao surgirem, cada um para si, como uma realidade efetiva em sua imediaticidade, expressam uma instauração e uma existência ilegítima de leis efetivas, do lado da razão legisladora, e uma liberação das mesmas igualmente ilegítima, do lado da razão examinadora.

Enquanto lei determinada e dotada de um conteúdo contingente, a lei se mostra como pertencente a uma consciência singular e seu conteúdo tem como característica central a arbitrariedade. Assim, o legislar imediato se impõe com sua tirania, de modo que o arbítrio assume a posição de lei e a eticidade se reduz a uma condição de servilismo perante o arbítrio. Por sua vez, o segundo momento, concernente ao examinar as leis, tem o sentido de pôr em movimento algo que não se move assim como um sacrilégio do saber, que consiste num racionar para si desvinculado das leis absolutas. Acerca dos momentos do legislar e do examinar, Hegel ainda escreve:

Em ambas as formas, esses momentos são uma relação negativa para com a substância ou para com a essência espiritual real; ou, neles a substância ainda não tem sua realidade, mas sim, a consciência a contém ainda na forma de sua própria imediaticidade, e ela é apenas um *querer e saber* deste indivíduo ou o *dever ser* de um mandamento inefetivo e um saber da universalidade formal. Mas na medida em que esses modos se superaram, a consciência retornou ao universal e aquelas oposições desapareceram. A essência espiritual é substância efetiva, pelo fato de que esses modos não são válidos isoladamente, mas apenas como superados; e a unidade, na qual eles são apenas momentos, é o Si da consciência, que doravante, posto na essência espiritual, torna a mesma efetiva, plena e consciente de si.³⁰⁹

Segundo a passagem supracitada, tanto o momento do legislar como o do examinar as leis constituem uma relação com a substância ética afetada pela negatividade. Ocorre que nesses momentos a substância se vê privada de realidade, sendo possuída pela consciência, de tal modo que ela se reveste da forma da imediaticidade, pertinente à consciência. Nesse registro, a consciência se revela como um querer e saber do indivíduo em sua singularidade ou então aparece na figura do *dever ser* de um mandamento carente de efetividade e de um saber que só pode ter como objeto a universalidade *formal*. Porém, os modos concernentes à legislação e ao exame das leis ficaram para trás, propiciando, assim, o retorno da consciência ao universal e o fim das oposições. Consequentemente, na medida em que tais modos só possuem validade enquanto superados, sendo nulos em seu caráter isolado, a essência espiritual se constitui como substância efetiva. Os modos são apenas momentos na unidade que consiste no Si da consciência e este, partícipe da essência espiritual, é o responsável pelo processo de efetivação da essência espiritual, sendo também plena de conteúdo e consciente de si.

De acordo com Hegel, agora a consciência de si reconhece a validade da essência espiritual enquanto lei essente *em si*; de seu lado, a universalidade simplesmente formal do examinar, carente de uma consistência essencial, foi superada. A essência espiritual, na medida em

309 *Ibidem, ib.*, p. 320.

que se caracteriza como lei eterna, não se fundamenta numa vontade individual singular; muito pelo contrário, enquanto essente em si e para si, ela consiste na vontade pura de todos, portadora da forma do ser imediato; igualmente, a essência espiritual não se reduz a um mandamento, restrito ao nível de um simples dever ser, mas *é* e possui *validade*. Hegel também compreende essa essência como “*o eu universal das categorias*” que, por sua vez, consiste imediatamente na realidade efetiva, sendo esta caracterizada pelo filósofo como sendo o mundo. A lei essente é válida por si só, de modo que é requerida a obediência da consciência de si. Porém, tal obediência não deve ser compreendida nos termos de uma subserviência forçada diante de um senhor, cujas ordens se mostrariam arbitrárias, em que a consciência de si não se *reconheceria*. Pelo contrário, a consciência de si tem as leis como “*pensamentos de sua própria consciência absoluta*”, algo que ela possui imediatamente. Além do mais, não se trata de fé nas leis, já que a fé pode se colocar como aquilo que vê a essência, mas como o que lhe é alheio, distante, num além a ser alcançado. Por meio do caráter universal de seu Si, a consciência de si ética se unifica de modo imediato com a essência espiritual. De outro lado, na consciência singular, a fé tem seu ponto de partida, constituindo-se como um movimento dessa consciência no sentido de uma proximidade cada vez maior com a unidade entre ela e a essência espiritual, ao preço de não conseguir a presença de sua essência.³¹⁰

Na sequência do texto, Hegel aborda a transparência da diferença entre a consciência de si e a essência. As diferenças existentes na essência não podem ser tidas como determinidades contingentes, em decorrência da unidade entre a essência e a consciência de si, que é a única donde poderia surgir a desigualdade. Pelo contrário, aquelas diferenças concernem às “*massas de sua disposição penetrada de vida, espírito não cindido, claro a si mesmo, figuras celestiais imaculadas, que em suas diferenças conservam a inocência não profanada e a unanimidade de sua essência*”.³¹¹ Tal como as massas se estabelecem numa unidade preenchida de força vital, a consciência de si consiste numa relação com elas, marcada pela clareza e pela simplicidade. A existência absoluta das leis éticas constitui a consciência da relação entre tais a consciência de si e essas leis.

Consequentemente, Hegel remonta à Antiguidade grega, onde, conforme a obra de Sófocles, as leis valem para Antígona como direito dos deuses que não se acha escrito em parte alguma, nem pode ser burlado. Segundo a passagem da tragédia *Antígona*, o direito divino não pode ser situado num período específico (seja o “*agora*”, seja o “*ontem*”), mas se apresenta como válido desde sempre, sendo sua origem temporal desconhecida. Ao lermos a peça sofocliana, notamos que há um conflito entre duas leis: a humana e a divina. A primeira vem do arbítrio de um chefe de Estado, Creonte, que emite um decreto proibindo o enterro de Polínicé, traidor de Tebas que se aliou

310 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 321.

311 *Ibidem.*

ao exército inimigo. A segunda diz respeito aos ritos fúnebres, cuja observação representa um ato de piedade, de veneração aos deuses. Ismênia, irmã de Antígona, teme o poder do tirano e decide não acompanhar a irmã, cujo propósito era realizar o enterro do irmão. O decreto de Creonte era algo circunstancial, decorrente de conflitos externos (gregos contra tebanos) e internos (a traição sofrida pelos tebanos por parte de Polinice); já a lei divina, que exigia o rito fúnebre em memória do parente falecido, era algo sagrado, inviolável, e que, portanto, estava numa esfera infinitamente superior em relação à lei humana. Consciente de seu dever, Antígona não titubeia, confirmando a firme resolução de respeitar a lei divina, mesmo ao preço de sua própria vida.³¹²

De acordo com Hegel, as leis *são*, razão pela qual o questionamento de seu surgimento e sua restrição ao ponto em que ela se originou implica que nos coloquemos para além das mesmas. Assim, o eu que questiona assume o posto de universal e as leis são rebaixadas a algo condicionado e limitado. Como observa o filósofo, ao requerer a legitimação das leis em conformidade com minha compreensão, coloca um ponto de interrogação acerca da veracidade ou não dessas leis, fazendo com que entre em oscilação aquilo que, por princípio, é inabalável. Em compensação, a disposição ética constitui uma postura firme e perseverante no direito, evitando uma atitude que conturbe aquilo que é fixo.

Tal como na filosofia prática kantiana, Hegel toma um caso concreto como objeto de análise, a saber, o depósito. Alguém me confia um depósito que lhe pertence e eu reconheço o que agora está comigo como propriedade de outro, pois de fato ele o é. Segundo o princípio do examinar, o da *tautologia*, a ação de tomar o depósito para mim é isenta de qualquer contradição, na medida em que eu não o considero mais como pertencente a outra pessoa. Conseqüentemente, não há nenhuma incoerência em possuir algo que não se vê como propriedade de outro. Além disso, como o que está em questão é o conteúdo e o objeto, a contradição teria de ser examinada na relação com eles e, por isso, a mudança de ponto de vista não implicaria contradição. A fim de tornar a discussão mais clara, Hegel aponta para a situação em que damos algum pertence para outra pessoa: neste caso, mudo a visão que tenho de algo como minha propriedade para a visão dele como propriedade de outra pessoa, e nisso sou inteiramente coerente, levando em conta o princípio de contradição. Entretanto, o caminho inverso também pode ser feito, ou seja, posso me apropriar do que pertence a outrem e, uma vez que tal coisa se acha em minha posse, adotar o ponto de vista, segundo o qual ela me pertence.³¹³ A resposta de Hegel se mostra rigorosa:

312 Cf. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad.: Mário da Gama Kury. 12ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 200-59.

313 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 3, p. 322.

– Portanto, não é porque eu acho que algo não se contradiz, que ele é justo; antes, porque ele é o justo, ele é justo. Que algo é a propriedade do outro, isto serve de *fundamento*; acerca disso não tenho que raciocinar, nem buscar ou permitir que me ocorra alguns pensamentos, conexões ou considerações, nem pensar em legislar ou examinar; por tais movimentos eu perturbo aquela relação, à medida que eu, de fato, também poderia, segundo meu agrado, tornar conforme o meu saber tautológico indeterminado o oposto e, assim, fazer dele lei. Mas que esta determinação ou a oposta seja o justo, é determinado *em si e para si*; poderia tornar lei para mim o que eu quisesse, e também, coisa alguma, e na medida em que começo a examinar, já estou no caminho contrário à ética. Pelo fato de que o direito é para mim *em si e para si*, eu estou na substância ética; assim, ela é a *essência* da consciência de si; mas esta é *sua efetividade e ser-aí*, seu *Si e vontade*.³¹⁴

De acordo com Hegel, o caráter justo de algo não está condicionado à minha opinião calcada num princípio puramente formal, como o de não-contradição. A formulação de que algo “*é o justo, porque ele é justo*” não representa uma formulação tautológica; antes, aponta para a instituição de algo como um valor na comunidade ética (no caso, o direito de propriedade) e o dever de respeitá-lo por si mesmo. O vaivém do entendimento abstrato, no seu raciocinar inquieto, só conturba a relação da consciência com a substância ética, levando-a a adotar uma coisa ou o seu contrário como lei, segundo o seu agrado, pois seu saber tautológico, carente de determinação, pode abrigar qualquer tipo de conteúdo, *de modo indiscriminado*. Contudo, a determinação de algo, ou de seu oposto, como justo se estabelece como o que é *em si e para si*. Ainda segundo Hegel, é verdade que o indivíduo teria condições de instituir para si qualquer coisa como lei ou até se isentar de qualquer tipo de lei, mas ao realizar a atividade examinadora, o indivíduo já entra em contradição com o que é ético. O sujeito só se encontra integrado na totalidade da substância ética, na medida em que ele reconhece o direito como aquilo que é e vale em si e para si. Aqui, a via é de mão dupla, já que a consciência de si tem como essência a substância ética e esta, por sua vez, tem na consciência de si sua realidade efetiva, sua existência, seu *Si*, sua vontade. Este trecho final da passagem supracitada nos fornece a chave para pensar a posição hegeliana acerca da subjetividade moral fora de um registro objetivista, sem, por outro lado, abrir mão do rigor e da força corrosiva da negatividade, que pode ser presenciada na abordagem do problema do formalismo moral e em desdobramento nas figuras do moralismo subjetivista. Assim, a crítica de Hegel parte de uma adesão acrítica, imediata do sujeito a um saber do que é o bem e o justo atravessando uma postura crítica, que pretende determinar a validade ou não das leis morais baseada num princípio puramente formal, tautológico, capaz de determinar apenas a ausência ou não de contradição de algo. Com o malogro da razão legisladora e da razão examinadora, Hegel aponta para um caminho, a fim de que o abismo entre a consciência de si ética e a substância ética seja superado, a saber, a unidade concreta entre ambos, onde a consciência de si ética não se sobrepõe à substância ética, nem esta

314 *Idem, ib.*, pp. 322-3.

anula aquela. Decerto, há uma hierarquia, segundo a qual o objetivamente ético assume uma posição de superioridade com relação ao subjetivo. Contudo, afirmar, a partir disso, uma depreciação do sujeito moral em benefício de uma teoria conservadora ou até reacionária de Estado significa uma visão unilateral, enviesada da filosofia hegeliana do direito. Hegel nos desafia a pensar a subjetividade da consciência de si e a substância ética como entrelaçadas numa unidade espiritual. Assim, a *Fenomenologia* faz eco na Filosofia do direito, na medida em que o subjetivo precisa estar integrado no objetivo e este, enquanto eticidade, só se realiza no mundo de modo efetivo pela mediação da particularidade, própria da subjetividade moral. Mas até chegarmos a esse momento de transição do moral para o ético, muitas águas ainda vão rolar debaixo da ponte da moralidade subjetiva.

3.5. O dever ser perene e suas antinomias

O ponto de vista moral não tem que lidar apenas com o problema da indeterminação do dever; antes, Hegel aponta para outras antinomias e figuras que dizem respeito ao dever ser, que o ponto de vista moral da *relação* não tem condições de resolver, superando, assim, o dever ser persistente. Hegel não desenvolve essas antinomias na Filosofia do direito, mas remete à visão moral do mundo na *Fenomenologia*³¹⁵ e ao texto da *Enciclopédia*³¹⁶. Se tomarmos como base este último, encontraremos o conceito do Bem, apresentado por Hegel da forma que segue:

A verdade dessas particularidades e o [lado] concreto de seu formalismo é o conteúdo da vontade *universal, essente em si e para si*, a lei e a substância de toda determinidade, o *Bem em si e para si*, e por isso, o *fim último absoluto do mundo* e o *dever* para o sujeito, que *deve* ter a *compreensão* do *Bem*, tornar o mesmo *intenção* para si e produzi-lo por sua atividade.³¹⁷

Conforme a passagem acima, as determinidades atinentes ao sujeito, enquanto situado no registro de sua particularidade, tem como verdade o Bem, conteúdo da vontade que institui como uma universalidade concreta, superando, integrando e conservando em sua totalidade, a vontade particular subjetiva. Para o sujeito moral, o Bem se coloca como um dever, que precisa ser compreendido, assumido como intenção do sujeito e realizado por meio da ação subjetiva no

315 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 441-64.

316 Cf. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. Teil 3. Die Philosophie des Geistes: mit den mündlichen Zusätzen. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 314-7, §§507-12.

317 *Idem, ib.*, pp. 314-5, §507.

mundo. Segundo Hegel, o *Bem* consiste numa universalidade que abriga em si a particularidade; logo, trata-se de um universal *determinado* em si mesmo. No entanto, a particularidade ainda se acha marcada pelo caráter da abstração, razão pela qual não existe princípio de determinação. Assim, o determinar é algo que se realiza fora do universal que concerne ao Bem e se encarrega da determinação da vontade livre, para si essente, que se acha na oposição para com o universal; por causa disso, surge a contradição mais profunda, que Hegel desenvolve na sequência da seção da moralidade na *Enciclopédia*. O ato de determinar o Bem se revela, ele mesmo, indeterminado, por isso há múltiplos bens e vários deveres que, numa diversidade mutuamente dialética, chegam à colisão. Entretanto, a unidade do Bem exige a concordância dos deveres que conflitam um com o outro, mas essa unidade é dificultada pelo fato de que cada dever e cada bem enquanto tal assume um caráter absoluto, a despeito de sua particularidade. Sendo assim, a dialética que resolve a ligação dos deveres particulares, mesmo que ao preço da exclusão de outros e, de igual modo, da supressão do valor absoluto dos mesmos, fica na incumbência do sujeito.³¹⁸

O sujeito, cuja essência consiste na particularidade, em decorrência da existência de sua liberdade, deve ter como fim essencial e dever seu interesse e bem-estar, em razão da própria existência de sua liberdade. Contudo, ao mesmo tempo, o interesse *particular* tem de ser excluído como momento no fim do Bem, já que este não diz respeito ao particular, mas sim ao universal. Nessa medida, universal e particular se colocam como independentes um do outro e sua harmonização não pode ser garantida, já que assume um aspecto inteiramente contingente. Mas Hegel observa que “[...] *eles* devem harmonizar, porque, de um modo geral, o sujeito enquanto singular e universal é em si uma identidade”.³¹⁹ A identidade essencial do singular e do universal inerente ao sujeito faz da harmonização do Bem (universal) e do bem-estar (particular) um *dever ser*, cuja realização efetiva no mundo se revela uma promessa.

Além disso, o sujeito não se limita à particularidade de sua existência, mas, enquanto forma de seu ser-aí, se constitui como certeza abstrata de si mesmo, reflexão abstrata da liberdade em si. Consequentemente, sujeito e razão da vontade se diferenciam e o sujeito possui a capacidade de transformar o próprio universal numa particularidade e, dessa maneira, numa aparência. Dessa maneira, o Bem é posto na condição de contingente para o sujeito que, por sua vez, tem a possibilidade tomar uma decisão a favor de algo que seja o oposto do Bem e, por conseguinte, se revelar como *mau*.³²⁰

Em decorrência da centralidade dos parágrafos seguintes (§§510-1), vamos examiná-los

318 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 315, §508.

319 *Ibidem, ib.*, p. 315, §509.

320 O processo de perversão do Bem em Mal, em razão da consciência moral formal subjetivista será abordado nos seus pormenores, nos parágrafos 136 a 140 da Filosofia do direito.

de maneira mais pormenorizada:

A objetividade exterior, igualmente segundo a diferença que sucedeu na vontade subjetiva (§503), constitui, em relação às determinações internas da vontade, o outro extremo independente, um mundo próprio para si. Assim, é [algo] contingente se ela concorda com os fins subjetivos, se o *Bem* se realiza nela e o *mal*, o fim nulo em si e para si, é nulo nela; – além disso, [é contingente] se o sujeito encontra nela sua vontade e, mais precisamente, se o sujeito *bom* torna-se nela *feliz* e o *mau* se torna *infeliz*. Mas, ao mesmo tempo, o mundo *deve* permitir que se realize nele o essencial, a boa ação, assim como conceder ao sujeito *bom* a satisfação de seu interesse particular, mas recusá-la ao *mau*, bem como aniquilar o mal.³²¹

A vontade, enquanto subjetiva, possui, em seu interior, suas próprias determinações. Trata-se de seus interesses particulares, sua felicidade, seu bem-estar e, principalmente, o Bem como universal em si e para si, fim último absoluto do mundo. Na outra ponta, encontramos a objetividade exterior, que se coloca como independente, como um mundo próprio. Em decorrência dessa separação radical entre a objetividade exterior e a vontade subjetiva, não há como assegurar a harmonia dessa objetividade com os fins subjetivos, nem a realização do Bem e a nulidade do mal nela; tudo isso fica entregue a mais pura contingência. Por sua vez, o sujeito, por mais virtuoso que seja, não tem garantia alguma de que sua boa conduta lhe trará a tão desejada felicidade; para recorrer a uma imagem, baseada num provérbio conhecido, na objetividade exterior, aquele que semeia boas semente pode não colher bons frutos, assim como aquele que semeia vento pode não colher tempestade. Em outros termos, o mundo, com suas inumeráveis circunstâncias, não necessariamente se mostra solidário a um senso de justiça distributiva.³²² Porém, essa contingência precisa ser superada e ao mundo se impõe a necessidade de ele dê passagem para o processo de realização daquilo que é essencial, a boa ação e, de igual modo, que o sujeito bom seja feliz e o sujeito mau não obtenha sua felicidade. Além do mais, o mal, em seu sentido moral [*Böse*] deve ser alvejado e aniquilado do mundo. Percebemos, então, que a integração harmoniosa entre o Bem que, enquanto necessidade moral a ser realizada pela vontade subjetiva, se apresenta como seu dever, a particularidade do sujeito, entendida como seus propósitos, intenções, interesses, bem-estar, felicidade, etc, e a exterioridade do mundo representa um *dever ser*. Sua realização no mundo ainda

321 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 10, p. 316, §510.

322 Tema clássico da tradição judaico-cristã, o problema do sofrimento do justo é abordado na lenda narrada no livro de Jó, onde o personagem principal, despossuído de todos os seus bens, sem seus filhos e com uma doença maligna, não compreende o porquê de seu sofrimento e, além disso, tem de conviver com seus “amigos” que, na pretensão de consolá-lo, acabam se comportando como verdadeiros adversários caluniadores, em vista de seu afã de defender a justiça distributiva a todo custo. Só que, seja num plano natural, seja num plano supranatural, a medida, o equilíbrio, entram em colapsos, sendo necessário criar o novo, a partir da experiência da dor. (Nossa leitura tem como fonte de inspiração o pensamento do filósofo italiano Antonio Negri. Cf. NEGRI, A. *Jó, a força do escravo*, São Paulo: Record, 2007).

não se concretizou, permanecendo, então, uma simples *exigência*.

O parágrafo seguinte toma como assunto a contradição de todos os lados, expressa pelo múltiplo dever ser:

A contradição de todos os lados, que esse múltiplo *dever ser*, o ser absoluto que, ao mesmo tempo, não é, expressa, contém a análise mais abstrata do espírito em si mesmo, seu mais profundo adentrar em si. A mútua relação das determinações que se contradizem é apenas a certeza abstrata de si mesmo e, para essa *infinitude* da subjetividade, a vontade universal, o Bem, o direito e o dever são tanto quanto não são; é ela que se sabe como o que escolhe e decide. Essa pura certeza de si mesmo que se coloca em seu cume aparece nas duas formas da *consciência moral* e do *mal*, que passam imediatamente uma para a outra. Aquela é a vontade do *Bem*, mas que nessa pura subjetividade é o *não objetivo*, não universal, o indizível e sobre o qual o sujeito *se* sabe como o que decide em sua *singularidade*. Mas o *mal* é este próprio saber de sua singularidade como do que decide, na medida em que ela não permanece nessa abstração, antes, se dá, em oposição ao Bem, o conteúdo de um interesse subjetivo.³²³

O múltiplo dever ser, trazido à tona no parágrafo anterior, explicita uma contradição sob todos os aspectos que implica um aprofundamento do espírito no abismo de sua própria interioridade. As determinações que se chocam possuem como relação unicamente a certeza abstrata de si mesmo, sendo para a mesma algo inteiramente contingente a existência da vontade universal, do Bem, do direito e do dever, ou seja, das determinações éticas. Para ela o que conta é seu saber de si como a que tem o poder de escolher e decidir; por conseguinte, a certeza abstrata de si mesmo assume seu posto mais elevado, surgindo na forma da consciência moral e na do mal que, por sua vez, passam por um processo de inversão uma na outra de modo imediato. Assim, do lado da consciência moral temos a vontade do Bem que, situado numa pura subjetividade, carece de universalidade, de objetividade e não pode ser expressado, além de ficar a mercê da decisão de um sujeito singular, que conhece esta sua capacidade. Em outras palavras, o Bem, que deveria ser o universal válido em si e para si, ao qual o sujeito se veria como obrigado reconhecer e promover, agora encontra-se subordinado ao arbítrio do sujeito, que pode colocá-lo onde lhe aprouver. Porém, na visão de Hegel, o saber do sujeito em relação à sua singularidade como o que decide caracteriza o mal. Aliás, seria algo muito incômodo admitir que o que deve valer para todos os membros de uma comunidade, tivesse como padrão de medida o arbítrio de alguém enquanto *este* sujeito singular. Contudo, o fator agravante da situação é explicitado logo em seguida, quando Hegel escreve que a singularidade do sujeito não se limita a permanecer numa posição abstrata para com o Bem; muito pelo contrário, ela assume uma postura de contrariedade em relação ao Bem e, como

323 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 10, pp. 316-7, §511.

que lhe virando as costas, atribui a si mesma um conteúdo que proporcione a satisfação de seu interesse subjetivo.

3.6. As três deficiências da moralidade kantiana: formalismo, inefetividade, dualismo

Neste ponto, pretendemos abordar a interpretação de Kervégan³²⁴ acerca da posição de Hegel perante a filosofia prática de Kant. Entre proximidade e distanciamento, é sabido que a relação de Hegel para com a moralidade kantiana se mostra ambivalente, exaltando seu mérito de ter estabelecido o princípio da autonomia da razão prática pura e, por outro lado, criticando as limitações que a razão subjetiva impõe a si mesma, em nome da coerência com o processo da crítica da razão, no âmbito das condições de possibilidade do conhecimento. Desse modo, em conformidade com a leitura de Kervégan, a crítica de Hegel à filosofia moral kantiana vai se desdobrar em três tópicos fundamentais: *o formalismo, a inefetividade e o dualismo*.

Anteriormente, ao tratarmos da questão do *dever por dever* e do problema da *indeterminação do dever*, ressaltamos que a interpretação de Jean-François Kervégan é a fonte de inspiração para colocarmos o nosso problema central (o formalismo moral e seu desdobramento em subjetivismo) sob uma dupla perspectiva: a primeira concernente ao elogio hegeliano da filosofia moral de Kant, por ter elaborado o pensamento da autonomia da vontade, como razão prática pura (princípio que Hegel considera fundador dos tempos modernos) e por recusar concepções éticas fundadas na determinação de fins, tal como uma ética de teor aristotélico-tomista, que concebe uma ordem teleológica à qual o sujeito se limitaria a se adequar, ao tê-la descoberto. Além disso, Hegel e Kant estão de acordo acerca da exclusão de todo elemento empírico do princípio da autonomia da vontade, sendo inválida, portanto, qualquer ética fundada em imperativos da prudência, com vistas à felicidade. Ao que parece, Hegel chega a assumir uma postura mais rigorosa do que Kant, ao advertir que o princípio de felicidade apresenta o risco de sacrifício do direito. Ocorre que a sociedade civil, na medida em que tem por princípio a particularidade e a abstração, se direciona completamente para a meta de realizar a felicidade particular. Decerto, Hegel admite que à particularidade da felicidade tem de ser dado o devido reconhecimento, à medida que ela constitui um *momento* do desenvolvimento do ético; porém, ela não tem condição alguma de proporcionar para o ético um princípio. De modo enfático, Kervégan ressalta que, no domínio prático, o fundamento é constituído pela *autonomia racional*, “*a vontade livre que quer a vontade livre*”.³²⁵ Por conseguinte, a segunda perspectiva de nosso trabalho diz respeito a um distanciamento crítico

324 KERVÉGAN, J.-F. “Le problème de la fondation de l'éthique: Kant et Hegel”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, pp. 33-55, jan./mar. 1990. PUF.

325 KERVÉGAN, J.-F. *op. cit.*, p. 35.

de Hegel em relação à filosofia moral de Kant, afetada pelas falhas atinentes a um formalismo que no fundo se revela vazio, a um dever ser que se prolonga indefinidamente e a um dualismo inconsequente.

Segundo Kervégan, a oposição de Hegel para com Kant, no campo da ética, tem como marca por um considerável remanejamento dos termos. Na obra kantiana, somente o princípio formal da moralidade faz com que a distinção entre direito e ética tenha sentido. Está em causa, aqui, a diferença de uma ação conforme o dever (legalidade) e uma ação por dever (moralidade). Como doutrina que tem por objeto os fins enquanto deveres que, por sua vez, são regidos por uma legislação interna ao sujeito, a ética tem de ser distinguida do direito, que concerne à doutrina dos deveres externos. No entanto, tanto a ética como o direito compartilham o mesmo fundamento, que é a autodeterminação da razão prática. De sua parte, o motivo de Hegel remanejar a terminologia kantiana consiste numa insatisfação com a mesma, já que Kant privilegia a expressão *moralidade* e os princípios práticos de sua filosofia se conservam estritamente nos limites de tal conceito, o que para Hegel é problemático, pois inviabiliza o ponto de vista da *eticidade*. Tal conceito é de uma enorme validade para o filósofo, porque na vida ética há, pelo menos em tese, a unidade e verdade dos dois momentos do direito formal e da moralidade, ambos afetados de abstração. Ao atribuir uma realidade efetiva racional para as duas esferas abstratas (a do direito e do ponto de vista moral), a eticidade adquire um caráter fundador. Consequentemente, Kervégan esclarece: “*Os deslocamentos terminológicos são, portanto, o indicio e o efeito de uma vontade de recomposição do campo da filosofia prática, tal como Kant o definiu*”.³²⁶ Com tais deslocamentos, Hegel pretende tomar posição em vista do processo de fundamentação da ética com base no princípio de autonomia da vontade, enquanto razão prática pura. Assim, chegamos ao momento de examinar os três tópicos específicos que a crítica hegeliana da moralidade em Kant aborda:

3.6.1. Formalismo

Já vimos que o princípio de autodeterminação da vontade se constitui como algo puramente formal, na medida em que qualquer conteúdo que fosse admitido nele o corromperia, transformando-o de absoluto, incondicional, em condicional, semelhante a um imperativo hipotético. Tanto Hegel como Kant estão unidos na oposição contra o eudemonismo e na preocupação em estabelecer um fundamento puramente racional para a ética. Com o formalismo, Kant coloca em evidência o princípio fundador do idealismo, que consiste em afirmar como único

326 *Idem.*

fim da vontade aquele que ela criou para si, ou seja, o *fim da liberdade*.³²⁷

De acordo com a interpretação de Kervégan, para compreendermos a crítica hegeliana do formalismo moral kantiano, temos de voltar nossa atenção para o conceito, formulado pelo próprio Hegel, da *racionalidade especulativa*. Aos olhos de Kervégan, Hegel identifica a fonte do problema do formalismo no próprio domínio da teoria crítica do conhecimento. Ou seja, uma vez que os princípios da razão só podem ter uma função reguladora, e não constitutiva, sua capacidade se restringe à produção de uma universalidade abstrata, separada do particular. Por outro lado, na concepção hegeliana, a universalidade, enquanto concreta e especulativa, se coloca como o processo, pelo qual ela se diferencia de si mesma. Mas Kant não se dá conta desse sentido da universalidade, razão pela qual não consegue superar o formalismo da razão prática. O resultado, nas palavras de Kervégan, é a existência de “*um hiato entre a significação positiva do formalismo kantiano – a autodeterminação da razão – e sua significação negativa: a redução do universal à não-contradição abstrata, [...]*”³²⁸. Tal princípio de identidade, em razão de seu caráter formal, acaba trazendo justamente aquilo que pretendia excluir, a saber, *a contradição*.

Kervégan, então, aborda o parágrafo 135 da Filosofia do direito, procurando mostrar que, apesar da crítica hegeliana da incapacidade de um princípio formal proporcionar a determinação de deveres particulares, não deve ser esquecido que a lei moral, tendo em vista seu caráter formal e sua função “*como princípio de discriminação das máximas subjetivas*” consiste em proscrever o que não posso querer, nem pensar sem cair em contradição. Mas, segundo o intérprete, a crítica hegeliana do formalismo ganha peso, mostrando sua relevância, quando se leva em conta a leitura de Hegel da *Crítica da faculdade do juízo*. Nesta obra, Hegel se debruça sobre a doutrina da finalidade interna que, na visão do filósofo permitiria a Kant construir sua filosofia moral sobre outras bases. Por sua vez, Hegel consegue captar uma ligação estreita entre o formalismo da ética (no sentido positivo) e a refundação do conceito de teleologia. Ainda segundo a leitura de Kervégan, com a hipótese do entendimento intuitivo – que Kant tão somente reconhece sua ausência de contradição – seria possível fazermos uma reconstrução hipotética da ética kantiana, isenta das limitações impostas a si por ela mesma. Hegel vê o entendimento intuitivo (denominado no sistema hegeliano de razão especulativa) como propício para a produção efetiva do particular a partir do universal e, assim, viabilizar a dedução dos deveres éticos concretos, tomando como ponto de partida o princípio formal da autonomia. Nesse caso o ganho seria duplo: superação de um formalismo abstrato, vazio e, portanto mau, sem recair na heteronomia da vontade, própria de princípios éticos materiais.³²⁹

327 *Ibidem, ib.*, p. 37.

328 *Ibidem, ib.*, pp. 37-8.

329 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 38-9.

3.6.2. Inefetividade

Neste tópico, vamos tratar da segunda crítica que Hegel faz a Kant, que diz respeito à *inefetividade* do princípio moral. Com a doutrina dos postulados, a única perspectiva que se abre para a realização do soberano Bem no mundo é a de um *Sollen* indefinido. Acerca dos detalhes da análise hegeliana das contradições implícitas na visão moral do mundo, Kervégan remete o leitor ao texto da *Fenomenologia*.³³⁰ Na filosofia moral kantiana, a doutrina dos postulados buscam dar conta de um conflito entre a necessidade de realização do soberano Bem no mundo (que a vontade tem o dever de se prescrever) e as condições exteriores que permitiriam tal realização. Conforme a interpretação de Kervégan, é possível e até necessário fazer uma separação entre a doutrina do soberano Bem e dos postulados, de um lado, e a determinação do princípio da ética, de outro. Assim, elucida-se o contraste existente entre o valor constitutivo das ideias racionais (próprio do campo prático) e o valor apenas regulador das mesmas (situado no campo teórico), o que traz à tona a necessidade de “*suprimir o saber para dar lugar à fé*”.³³¹ Assim, seguindo a letra kantiana, Kervégan explica que o *Sollen* não diz respeito a uma separação insuperável entre o ser e o que ele deveria ser, tal como na interpretação hegeliana; antes, a temática do dever ser se coloca como princípio de efetividade que garante ao agir uma perspectiva sempre em aberto, na medida em que resulta da necessidade racional do agir. Ainda segundo Kervégan, mesmo consciente de possíveis objeções, Kant não vê outro meio de conciliar a autonomia ética da vontade racional e as conquistas da crítica da razão especulativa do que a concepção do dever ser, compreendido no sentido de uma perspectiva que se abre ao agir prático de um modo indefinido.

Porém, Hegel vê na determinação kantiana do âmbito prático e do horizonte necessário para o agir moral uma dupla deficiência. Conforme Kervégan, a primeira faceta, ligada a um *ponto de vista lógico*, diz respeito ao desconhecimento, por parte daquela determinação kantiana, da determinação especulativa da infinitude, que se instaura como um processo que tem sua operação no interior do próprio finito; assim, a abordagem moral do dever ser acaba por reduzir a infinitude verdadeira a algo finito, tal como um matemático que, por desconhecer a verdade que atua em sua prática, representa o infinito como aquilo que se acha além do finito. Do *ponto de vista prático*, o problema consiste em que a doutrina dos postulas mantém a atitude de postergar a realização da harmonia entre a felicidade e a moralidade para um além indefinido, o que provoca uma cisão insuperável entre o querer racional em sua universalidade e o querer particular e empírico, próprio do sujeito que se encontra afetado patologicamente. Tal sujeito vê as condições de seu agir sempre

330 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 3, pp. 441-464.

331 Cf. KERVÉGAN, J.-F. *op. cit.*, p. 40.

relegadas a um além, totalmente fora de seu alcance. De sua parte, a razão prática tem como exigências “*a realização do soberano Bem no mundo, a imortalidade da alma, a existência de um administrador divino*”.³³² No entanto, se tais exigências fossem cumpridas, então o sentido da visada ética para o sujeito humano empírico se perderia inteiramente; por causa disso, a razão prática supõe, simultaneamente, que tais condições não se concretizem. O resultado é a constatação de uma contradição envolvendo o sentido que o agir moralmente determinado possui e sua significação para o sujeito agente; de igual modo, universalidade e particularidade, liberdade e natureza se contradizem mutuamente. Nesse cenário, o sujeito moral aparece imerso numa contradição *insuperável*, já que tal contradição se revela, *ao mesmo tempo*, pressuposto e objeto de resolução do agir moral.

Em conformidade com a leitura de Kervégan, a moralidade subjetiva na Filosofia do direito extrai uma lição positiva dos descaminhos da visão moral do mundo. Para que a moralidade não desemboque no abismo, é necessário concebê-la de tal modo que ela contenha em si um princípio de efetividade e não fique mais deslocada de si mesma, seja num aquém, seja num além. Porém, como o próprio Hegel explicita no parágrafo 135 dos *Grundlinien*, é necessário ultrapassar o domínio da moralidade subjetiva, a fim de que o pensamento da efetivação da moralidade seja viável. De acordo com Kervégan, “*A verdadeira efetivação da razão prática reside no movimento de objetivação histórica concreta, para o qual Hegel reserva a denominação de Sittlichkeit*”.³³³ Por sua vez, a fonte das dificuldades da filosofia prática se acha na impossibilidade de pensar ponto de vista da subjetividade moral como independente, já que ele não é capaz de efetivar seu objetivo com seus próprios recursos. Assim, a unilateralidade da subjetividade, condena a razão prática à contradição. Contudo, Kervégan faz a ressalva de que não se deve abandonar as exigências da moralidade subjetiva em nome da solução das aporias do dever ser, nem mesmo a racionalidade. A exigência consiste em que a razão subjetiva alcance sua objetivação e que se estabeleça a elevação da moralidade à dimensão ética. Até porque, tal como Kervégan ressalta, Hegel exprime de modo categórico que “*A ideia não é assaz impotente para apenas dever ser*”³³⁴.

3.6.3. Dualismo

Conforme a interpretação de Kervégan, o problema do dualismo não se restringe à filosofia prática; antes, ele atravessa todo sistema kantiano. Acerca dessa deficiência, Hegel escreve: “*Em todo sistema dualista, mas particularmente no kantiano, seu defeito fundamental se*

³³² *Idem, ib.*, p. 41.

³³³ *Ibidem, ib.*, p. 41.

³³⁴ *Ibidem, ib.*, p. 42.

dá a conhecer pela inconsequência de reunir o que num momento anterior foi considerado independente e, assim, impossível de ser reunido".³³⁵ Coisa em si e fenômeno, infinito e finito, entendimento e razão, liberdade e necessidade, razão prática subjetiva e seu horizonte objetivo: o *comum* desses pares concerne ao fato de que eles representam um dualismo, em vista do qual a exigência da empreitada kantiana, de que a razão seja capaz de uma autodeterminação radical, isenta de qualquer pressuposição, não seja realizada, mas sim, frustrada.

No prosseguimento de sua explicação, Kervégan dá destaque a um tipo específico de dualidade e que se mostra fundamental no campo da moralidade, a saber, a que corresponde ao ser e ao dever ser. Na visão do intérprete, Kant toma essa dualidade como um dado antropológico e, portanto, como aquilo que não pode ser ultrapassado. Porém, quando se observa as distinções que são estabelecidas envolvendo a espontaneidade e a receptividade, a positividade e a negatividade, fica nítida que elas pertencem a uma estrutura de pensamento que não aceita à limitação imposta pela sua condição subjetiva, mas que requer a superação de si mesma. Assim, na medida em que o dualismo kantiano tem como resultado a contradição que se estabelece de modo permanente, ele abre caminho para a instauração de uma racionalidade dialética e especulativa, que doravante assume seu lugar. Desse modo, segundo Kervégan, admitir que a contradição que incessantemente reaparece se estabelece no âmbito de um entendimento que cristaliza a diferença da identidade e da diferença, significa a possibilidade de considerar a filosofia kantiana como uma "*a filosofia acabada do entendimento*".³³⁶ Em outros termos, o pensamento finito do entendimento teria na filosofia de Kant a sua realização e, desse modo, o seu acabamento, sendo necessário, então, ultrapassá-lo e a razão dialética, especulativa assume essa tarefa de romper as barreiras do finito e desmascarar o falso infinito, para que o infinito concreto possa se revelar em sua verdade.

Porém, Kervégan nos alerta contra uma postura unilateral que tende a considerar o entendimento por um viés exclusivamente negativo. No Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel considera o entendimento como "*a potência absoluta*"³³⁷ e, em certo sentido, ele pode ser tomado como mais próximo da razão especulativa pois, embora o entendimento constitua um momento abstrato da mesma, não deixa de se apresentar como decisivo. Por conseguinte, Kervégan sintetiza o juízo hegeliano acerca da ética kantiana nos seguintes termos:

[...] para satisfazer a exigência por princípio que ela [a ética kantiana] formulou (a autodeterminação absoluta da razão), é necessário substituir à razão subjetiva à qual Kant se atém, e que é uma "razão de entendimento", uma racionalidade subjetiva e objetiva ao

335 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 8, p. 143, §60.

336 KERVÉGAN, J.-F. *op. cit.*, p. 42.

337 *Idem*.

mesmo tempo, que desdobra a verdade da qual ela é portadora, revelando as condições objetivas, de ordem histórica e política, de sua efetividade. A moralidade se realiza como ética.³³⁸

Pelo que lemos na passagem supracitada, compreendemos que a razão subjetiva, da qual Kant não abre mão, não tem condições de dar conta da exigência de trazer uma realização efetiva e consequente para a autonomia da razão. Em seu lugar, deve atuar uma estrutura melhor preparada, a saber, a racionalidade especulativa, que une em si o subjetivo e o objetivo. Com essa racionalidade, a verdade que ela traz consigo é explicitada, de modo a mostrar as condições objetivas que propiciam a efetividade da mesma e que se acham inscritas no domínio da história e da política.

338 *Ibidem, ib.*, p. 43.

4. A CONSCIÊNCIA MORAL E SUA DEGENERACÃO EM SUBJETIVISMO

4.1. A ambivalência da consciência moral

Do parágrafo 135 dos *Grundlinien* extraímos como lição a necessidade de que o ponto de vista moral seja elevado ao plano da *Sittlichkeit*³³⁹, a fim de que o valioso princípio da autonomia da vontade não se perca, pervertendo-se num formalismo vazio. Também vimos que um critério puramente abstrato, embasado no princípio de não-contradição, nem de longe se mostra capaz de fundar uma doutrina dos deveres, determinando seu conteúdo no âmbito da particularidade. Agora, numa espécie de última cartada, o ponto de vista moral aposta tudo o que tem na *consciência moral* [*Gewissen*], embora seu risco de perda seja considerável.

Conforme a visão de Hegel, o Bem, enquanto ainda dotado de uma constituição *abstrata*, se revela um dos lados da Ideia, da qual a *consciência moral* constitui o outro lado, que diz respeito ao particular. Tal consciência se estabelece como uma subjetividade que consiste numa certeza de si mesma interna a si e de caráter absoluto, já que sua universalidade é refletida em si mesma. Consequentemente, a particularidade é posta, determinada e decidida em vista da atuação dessa subjetividade que, agora, aparece como *consciência moral*.

No adendo ao parágrafo 136, Hegel insiste na necessidade de determinação do dever. Não basta pronunciar belas palavras e discursos edificantes, capazes de comover as pessoas, se o dever não receber uma determinação, pois logo esses discursos se perverterão num falatório tedioso. O espírito não se satisfaz com generalizações vazias, mas sim requer, como direito que lhe é próprio, uma particularidade. Por sua vez, a consciência moral é descrita por Hegel como solitária, voltada para sua própria e mais profunda interioridade, de modo a fazer com toda exterioridade e limitação se desfaçam. Trata-se, de uma consciência “*que retornou inteiramente para dentro de si mesma*” [*die durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst*].³⁴⁰

Ao constituir-se como consciência moral, o homem desprende-se dos fins que concernem à particularidade, sendo tal acontecimento próprio de um ponto de vista inédito, característico de um novo tempo, a saber, o do mundo moderno. Somente agora, quando o Ocidente cristão descobriu a *interioridade*, houve o despertar da consciência para o movimento de profunda imersão no interior de si mesma. De acordo com a concepção de Hegel, os períodos históricos anteriores tinham a religião ou o direito como algo externo ou um dado que se apresentava diante

339 Na verdade, no parágrafo 135, Hegel só aponta para essa necessidade, que será explicitada no final do percurso da moralidade, quando a consciência moral subjetivista tiver de lidar com o seu próprio nada. Como a lendária Fênix, seu ressurgimento a partir de suas próprias cinzas dependerá de sua elevação ao domínio da vida ética.

340 HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, Bd. 7, p. 254, adendo ao §136.

deles; porém, na modernidade, a situação é diferente, pois “*a consciência moral conhece a si mesma como o pensar e que este meu pensar é o único [de caráter] obrigatória para mim*”.³⁴¹

Ao lermos a interpretação de Antoine Grandjean, entendemos que, no ponto de vista moral, o particular não pode persistir na oposição para com o universal abstrato e, por outro lado, resiste a se unir com o universal concreto. Por conseguinte, o particular vai passar por um processo de desenvolvimento, mediante o aparecimento da consciência moral [*Gewissen*]. Conforme o autor, na ideia concreta do Bem, o conceito da vontade e a vontade particular seriam idênticos em si e para si, de modo que o próprio conceito da vontade forneceria o conteúdo necessário para a ação. Entretanto, no ponto de vista moral, a ideia ainda se acha limitada pela abstração e, por isso, não consegue se inserir no domínio do particular. Sendo assim, a particularidade correspondente ao Bem deverá ser posta pela própria subjetividade. Doravante, esta não tem mais de se encarregar do exame de um conteúdo dado, a fim de discernir sua conformidade ou não com o Bem, pois, como resultou da análise da indeterminação do dever, nenhum conteúdo se encontra disponível para a análise do sujeito moral; antes, a subjetividade possui a tarefa de determinar, a partir de si mesma, o conteúdo adequado para a ideia do Bem. A universalidade formal, em sua reflexão no interior de si, se constitui como instância determinante e decisiva do que concerne ao Bem, no domínio da particularidade. Trata-se, no fim das contas, da “*'consciência moral', que se pensa legítima enquanto tem 'sua universalidade refletida no interior de si' e se sabe subjetividade do conceito da própria vontade*”.³⁴²

Como que de maneira um tanto extemporânea, a *consciência moral verdadeira* entra em cena no parágrafo 137 da Filosofia do direito. Tal consciência é compreendida como “*a disposição a querer o que é bom em si e para si*”.³⁴³ Essa disposição é tomada por Kervégan como uma predisposição consciente, mas não refletida a agir em certo sentido. O intérprete faz questão de ressaltar o papel da disposição subjetiva, tanto no domínio da moralidade quanto no que diz respeito à teoria do Estado, na medida em que as estruturas éticas só podem se fazer valer, caso as disposições subjetivas dos indivíduos residam no interior delas. Tais disposições também precisam da atuação das instâncias éticas para que sejam geradas através do estímulo dos hábitos e dos costumes éticos que fazem a função de direcionar a ação da subjetividade.³⁴⁴

A consciência moral verdadeira, enquanto disposição para o Bem, dispõe de princípios fixos, sendo suas determinações e deveres válidos de modo objetivo, aos quais ela, por sua vez, concede o devido reconhecimento. Para o filósofo, a única coisa, neste contexto, que se diferencia

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² GRANDJEAN, A. Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris. Vol. 4. n° 40. p. 513-528. 2003, 521-2.

³⁴³ HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 254, §137.

³⁴⁴ Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, trad. J.-F. Kervégan, p. 290, nota 1.

do conteúdo, da verdade, pertencente à consciência moral verdadeira, é o *aspecto formal* da atividade da vontade, que carece de um conteúdo próprio tanto quanto a mesma. Porém, esses princípios e deveres, válidos em si e para si, só estarão integrados num sistema, com o qual o saber subjetivo também alcançará sua unificação, quando o ponto de vista moral tiver sido ultrapassado, de modo a se efetivar a instauração do ponto de vista da eticidade. Mas no ponto de vista moral, de caráter apenas formal, a consciência moral ainda se vê carente do conteúdo objetivo; por conseguinte, ela assume a condição de “*certeza formal infinita de si mesma*” e, mais especificamente, a certeza de um sujeito no seu caráter singular, enquanto *este* sujeito.

Com a consciência moral ganha expressão o direito da consciência de si subjetiva, que consiste em alcançar o conhecimento do direito [*Recht*] e do dever, recorrendo à fonte de sua própria interioridade e, de igual modo, reconhecer como sendo o Bem tão somente o que ela sabe como tal. De posse desse direito, consciência de si subjetiva chega a afirmar o que ela sabe e quer como idêntico ao direito e ao dever em sua verdade. Segundo Hegel, a consciência moral deve ser respeitada em seu caráter sagrado, na medida em que ela se apresenta como unidade do saber subjetivo e do universal objetivo, válido em si e para si, de maneira que a violação da mesma implicaria sacrilégio. Por outro lado, não é evidente a conformidade da consciência moral de um indivíduo com a consciência moral verdadeira, nem se o que ela afirma como bom o é de fato; o critério de solução dessas dúvidas reside no conteúdo do “*que deve ser bom*” [*Gutseinsollenden*].

Acerca da determinação do direito e do dever, Hegel escreve:

O que é direito e dever, enquanto o [caráter] racional em si e para si das determinações da vontade, essencialmente não é a propriedade *particular* de um indivíduo nem está na *forma* da sensação ou de algum outro saber singular, isto é, sensível, mas sim, essencialmente [na forma] de determinações *universais*, pensadas, isto é, na forma de *leis* e *princípios*. Assim, a consciência moral está subordinada ao juízo, se ela é ou não *verdadeira*, e sua referência apenas *a seu si* é imediatamente o oposto do que ela quer ser, [a saber], a regra de um modo de agir racional, universal, válido em si e para si.³⁴⁵

Com base na passagem destacada, é possível antever o choque da consciência subjetivista com a universalidade do Bem. Ocorre que nenhuma das propriedades que ela dispõe (intuição, sentimento, representação, saber imediato etc.) não se mostra adequada para estabelecer determinações que possuem validade em si e para si. O que é conforme a universalidade das determinações éticas diz respeito ao pensamento racional, único que detém a forma propícia para as leis e os princípios vigentes na comunidade ética. Essas determinações, portanto, não podem ser

345 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 255, §137.

tomadas por um indivíduo como algo que lhe pertence; antes, o indivíduo tem o dever de reconhecer a universalidade racional das mesmas e entrar em conformidade com elas, em nome da promoção do Bem, o fim último absoluto do mundo. Em vez de judicante, a consciência moral se acha assentada no banco dos réus, de maneira que a questão a ser decidida concerne a seu caráter verdadeiro ou carente de verdade. Além disso, a consciência moral, em seu aspecto formal e subjetivista, entra em contradição com sua própria pretensão, que consiste em se instituir como a regra de um modo de agir caracterizado como racional, universal e dotado de um valor ético, na medida em que ela, em aprofundar-se no interior do seu *Si*, perde de vista as relações intersubjetivas, onde o agir ético do sujeito como um cidadão teria lugar.

Mais uma vez, Hegel faz declarações fortes que parecem bater de frente com sua proposta de valorização da subjetividade no ponto de vista moral: “*Por essa razão, o Estado não pode reconhecer a consciência moral em sua forma própria, isto é, como saber subjetivo, tampouco como na ciência a opinião subjetiva, a certeza e referência a uma opinião subjetiva tem uma validade*”.³⁴⁶ Trechos como esse comumente são usados para questionar a relação do pensamento de Hegel com a individualidade do homem moderno. Já nos deparamos com essa dificuldade no parágrafo 132 e, ao que parece, o fantasma do filósofo da restauração prussiana continua rondando o terreno do espírito na sua mundaneidade, envolvendo os direitos da vontade subjetiva e as instituições éticas numa relação tensa, em que a corda geralmente estoura do lado mais fraco, a saber, o do indivíduo. No entanto, pensemos com mais calma na analogia da ciência: diversos estudiosos realizaram pesquisas rigorosas e aprofundadas sobre os mais variados assuntos na história da ciência, conseguindo provar, por exemplo, o movimento de rotação e translação da Terra, o caráter irregular da superfície da lua, coisas que contrariavam o senso comum, inclusive da tradição filosófica da época. Agora, caso alguém tivesse a pretensão de refutar esses conhecimentos estabelecidos ou uma teoria científica bem fundamentada com base em sua crença ou opinião subjetiva, não seria levado a sério pela comunidade científica, já que este simples opinar é inteiramente desprovido do rigor metódico de que se reveste o fazer científico. No campo prático, o Estado não pode reconhecer a consciência moral em seu caráter formal e subjetivo, pois ao fazê-lo ele colocaria o subjetivo acima do objetivo na condição de critério do mesmo. De modo mais preciso, o saber subjetivo, a convicção arbitrária, seria o padrão de medida para estabelecer e avaliar as leis e os princípios que tem de valer para todos objetivamente. Mas o saber, a convicção, a certeza subjetiva não tem condições de proporcionar a realização concreta da universalidade objetiva, própria da ideia do Bem. Assim, para que o Estado alcance uma realidade efetiva enquanto realização da liberdade, é necessário que cada elemento participe do dinamismo do espírito

346 *Ibidem*.

objetivo, conserve a sua posição, sem querer usurpar a que não lhe cabe.

Para Hegel, a subjetividade que determina o saber e o querer se conserva livre de diferença, enquanto integrada ao plano da consciência moral verdadeira, mas a possibilidade de diferenciação não está descartada; a subjetividade determinante do saber e do querer pode se desvincular do conteúdo verdadeiro e, ao por-se para si mesma, trazer esse conteúdo para o nível inferior da simples forma e aparência. Assim sendo, o filósofo identifica uma ambiguidade [*Zweideutigkeit*] concernente à consciência moral consiste em que, por um lado, a consciência moral tem o seu devido reconhecimento e é afirmada como algo sagrado, na medida em que se pressupõe a identidade entre o saber e querer subjetivo e o Bem verdadeiro; mas, por outro lado, ao se colocar como reflexão subjetiva da consciência de si, pretende ter o direito que é exclusivo do conteúdo racional válido em si e para si. Desse modo, distinto da esfera ética, a do ponto de vista moral é a única que abriga a consciência moral em seu caráter formal. Aquilo que dificultou a compreensão do parágrafo em questão foi a menção da consciência moral verdadeira, pois isso exigiu maior atenção na diferenciação da mesma para com a consciência moral formal. O interesse de Hegel foi separar as duas consciências, a fim de evitar o equívoco de se pensar ambas como sendo tratadas no mesmo ponto de vista moral, sendo que a consciência moral verdadeira, enquanto disposição ética só entra em questão no domínio da *Sittlichkeit*.³⁴⁷

No adendo ao parágrafo 137, Hegel escreve:

Se falamos da consciência moral, pode-se pensar facilmente que a mesma já é o verdadeiro em si e para si por causa de sua forma, que é o interior abstrato. Mas a consciência moral enquanto [algo] verdadeiro é essa determinação de si mesma de querer o que é o Bem em si e para si e o dever. Mas aqui só temos de lidar com o Bem abstrato e a consciência moral ainda está privada desse conteúdo objetivo; [ela] é apenas a certeza infinita de si mesma.³⁴⁸

Da leitura do adendo ao parágrafo 137, fica claro que o objetivo de Hegel consiste em estabelecer uma distinção entre a consciência moral, tal como ela aparece no âmbito da moralidade e a sua constituição na esfera da vida ética. Na moralidade subjetiva, a consciência moral ainda não se encontra em sua verdade em si e para si. Sua forma, que consiste numa interioridade de caráter abstrato, ainda não a torna apta para alcançar o plano de uma verdade universal, objetiva. Por sua vez, a consciência moral *verdadeira* se revela como uma autodeterminação da vontade voltada para o Bem que é em si e para si e, bem como, para o dever. Já no ponto de vista moral, o Bem ainda se

³⁴⁷ *Ibidem, ib.*, pp. 255-6, §137.

³⁴⁸ *Ibidem, ib.*, p. 259, adendo ao §137.

mostra limitado pela abstração e a consciência moral, na falta de um conteúdo objetivo, se configura como certeza infinita de si mesma, em razão do seu movimento em direção à profundidade de sua própria interioridade.

Antoine Grandjean percebe, na transição da *consciência moral* [Gewissen] para a *certeza de si* [Gewissheit], que a impotência da subjetividade permanece, já que ela quer se fazer valer como autônoma e, além disso, como autossuficiente. Essa transição tem sua base na ambiguidade (*Zweideutigkeit*) da consciência moral que terá como resultado a duplicidade e a ironia de que Hegel trata no parágrafo 140 dos *Grundlinien*. Acerca dessa ambiguidade, Grandjean faz uma observação fundamental, retomando a questão do direito da subjetividade em sua relação com o direito da objetividade, abordada no parágrafo 132. Aqui, a vontade subjetiva tem o seu direito assegurado, mas ela não pode violar o direito da objetividade, que consiste na fonte do seu direito. Segundo o intérprete, o fundamento do direito da consciência moral de reconhecer como sendo o Bem apenas aquilo que ela julga como tal consiste em sua identidade com o Bem, sendo a mesma considerada a essência e a verdade da vontade subjetiva. Ou seja, a origem do direito da consciência moral julgar acerca do Bem reside no próprio Bem, com o qual a mesma possui uma identidade essencial.

Por conseguinte, se a forma da consciência possui um direito absoluto, isso provém do direito absoluto que se revela como posse do conteúdo. “[...] o direito absoluto da forma da consciência moral”, escreve Grandjean, “*deriva do direito absoluto do conteúdo ao qual ela deve ser idêntica*”.³⁴⁹ Dessa maneira, a hierarquia dos direitos está estabelecida; o direito da objetividade não subverte o direito da subjetividade, mas este não pode, em hipótese alguma, alimentar a pretensão de prevalecer sobre o direito absoluto do conteúdo. Porém, uma vez que o ponto de vista moral carece de um conteúdo ético, a consciência moral formal cede à sua *hybris* e arroga para o direito subjetivo a validade absoluta, acima da própria objetividade ética. Diante da impossibilidade que a particularidade seja posta por aquilo que é substancial, a certeza formal infinita de si mesma como certeza da particularidade individual, o que, na interpretação de Grandjean, efetiva a passagem da *consciência moral* para a *certeza de si mesmo*. Uma vez que a vontade subjetiva não passa pela mediação da objetividade de seu próprio conceito, a consciência moral subjetiva, erigida como absoluta, consiste na subjetividade da consciência moral.

O resultado desse processo é o desdobramento da consciência moral, de modo que ela perde a sua posição de referencial e, agora, deve ser submetida a uma avaliação. A condição incontornável para que a consciência esteja autorizada a querer se estabelecer como a que põe o Bem é admitir ser posta por ele. Em outras palavras, faz-se necessário que a “consciência moral

349 GRANDJEAN, A. *op. cit.*, p. 522.

formal” se constitua como “consciência moral verdadeira”, sujeitando-se, assim, a um processo de mediação operado pelo Bem, pela eticidade e pela instância maior do Estado. Grandjean é enfático ao esclarecer que não está em causa o questionamento da consciência moral por si só nem a negação da autonomia, em nome da soberania do Estado. O problema a ser tratado reside na pretensão ilegítima da consciência moral em se colocar como o absoluto, razão pela qual ela se torna má. Nessa situação, é requerida a negação do caráter abstrato da autodeterminação da subjetividade moral, a fim de que seja possível a elevação dessa autodeterminação ao plano da concretude ética, onde a vontade determina-se a si mesma por intermédio de uma objetividade que ela reconhece como aquilo que lhe pertence. Porém, este sonho do espírito objetivo ainda está longe de se tornar realidade, já que o ponto de vista moral é o campo de atuação exclusivamente da consciência moral formal, que, de sua parte, se agarra ao seu ponto de vista e à contradição. Assim, o Bem deixa de ser o padrão de medida da consciência moral que, em razão de sua forma esvaziada de conteúdo, acaba reduzindo todo conteúdo ético à pura forma. Ao se erguer como poder determinante acerca do objetivo, a reflexão subjetiva se acha num movimento oscilante, em razão do qual a determinação do Bem ou do mal como sendo o Bem se mostra uma possibilidade em aberto, podendo ser resolvida de forma indiferenciada.³⁵⁰ Ou seja, a consciência moral pode qualificar tanto o Bem quanto o mal como algo bom de acordo com o seu arbítrio e da maneira que lhe for conveniente.

Pelo fato de se caracterizar como autodeterminação abstrata e pura certeza de si mesma, a subjetividade moral provoca *no seu interior* a dissolução de toda determinidade atinente ao direito, ao dever e ao ser aí. Porém, ela também assume a posição de um poder que determina a partir de si o que é bom para um certo conteúdo, assim como desempenha o papel de condição da realização efetiva do Bem, tirando-o da simples condição de representado e de algo que somente deve ser.³⁵¹ Ao ter chegado à sua própria interioridade, mediante seu processo de reflexão, a consciência de si sabe que se acha livre da influência de qualquer determinidade dada e existente. O passo seguinte de Hegel, consiste em destacar a atitude da “*vontade melhor*”, de buscar refúgio dentro de si em momentos de crise ética:

Como configuração mais geral na história (no caso de Sócrates, dos estoicos, etc.) aparece a tendência a buscar *dentro* de si, e determinar e saber a partir de si o que é justo e bom, em épocas, onde o que é válido como o direito e o Bem na efetividade e nos costumes não pode satisfazer a vontade melhor; se o mundo presente se tornou infiel à liberdade, ela [a vontade] não se encontra mais nos deveres vigentes e deve procurar conquistar a harmonia perdida na efetividade apenas na interioridade ideal.³⁵²

350 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 523.

351 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 259, §138.

352 *Idem.*

Hegel faz referência a diversos momentos históricos em que uma comunidade ética entra em crise. Sabe-se, por exemplo, que Sócrates vivia num período difícil, onde a democracia ateniense se achava em franco declínio. Diante do processo de esvaziamento e fragmentação dos valores da pólis, Sócrates procura no interior da alma humana algo que não seja presa da ação corrosivo do tempo histórico com suas complexas circunstâncias. Por isso ele não se contenta com a aparência, com a opinião baseada numa simples convicção pessoal, nem aceita a retórica dos sofistas, por mais persuasiva que seja. Sócrates está preocupado com valores objetivos, que Hegel chamaria de valores em si e para si, tais como a Verdade, o Bem, a Justiça. No mundo exterior, constituído pela eticidade grega, o filósofo não vê mais condições de encontrar esses valores, a fim de pautar sua vida virtuosa nos mesmos como referenciais, pois o mundo ético encontra-se em decadência. Só resta, então, o Si do filósofo, seu interior, no qual ele faz um esforço racional para encontrar o que se perdeu na exterioridade.

No adendo, Hegel se propõe a analisar o processo de volatilização da determinidade do direito, do dever e do ser-aí, abordado no começo do parágrafo 138. No conceito de volatilizar-se [*Verflüchtigen*] “*todas as determinações devem ser dissolvidas e, novamente, partir dele*”.³⁵³ Pelo desenvolvimento da consciência moral até se tornar pura certeza de si, já temos condições de pensar que as determinações se desvanecem sob a força corrosiva de uma subjetividade que, em seu ato reflexivo, anula qualquer pretensão de validade objetiva do direito, do dever, do ser-aí em geral. Em contrapartida, ela se coloca como o princípio que visa instituir as determinações éticas a partir de sua própria convicção interior. Assim sendo, aquilo que nós reconhecemos como direito ou dever, a subjetividade moral pode caracterizar como algo nulo, limitado e que está muito longe de ser absoluto. Nas palavras de Hegel, o que tem sua origem na eticidade vem a ser por meio da atividade produtora do espírito, mas o ponto de vista moral tem como defeito a abstração. Conhecendo em seu interior que sua liberdade é para ele substância, o sujeito se torna inativo, abstando-se de agir. Contudo, na medida em que se dispõe à prática das ações e se dedica à busca de princípios, então ele se acha na posse de determinações e requer a dedução das mesmas a partir do conceito de vontade livre. Ainda segundo Hegel, a dissolução do direito e do dever na subjetividade é tida como justa, enquanto que, a ausência de um desenvolvimento dessa subjetividade – a base abstrata do volatilizar-se do direito e do dever – não é justa. Com tal formulação estranha, Hegel parece se referir ao que já abordamos como momentos de crise ética. Novamente em referência aos tempos de Sócrates, Hegel escreve:

353 *Ibidem, ib.*, p. 260, adendo ao §138.

Apenas em tempos, em que a efetividade é uma existência vazia, carente de espírito e de consistência, pode-se permitir ao indivíduo, refugiar-se fora da vitalidade efetiva na vitalidade interior. Sócrates surgiu no tempo da ruína da democracia ateniense: ele volatilizava o existente e se refugiava dentro de si, para buscar ali o direito e o Bem. Em nossa época também ocorre, mais ou menos, que o respeito pelo existente não existe mais e que o homem quer ter o que é válido como sua vontade, como o reconhecido por ele.³⁵⁴

Quando a efetividade histórica de um povo passa por um momento de esvaziamento, de indigência espiritual e inconsistência, o indivíduo pode buscar refúgio na sua interioridade. Hegel retoma o exemplo clássico de Sócrates, que viveu numa época em que a democracia ateniense entrava em colapso. Ali, Sócrates se levanta com o seu filosofar, por meio do diálogo, corroendo o existente com o ácido de sua ironia. Na exterioridade, na vida da *pólis*, Sócrates se deparava com hipocrisia, ostentação de falso saber, apego às opiniões e às aparências, e desprezo pela Verdade, pelo Bem, pela Justiça. Decepcionado com a vida ética degenerada dos atenienses, o filósofo grego se volta para o seu próprio interior, a fim de encontrar no seu ser os valores concernentes ao direito e ao Bem que, lá fora, se achavam desgastados. Direcionando os olhos para sua própria época, Hegel retrata a falta de respeito para com o existente e a vontade do homem de que aquilo que possui validade seja conforme sua vontade e tenha o seu reconhecimento.

A cada passo, a subjetividade se afunda no interior de si mesma, sendo acossada pela sombra do mal. Uma vez que as determinações vigentes se volatilizaram e, levando em conta a pura interioridade da vontade, a consciência de si se encontrará numa espécie de bifurcação: um caminho é o de sua realização como consciência moral verdadeira, na medida em que ela toma como princípio o *universal em si e para si*; a outra direção é bastante problemática, pois nela a consciência de si se coloca como *arbitrio*, de modo a pôr a própria *particularidade* acima do universal, constituindo-a como princípio e agindo em vista de sua realização. Neste último caso, a subjetividade moral se deteriora como *má*.³⁵⁵

Por conseguinte, a consciência moral, na medida em que aparece como subjetividade formal, encontra-se numa espécie de corda bamba, tendo abaixo de si o abismo do Mal, no qual ela corre o sério risco de despencar. Segundo Hegel, a moralidade e o mal compartilham uma mesma raiz, a saber, consciência moral em seu aspecto puramente formal, retratada como “*a certeza de si mesmo que é para si, que sabe e decide por si*”.³⁵⁶ Quanto ao *mal*, Hegel identifica sua *origem* no que ele chama de *mistério* ou caráter *especulativo* da liberdade, que consiste na saída de sua necessidade, do domínio da naturalidade da vontade e sua tomada de posição como algo interior

354 *Ibidem*.

355 *Ibidem, ib.*, pp. 260-1, §139.

356 *Ibidem, ib.*, p. 261, §139.

frente a essa naturalidade. No âmbito do espírito subjetivo, tal como Hegel desenvolve na *Enciclopédia*, pode-se perceber que a vontade se coloca acima de sua simples naturalidade e, na condição de *arbitrio*, se revela como livre para si e como negatividade de sua autodeterminação imediata, devido à qual a vontade natural ainda se acha sob a influência dos seus impulsos e inclinações. Como arbitrio, a vontade que reflete no interior de si mesma possui a capacidade de *escolher* qual das inclinações terá sua satisfação.³⁵⁷ No caso da moralidade subjetiva, o movimento da vontade de se desvencilhar de seu aspecto simplesmente natural e ultrapassar o regime da estrita necessidade também é feito, donde surge a possibilidade do advento do mal (em sentido moral), na medida em que o sujeito, ao exercer seu arbitrio, subverte o universal em si e para si, erigindo como absoluto sua própria particularidade. O caráter natural da vontade vem à tona na forma de uma contradição interna, mostrando-se inconciliável consigo, razão pela qual a *particularidade* da vontade possui no horizonte do seu autodeterminar-se o seu próprio vir-a-ser má.

Neste momento específico do ponto de vista moral, a particularidade aparece com um caráter duplicado: em primeiro lugar, está em causa a oposição que se estabelece entre a naturalidade e a interioridade da vontade, sendo que esta última se caracteriza, em razão da oposição, apenas como “*um ser para si formal e relativo*”.³⁵⁸ Em tais condições, a particularidade da vontade tem como única fonte de seu conteúdo as determinações pertencentes à vontade natural, a saber, os desejos, impulsos, inclinações. Estes costumam ser tratados como passíveis de ser algo bom ou mau. Porém, o mal resulta deste outro processo: A vontade converte essas determinações naturais e contingentes, assim como a própria forma da particularidade que lhe é própria, em determinação de seu conteúdo. Desse modo, ela entra em oposição para com a universalidade do Bem, do Objetivo, que aparece como oposto em relação à objetividade natural, em decorrência do processo reflexivo da vontade dentro de si. O resultado da oposição da particularidade da vontade perante a universalidade em si e para si consiste na perversão de sua interioridade como algo mau. Sendo assim, não parece apropriado falar numa natureza humana maligna em si mesma, uma vez que o mal que se associa à natureza provém da persistência da vontade natural em seu conteúdo particular, recusando-se, desse modo, a elevar-se ao nível do espírito, tanto no sentido de uma razão subjetiva quanto no aspecto das relações entre seres racionais; do lado da reflexão em si da vontade subjetiva, o mal tem lugar quando ela se fixa em sua oposição para com o universal concreto, de modo a não permitir o processo de identificação do particular com o universal, condição indispensável para a realização do fim último da vontade moral, o Bem.

Conforme a concepção de Hegel, se é preciso admitir o mal como necessário, por outro

357 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 10, p. 299, §§476-7.

358 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 261, §139.

lado, segundo sua determinação ele se revela como o que *não deve ser*, como o que deve ser superado. Dessa maneira, o espírito precisa passar pela prova de fogo de sua cisão, não podendo se deter no ponto de vista da cisão, considerando a particularidade como o que é essencial em oposição ao universal; antes, esse ponto de vista deve ser superado e sua nulidade, reconhecida. A subjetividade se acha situada junto à necessidade do mal, na medida em que ela, enquanto a infinitude daquela reflexão que se dirige para dentro de si e, por isso, tem perante si a oposição do particular e do universal, sendo também implicada na mesma. Aqui, o problema fundamental reside na permanência da subjetividade em tal oposição, razão pela qual, ela se torna má. Nesse ser para si, a subjetividade se conserva em sua singularidade, na condição de arbítrio, o que faz com que a culpa pelo mal seja atribuída ao sujeito singular.³⁵⁹

A consciência moral formal, compreendida nos termos de uma certeza abstrata conhece a si mesma como a base de tudo, razão pela qual essa certeza abstrata pode se direcionar o seu querer para a universalidade do conceito ou, antes, se dirigir para o particular, tornando-o princípio e promovendo sua realização. Neste último caso, o mal se estabelece, uma vez que ele tem parte com a abstração da certeza de si mesmo. Além do mais, de acordo com Hegel, o que faz com que o homem seja (moralmente) bom é sua possibilidade de ser mau. Ocorre que o Bem está vinculado ao mal, devido ao vir a ser objetivo do conceito que, em razão de se constituir como objeto assume imediatamente a determinação da *diferença*. Conseqüentemente, a vontade má se caracteriza como a que quer algo oposto à vontade universal, enquanto que o comportamento da boa vontade se coloca em concordância com seu conceito verdadeiro. Hegel mesmo admite o incômodo existente com a questão da possibilidade de existir uma vontade má, mas explica que tal dificuldade decorre do costume de pensar a vontade numa relação consigo mesma de caráter exclusivamente positivo e o Bem é representado como algo determinado, existente para a vontade. Mas o positivo não é a única possibilidade aberta para a vontade, de modo que a questão do negativo tem de ser enfrentada em sua complexidade:

Mas a questão da origem do mal tem este sentido mais específico: como o negativo adentra no positivo? Se na criação do mundo, Deus é pressuposto como o absolutamente positivo, pode-se fazer rodeios como quiser, mas não é possível reconhecer o negativo nesse positivo; pois, se se quer admitir uma permissão por parte de Deus, uma tal relação passiva é insuficiente e não diz nada.³⁶⁰

359 Cf. *Idem, ib.*, p. 262, §139.

360 *Ibidem.*

Pergunta-se: Se Deus é o sumo Bem e se tudo o que foi criado é bom, como é possível a penetração do mal na obra do Criador? Para Hegel, pressupor Deus como absolutamente positivo implica a impossibilidade de reconhecer o negativo Nele e, mesmo que se alegue que o negativo decorre da vontade *permissiva* de Deus, essa relação passiva não traz uma resposta satisfatória para o problema. Hegel, então, retoma o mito do Gênesis, fazendo a ressalva de que nele não se estabelece um conceito acerca da origem do mal, de modo a proporcionar o conhecimento do negativo como intrínseco ao positivo; antes, positivo e negativo são representados sob a perspectiva da sucessão e da contiguidade e, assim, o acesso do negativo ao positivo se dá de forma exterior. Tal representação não satisfaz o pensamento, que requer um fundamento e uma necessidade, assim como quer chegar à compreensão do negativo que se enraíza no positivo. No próprio domínio do conceito está contida a resposta para a relação do negativo e do positivo, como foi explicitada acima. De acordo com Hegel, a Ideia essencialmente se diferencia e se põe como negativo. Por outro lado, a permanência no positivo, enquanto o Bem puro, devendo ser bom em sua originalidade, traz a consequência de que esse Bem puro se mostre uma determinação vazia do entendimento, responsável pela fixação de tal caráter abstrato e unilateral, de modo a dificultar a questão levantada.

Contudo, o conceito apreende a positividade como uma atividade, mediante a qual ela se diferencia de si mesma. Neste registro, Bem e mal compartilham uma origem comum, a saber, a vontade humana e, do ponto de vista conceitual, a vontade abriga as duas determinações em si. Enquanto natural, a vontade consiste numa contradição, pela qual ela se põe como diferente de si mesma e se interioriza, vindo a ser para si. Desconsiderando os casos das crianças e dos homens incultos, Hegel aborda a questão do Bem e do mal relacionada com o homem consciente de si e com o saber acerca do Bem. De fato, o natural por si só pode ser tratado como neutro, mas na medida em que ele estabelece relação com a vontade compreendida como liberdade e saber acerca da mesma, então a esse natural pertence uma determinação que nega a liberdade e, por isso, ele é mau. Nesse cenário, querer o natural passa a significar querer aquilo que nega o Bem, o conceito da vontade.³⁶¹

Porém, colocar o mal no domínio do conceito como algo necessário pode abrir brecha para inocentar o homem em sua prática moralmente reprovável. Atento a isso, Hegel assevera que “*a decisão do homem é seu próprio agir; o agir de sua liberdade e de sua culpa*”.³⁶² Em outros termos, se é certo que a negatividade constitui uma necessidade no autodesenvolvimento do Espírito, tal necessidade não deve ser entendida como uma fatalidade inelutável, sobre a qual o

361 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 264-5, adendo ao §139.

362 *Ibidem, ib.*, p. 265, adendo ao §139.

homem se escoraria como se fosse uma muleta. Do mesmo jeito que se fala em necessidade, está em causa a liberdade, pela qual o homem, do ponto de vista individual ou coletivo, toma as decisões acerca de sua vida e tem de responder por elas. Assim, a má conduta de um sujeito não deve ser colocada nas costas da civilização, do destino, da natureza humana, antes, exige-se a tomada de posição de um tal sujeito como racional, dotado de uma vontade livre, consciente de suas ações e dos valores éticos aos quais deve seu reconhecimento. Mais uma vez Hegel remete ao mito da queda, ao abordar a semelhança entre o homem e Deus, no sentido do conhecimento do Bem e do mal. Essa semelhança tem lugar, desde que a necessidade não seja compreendida no âmbito da naturalidade, mas sim como decisão de superar a duplicidade do Bem e do mal. De minha parte, uma vez que Bem e mal estão em oposição para comigo, tenho o poder de exercer meu arbítrio, escolhendo um ou outro para abrigar dentro de mim. Sendo assim, Hegel caracteriza o mal como aquele que, por sua natureza, pode ser querido pelo homem, embora não necessariamente o deva.

4.2. As figuras do moralismo pervertido: a bancarrota da subjetividade absolutizada

A negatividade constitutiva do ponto de vista moral se aprofunda ainda mais tendo como pico a subjetividade absolutizada:

Na medida em que a consciência de si sabe extrair em seu fim um lado *positivo*, do qual ele tem necessidade, porque ele pertence ao propósito do agir *efetivo concreto*, então, por causa de um tal [propósito], como um *dever e intenção excelente*, ela pode afirmar a ação, cujo conteúdo essencial *negativo*, ao mesmo tempo, se encontra nela enquanto refletida em si, e assim, consciente para si do universal da vontade e na comparação para com ele, como boa *para os outros e para si mesma*, – [para] *os outros*, então ela é a *hipocrisia*; [para] *si mesmo*, então ela é o pico ainda mais elevado da *subjetividade que se afirma como o absoluto*.³⁶³

De acordo com a passagem supracitada, a consciência de si é capaz de destacar um aspecto positivo de seu fim. Este, por sua vez, requer esse lado positivo, já que constitui parte integrante do propósito do agir que se efetiva no mundo. Ao tomar esse propósito como dever e intenção excelente, a consciência de si se vê em condições de afirmar, seja para si, seja para os outros, a bondade de sua ação. Certamente, a essencialidade negativa do conteúdo da ação está dentro da consciência de si, à medida que ela reflete dentro de si; de igual modo, ela também conhece o universal da vontade, com o qual ela está numa relação comparativa. Por conseguinte, na medida em que essa consciência, esconde o lado *negativo* de sua ação, fazendo aparecer apenas o

³⁶³ *Ibidem, ib.*, p. 265, §140.

lado *bom*, de modo a passar para os outros uma imagem de consciência virtuosa, ela se caracteriza como *hipocrisia*. Porém, essa consciência de si pode ser mais radical, afirmando para si mesma que sua ação é boa, a despeito de qualquer aspecto negativo que ela tenha ou de sua oposição para com a universalidade da vontade; nesse caso, a consciência de si se coloca no ponto mais alto com a pretensão de ser uma subjetividade que vale como o absoluto.

Nesse momento, o mal se revela em sua forma mais extrema, onde ocorre a perversão do Bem em mal e vice-versa. No trono do ponto de vista moral, está assentada a consciência como absoluta e detentora do poder de tornar o Bem em mal e o mal em Bem. Para Hegel, a forma mais extravagante do mal reside justamente nessa subjetividade que se coloca como suprema, à qual o filósofo atribui as mazelas morais de seu tempo. Como veículo da propagação do mal, Hegel faz referência à filosofia do seu tempo, tida por uma superficialidade do pensamento, que corrompeu um conceito profundo lhe dando uma forma superficial. Esse tipo de pensamento supérfluo da época de Hegel tem a pretensão de se fazer valer como filosofia, assim como atribuir ao mal o nome do Bem.

Doravante, Hegel se encarrega daquilo que Marcos Müller intitula “*A dialética negativa do ponto de vista moral como fenomenologia das figuras da subjetividade absolutizada*”.³⁶⁴ Hegel, então, apresenta os três momentos constitutivos da *hipocrisia*: em primeiro lugar, ela possui o saber acerca do universal verdadeiro, seja na simples forma do sentimento, seja na forma de um conhecimento mais elaborado; em segundo lugar, ela se coloca como o querer do particular que entra em conflito com o universal; finalmente, ela se apresenta como um saber que compara os dois momentos anteriores, de modo que o resultado consiste na determinação, por parte da própria consciência querente, do caráter mau de seu querer particular.

A questão do direito subjetivo da consciência de si, que consiste em conhecer a determinação de uma ação como boa ou má, reaparece e também a advertência hegeliana de que esse direito não pode entrar em choque com o direito absoluto da objetividade, própria da determinação do Bem e do mal, de modo que se represente ambos como separados e mutuamente indiferentes. Segundo Hegel, o mal, visto de seu lado formal, se revela o que há de mais próprio com relação ao indivíduo, já que ele consiste na própria subjetividade do indivíduo que se põe para si de maneira absoluta, sendo-lhe imputado como sua culpa. Levando em conta o lado objetivo, o homem, que segundo o seu conceito é espírito, se constitui como ser racional, portador da determinação da universalidade que se sabe. Logo, a separação da determinação da má ação do homem como sendo má, de modo que essa ação em seu caráter mau não lhe seja imputada, significa

364 Cf. MÜLLER, M. L. “A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna”. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*; São Paulo, Discurso Editorial, 1996, nº 27, pp. 89 – 91.

um desrespeito para com a dignidade do homem, intrínseca ao seu conceito enquanto ser racional capaz de agir moralmente no mundo. Agora, a questão do maior ou menor grau de clareza ou obscuridade concernente à consciência daqueles três momentos e em que medida uma má ação se realizaria com uma consciência moral que de fato fosse má, é considerada por Hegel como secundário e que teria de ser vista caso a caso no âmbito da experiência.

Mas, conforme a interpretação de Marcos Müller, comparada com o início do item b), podemos perceber que o assunto abordado diz respeito à *má consciência*. Agora sim, entra em cena a *hipocrisia*, trazendo consigo as características pertencentes à má consciência, com o acréscimo do seu toque especial, a saber, “*a determinação formal da inverdade*”.³⁶⁵ Tal determinação da consciência hipócrita consiste em revestir o mal com a aparência de algo bom aos olhos dos outros e que ela se apresente para os demais como boa, conscienciosa, piedosa, etc. No fim das contas, essa encenação da consciência hipócrita se revela um truque enganoso para com os outros. Porém, a consciência hipócrita não se contenta em parecer boa na exterioridade, consciente do mal em seu interior – até porque não é nada agradável receber elogios do meio social com o qual se convive e, ao colocar a cabeça no travesseiro, ser atormentado pela mordida da consciência! Assim, não basta se afirmar como bom para os outros, é preciso se colocar como bom a seus próprios olhos. Dessa maneira, um homem mau, a fim de ficar em “paz” consigo, apela para suas demais práticas que são boas, para sua piedade, enfim, para boas razões, com o propósito de trazer para si uma justificação para o mal, logrando, por meio dela, a inversão do mal em Bem. Agora, o mal que caracteriza minha conduta moral não precisa ser jogado para debaixo do tapete, em nome de uma boa imagem social; antes, ele tem a pretensão de se colocar como o próprio Bem, desde que encontre uma justificação para si. Tal possibilidade de que o mal se inverta no Bem reside na própria subjetividade, caracterizada como uma negatividade que tem ciência de ser a fonte de todas as determinações que, por sua vez, estão subordinadas a ela.

No âmbito de tal inversão, Hegel insere a próxima figura da fenomenologia da consciência subjetivista, a saber, o *probabilismo*. Seu princípio consiste no seguinte:

Ele estabelece como princípio que uma ação, para a qual a consciência sabe encontrar *algum* bom motivo – mesmo que seja apenas a *autoridade de um teólogo* e mesmo que ela saiba que outros teólogos divergem muito de seu juízo –, é permitida e que a consciência moral pode ter certeza disso.³⁶⁶

365 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 267-8, §140.

366 *Idem, ib.*, p. 268, §140.

Conforme o probabilismo, uma ação pode ser considerada pela consciência moral como lícita, se ela for capaz de encontrar algum motivo bom que lhe sirva de base, inclusive o parecer vindo de uma autoridade teológica, a despeito da divergência de outros teólogos. Neste princípio, tem lugar a devida consciência de que o motivo e a autoridade que a consciência moral busca para tornar lícita sua ação só pode proporcionar *probabilidade*. Assim, ao pedir conselho ao teólogo, a consciência moral receberá um juízo apenas *provável* acerca da sua ação, não podendo tomá-lo como uma verdade absoluta. Mas esse caráter provável do conselho já é o suficiente para embasar a certeza da consciência sobre o seu modo de agir. Além disso, admitir a probabilidade implica considerar a possibilidade da existência de outros motivos ao lado do bom motivo de que se dispõe e que talvez sejam tão bons quanto ele. Aqui, a consciência moral *ainda* não naufragou no mar do subjetivismo, pois no reconhecimento da necessidade de um motivo que determine o agir se nota um vestígio de objetividade. No entanto, Hegel percebe que para a decisão da consciência moral acerca do Bem e do mal são apresentados vários motivos, inclusive mutuamente opostos. Em tal conflito, resquício de objetividade sofre um forte abalo, já que a subjetividade é a que decide e não, como diz Hegel, a “*objetividade da coisa*”³⁶⁷, de modo que a eticidade e a religiosidade são minadas, já que o agrado e o arbítrio são instituídos, mediante o lado da subjetividade, como o que decide acerca do bem e do mal. No entanto, o probabilismo ainda se classifica como uma figura da hipocrisia, pois a posição da subjetividade como a que decide acerca do que é ou não bom ainda não foi explicitada na forma de um princípio; pelo contrário, como vimos no exemplo da autoridade, propõe-se um motivo como o fator determinante da ação.

Até agora, tratamos das figuras fenomenológicas concernentes ao agir com má consciência, à hipocrisia e ao probabilismo. A quarta figura dessa série é a *má ação por boa intenção*.³⁶⁸ Marcos Müller vê nas três figuras que completam a fenomenologia da consciência moral subjetivista a configuração de um processo de perda da dimensão objetiva que avança até a redução da objetividade à “*pura autodeterminação formal da vontade*” e, por conseguinte, à certeza particular de um determinado indivíduo. Sendo assim, a certeza moral imediata é estabelecida pela consciência de si moral que, em seu processo reflexivo, faz referência apenas a si mesma. De igual modo, a consciência de si moral põe a subjetividade particular como um princípio que provoca a dissolução e também se encarrega de validar todos os conteúdos.³⁶⁹

Fechado parêntese, retomemos a análise da quarta figura no texto de Hegel. Neste nível, a vontade se caracteriza como aquela que *quer o Bem*. Logo, a condição necessário e suficiente para que a ação seja considerada boa reside neste querer o Bem abstrato. Mas a ação diz respeito a um

367 Cf. *Ibidem*.

368 Cf. MÜLLER, M. L. *op. cit.*, p. 89.

369 Cf. *Idem, ib.*, p. 92.

querer determinado, o que implica a existência de um conteúdo. Porém, o Bem abstrato não tem condições de trazer alguma determinação para a ação, razão pela qual a subjetividade particular ficará com a tarefa de trazer para esse Bem vazio, abstrato, uma determinação, preenchendo-o de conteúdo. Vimos no caso do probabilismo que a determinação de um conteúdo particular como adequado à universalidade do Bem ficava a cargo da autoridade de um teólogo. Agora, na figura da vontade que quer o Bem abstrato, parece que essa autoridade foi dispensada, já que cada sujeito ocupa imediatamente um nível, que o autoriza a preencher o Bem abstrato com algum conteúdo, isto é, “*subsumir um conteúdo sob um universal*”.³⁷⁰ Porém, conteúdo atribuído à ação constitui apenas um de seus múltiplos lados, em função dos quais é pensável a possibilidade de que ela seja tomada como má ou criminosa. Contudo, minha determinação subjetiva que concedi para o Bem consiste em caracterizar o Bem como o que eu conheço na ação como tal; trata-se, em outros termos, da *boa intenção*. Conforme a leitura de Marcos Müller, a subjetividade que provoca a dissolução de todo dever determinado se instaura como última instância encarregada de decidir o aspecto da ação concreta – dentre uma multiplicidade deles – que vai ser subordinado ao universal e, assim, transformado em boa intenção. Aqui, a subjetividade moral lança mão do seu direito de reconhecer a validade do bem caso ela o saiba como tal. A consciência moral formal explicita a legitimação absoluta da consciência de si subjetiva de extrair de sua própria interioridade o saber acerca do direito e do dever e só reconhecer o que ela saber ser bom. A consequência disto consiste em que o saber da certeza moral imediata assume a posição de instância decisória acerca do que é justo e bom.³⁷¹

Em decorrência das múltiplas determinações que se contrapõem, coloca-se a questão se, no caso da ação, a intenção realmente seria boa. Porém, no ponto de vista onde o sujeito tem por razão determinante o Bem abstrato, é necessário que seja sempre possível que a intenção de fato seja boa. Devido a lesão sofrida por algo bom em decorrência de uma ação motivada por boa intenção, mas que, por outro lado, se determina como criminosa e má, levanta-se a questão de qual lado seria o mais essencial dentre os vários lados da ação. Porém, essa questão perde o efeito, na medida em que o objetivo é constituído apenas pela decisão da consciência subjetiva. Sendo assim, *essencial* e *bom* se revelam a mesma abstração, de modo que o “bom” se caracteriza como o essencial em relação à vontade e “essencial” deve consistir na determinação de uma ação para mim como boa. Uma vez que ao Bem é atribuído um conteúdo qualquer, conforme o agrado, o Bem abstrato, carente de conteúdo, tem o seu sentido reduzido a um *positivo em geral*, a algo que possui validade sob um aspecto qualquer e, segundo sua determinação imediata, pode ser estimado como

370 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 269, §140.

371 Cf. MÜLLER, M. L. *op. cit.*, p. 93.

um fim essencial. Como exemplos, Hegel menciona o cuidado dos pobres, o zelo para com a própria vida, com a própria família etc. Porém, o mal também carece de conteúdo, sendo determinado pela minha subjetividade e, conseqüentemente, o fim moral se caracteriza, nesse registro, como o ódio e o extermínio do mal carente de determinação.

Hegel estreita um pouco o ângulo de visão, a fim de contemplar alguns casos particulares da ação. Segundo o filósofo, roubo, covardia, assassinato, enquanto realizados por uma vontade subjetiva, têm como determinação “*ser a satisfação de uma tal vontade e, com isso, um positivo*”.³⁷² Assim, uma ação pode ser caracterizada como boa, à medida que se conheça o lado positivo como a intenção do agente, e como o sujeito que age sabe que este lado positivo constitui o Bem em sua intenção, ele pode ser atribuído à vontade como o que lhe é essencial e a vontade, ser tomada como boa. Em seguida, Hegel multiplica os exemplos de ações motivadas por boas intenções, tais como o roubo em nome do auxílio aos pobres, a deserção do exército com o propósito de cumprir o dever de cuidar da própria vida ou da vida de sua pobre família, assassinato por vingança, ou seja, a fim de satisfazer o próprio senso de justiça (algo que hoje caracterizaríamos como “fazer justiça com as próprias mãos”); estes são alguns de inúmeros casos que poderiam ser citados nos quais a intenção e, por conseguinte, a ação são tornadas boas em razão do lado positivo de seu conteúdo, algo que não requer muito esforço, nem necessita da mente brilhante de um especialista, semelhante à de um teólogo erudito. Qualquer pessoa pode ver o lado bom de qualquer coisa, inclusive relacionado a sua ação, de modo a proporcionar para a mesma um bom motivo ou intenção que a torne boa. O resultado da forma de pensamento desenvolvida até então se revela extremo, na medida em que alguns chegam a dizer que, a rigor, *ninguém é mau*. Mas vejamos em que se assenta essa ideia: aquele que pratica o mal, não quer o mal por si mesmo, isto é, como algo puramente negativo; antes, com sua ação ele quer algo positivo que, desse ponto de vista, é um bem. Desse raciocínio, Hegel extrai a seguinte consequência: “*Nesse Bem abstrato, a diferença de bom e mau e todos os deveres efetivos desapareceram*”.³⁷³ Tendo em vista o caráter abstrato do Bem, não é possível mais distinguir o que é bom do que é mau e os deveres efetivos que poderiam trazer um direcionamento para a ação moral foram reduzidos a nada. Dessa maneira, a vontade do Bem e de possuir uma boa intenção na ação deixa transparecer em si o mal, já que ela só quer o Bem em seu caráter abstrato, de modo que a determinação do conteúdo desse Bem fica a cargo do *arbitrio* subjetivo.

Na sequência do texto, Hegel destaca uma frase muito conhecida e aparentemente trivial: “os fins justificam os meios”.³⁷⁴ Segundo o filósofo, essa frase, que no fim das contas não diz nada, pode ser respondida com outra igualmente carente de determinação, a saber, “*um fim justo justifica*

372 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 270, §140.

373 *Idem, ib.*, p. 271, §140.

374 *Ibidem*.

os meios, mas um fim injusto não os justifica". Hegel identifica na última frase uma estrutura tautológica, já que o caráter justo do fim implica a justiça do meio, pois este só tem existência e significado por causa do fim, onde reside sua determinação e valor, caso contrário ele não é, nem vale nada. Mas a questão dessas proposições não se limita a problemas de âmbito formal; antes, o que está em discussão diz respeito a algo mais determinado. Trata-se da permissão (visada) de usar como meio para um fim algo que jamais pode ser considerado um meio, a saber, a violação de algo que por si é sagrado, ou então, a prática criminosa em vista de uma boa finalidade, mesmo que esteja em causa a prevaricação do dever. Conforme a explicação de Hegel, na proposição "*os fins justificam os meios*" está em jogo a consciência indeterminada que concerne à dialética atinente ao positivo que anteriormente observamos nas determinações éticas ou legais singularizadas, assim como em proposições de aspecto geral e indeterminado como as que dizem "*não matarás*", "*cuida de teu bem-estar*", "*deves cuidar do bem-estar de tua família*" etc.

Quanto ao crime, Hegel não o descreve como uma universalidade que ficou sem determinação, pelo contrário, sua delimitação objetiva determinada já foi feita. Agora, a oposição para com o crime, visando retirar dele sua natureza, cabe ao fim sagrado, que se constitui apenas como *opinião subjetiva* acerca do que é bom. Tal como na permanência do querer na abstração do Bem, aqui também ocorre a supressão de toda determinidade do que é o Bem ou o mal, o justo ou o injusto e o sentimento, o representar e o agrado do indivíduo são erigidos em instância determinante dos conteúdos éticos. Nas palavras de Hegel, "*Finalmente, a opinião subjetiva é expressamente declarada como a regra do direito e do dever, na medida em que e) a convicção, que considera algo justo, deve ser aquilo através do qual a natureza ética de uma ação é determinada*".³⁷⁵ Por conseguinte, em razão do princípio da convicção, a atribuição da determinação do Bem a uma ação fica a cargo do sujeito; este tem de trazer um conteúdo para o bem ainda esvaziado. O resultado de tal princípio é o desaparecimento de toda objetividade ética. Hegel faz questão de mostrar o vínculo deste tipo de doutrina com um pensamento filosófico que não admite a possibilidade do conhecimento do verdadeiro, e para Hegel é central enfatizar que essa impossibilidade atinge também o conceito do verdadeiro no domínio do espírito querente e de sua racionalidade, cuja efetividade se inscreve nos mandamentos éticos. Segundo Hegel, esse filosofar passa uma imagem do conhecimento do verdadeiro como se fosse uma vanidade, algo vazio, cujo âmbito se reduz a uma simples aparência, o que resulta na necessidade de adotar o *aparente* [das *Scheinende*] e inserir o ético na visão de mundo pertencente ao indivíduo e, de igual modo, em sua convicção pessoal.

Marcos Müller afirma que a ética da convicção consiste no arbítrio tematizado no item acerca da má ação por boa intenção, mas agora na forma refletida e assumida. Em função dessa

³⁷⁵ *Ibidem, ib.*, p. 272, §140.

forma, a opinião subjetiva se institui como padrão de medida sobre o que é justo e o dever, independentemente de ser movida, ou não, pelo “bom coração”. Ainda segundo o intérprete:

A subjetividade, reduzida à sua autodeterminação abstrata, erige o arbítrio, sob a forma da *convicção particular tornada absoluta*, em princípio de determinação do bem e da natureza ética da ação. Como doutrina filosófica, esta redução do ético à visão de mundo peculiar do indivíduo e à sua convicção particular, [...] é tributária do agnosticismo teórico de Fries e seus partidários (e remotamente, no diagnóstico de Hegel, do agnosticismo teórico kantiano transposto para o terreno prático), que negam a cognoscibilidade do verdadeiro e apelam para as formas imediatas do sentimento e do entusiasmo como princípio de determinação do bem. Ora, lembra Hegel, a verdade e a racionalidade da vontade, concebida como espírito prático que se efetiva, são os mandamentos éticos (§140 A e). O princípio da convicção, invocando a incognoscibilidade do verdadeiro, dissolve a exigência conceitual de conhecer a racionalidade imanente do mundo ético “no mingau do coração, da amizade e do entusiasmo”, [...] ³⁷⁶

Conforme a explicação de Marcos Müller, o arbítrio, compreendido na forma da convicção particular absolutizada, é estabelecido pela subjetividade como princípio, em razão do qual o bem e a natureza ética da ação são determinados. Agora, o ético se acha submetido à convicção particular do indivíduo, devido a uma concepção filosófica que nega a possibilidade do conhecimento. Trata-se do agnosticismo teórico de Fries e de seus partidários que, ao considerar o conhecimento do verdadeiro como impossível, estabelecem como princípio determinante do bem, o sentimento e o entusiasmo. Em razão do princípio da convicção, que apela para o caráter incognoscível da verdade, a exigência conceitual de que a racionalidade que se acha dentro do mundo ético não é atendida e, além disso, passa por um processo de dissolução, até que, no fim das contas, a base das determinações éticas é relegada a um sentimentalismo entusiasta.

Com a propagação da visão de que o princípio determinante da natureza ética de uma ação diz respeito à convicção subjetiva, a discussão em torno da hipocrisia perdeu espaço na época de Hegel. Ocorre que, o mal era considerado hipocrisia, na medida em que algumas ações devem ser tomadas como delito, vício, crime em si e para si, ou seja, objetivamente, sendo conhecidas como tais por aquele que as comete, pois o agente que comete a ação contrária ao bem sabe e reconhece os princípios éticos, mesmo que seja na aparência, segundo a qual ele faz mau uso dos mesmos. Do lado do mal, era válido o pressuposto acerca do dever de reconhecer o bem e saber estabelecer sua diferença em relação ao mal. De todo modo, era vigente e imperativa a proibição de práticas viciosas e criminosas e que, em casos devidos, tais ações sejam imputadas aos seus autores. Porém, se o valor das ações depende da determinação do bom coração, da boa intenção e da

376 MÜLLER, M. L. *op. cit.*, pp. 94-5.

convicção subjetiva, então, na visão de Hegel, não faz mais sentido falar em hipocrisia nem em mal, pois uma pessoa pode tornar o que ela faz algo bom, mediante uma reflexão que ressalte as boas intenções e os bons motivos de sua ação. Além disso, a afirmação de sua prática como boa é reforçada por sua convicção pessoal.³⁷⁷

Por conseguinte, não há mais crime e vício em si e para si, já que entra em cena, agora, “a consciência da completa justificação através da intenção e da convicção”.³⁷⁸ Por mais depravada e reprovável, do ponto de vista da objetividade ética, que minha conduta possa ser, o que importa é a boa intenção que possui ao praticá-la e a minha convicção particular de que não há mal algum no que faço. Assim sendo, a figura do pecador franco, livre, transparente e endurecido, que permanece em sua prática viciosa, a despeito de seu caráter reprovável, é substituída pela consciência que se pretende absolutamente justificada por algum bom motivo que ela encontra para o seu agir e pela sua própria convicção. Dessa maneira, Hegel enfatiza que o ser-bom da ação do indivíduo é constituído pela sua intenção do bem e pela sua convicção de que a ação praticada é boa e, no que concerne ao juízo da ação, o critério estabelecido diz respeito à *fé* do sujeito que age, além das já abordadas intenção e convicção. Porém, Hegel observa que tal fé não tem nada a ver com a fé requerida por Cristo, direcionada para a verdade *objetiva*; neste último caso, o que possui uma má-fé, também compreendida como uma má convicção do ponto de vista do conteúdo, terá como resultado um juízo mau, em conformidade com o conteúdo mau. O critério do juízo acerca da ação do sujeito deve consistir, segundo a ética da convicção, na fé enquanto fidelidade à própria convicção, onde está em causa a permanência ou não do indivíduo na *fidelidade subjetiva formal*, que é a única a conter aquilo que se acha conforme ao dever.

No entanto, Hegel salienta que o princípio da convicção possui como característica básica a que o constitui como algo subjetivo. Por causa disso, torna-se obrigatório levar em consideração a possibilidade do erro, na qual se acha implicada a pressuposição de uma lei essente em si e para si. Porém, nas palavras de Hegel, “a lei não age”, já que a ação cabe ao sujeito moral, enquanto um homem dotado de uma realidade efetiva no mundo. Por conseguinte, tendo em vista a questão do valor das ações humanas, importa saber até que ponto o indivíduo está disposto a admitir a lei ética, que é em si e para si, no interior de sua convicção particular. Entretanto, se a lei não é feita para se impor sobre o agir humano, então ela se reduz a uma letra morta, esvaziada de sentido e só é tornada uma lei por obra de minha convicção, que também faz dela algo obrigatório.

O apelo para a autoridade de Deus ou do Estado, a fim de garantir a força obrigatória da lei, se mostra um artifício nulo. Por mais que uma autoridade seja milenar e seja a base dos

377 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 273-4, §140.

378 *Idem, ib.*, p. 274, §140.

vínculos e da subsistência das comunidades, trata-se, no fim das contas, de uma miríade de convicções de indivíduos frente as quais o Eu moderno coloca sua própria convicção. O princípio que faz da convicção subjetiva uma regra elimina a aparente descomunal pretensão da legitimação da lei por alguma autoridade.

Mas a perversidade da consciência moral subjetivista avança ainda mais, como Hegel descreve na passagem a seguir:

– Se através da inconsequência mais elevada, que a razão, que não pode ser desalojada por ciência superficial e má sofistaria, e a consciência moral introduzem, é admitida a *possibilidade de um erro*, então, com o fato de que o crime e o mal em geral sejam um erro, a falta é reduzida a seu nível mais ínfimo. Pois *errar é humano* – quem não se equivocaria acerca disto e daquilo, se ontem comi couve ou [outra] verdura no almoço, e sobre inúmeras coisas, menos importantes e mais importantes? Contudo, a diferença de importante e não-importante cai por terra, se a única coisa que importa é a subjetividade da convicção e o persistir na mesma.³⁷⁹

Neste novo cenário, a razão e a consciência moral até conseguem levar o homem a admitir a possibilidade de erro. Agora, a estratégia adotada consiste em minimizar o erro o máximo possível, a despeito de sua existência. Até porque quem nunca errou, que atire a primeira pedra; qualquer pessoa, em sua condição humana, está sujeita a se equivocar sobre qualquer coisa, de um grau maior ou menor de relevância. No entanto, tal valoração não se sustenta, pois o caráter subjetivo da convicção e a persistência nela constitui a única coisa importante, sendo as demais, inclusive as determinações éticas, avaliadas de acordo com o arbítrio da subjetividade moral.

A sequência do processo se configura com a conversão da inconsequência da possibilidade de um erro num outro tipo de inconsequência, que diz respeito à desonestidade [*Unredlichkeit*]. Temos, então, um duplo aspecto: segundo o primeiro, o valor supremo do homem e o ético têm de ser estabelecidos com base na convicção, de modo que ela é tratada como o que há de supremo e sagrado; mas, de acordo com o segundo aspecto, está em questão unicamente o ato errôneo e o ser-convicto do indivíduo é considerado em sua precariedade e contingência. Para Hegel, é correto afirmar que o ser-convicto do indivíduo é algo extremamente precário, se for admitida a impossibilidade do conhecimento do verdadeiro. Nesse registro, minha forma de pensar não faz a menor diferença e, de igual modo, meu pensar só terá acesso ao bem esvaziado de conteúdo e ao caráter abstrato do entendimento.

Do princípio da justificação baseada na convicção, Hegel extrai a seguinte consequência: segundo seu modo de proceder para comigo, os outros sujeitos podem considerar minha ação como

³⁷⁹ *Ibidem, ib.*, p. 276, §140.

criminosa, baseados em sua crença e convicção particular e sua ação para comigo deverá ser tomada como correta e justa. Incapaz de se adiantar em relação a esse juízo sobre sua ação, rebaixado do domínio da liberdade e da honra para o da não-liberdade e da desonra, o sujeito passa pela experiência da mais brutal heteronomia, já que se encontra a mercê de uma convicção subjetiva alheia, se achando submetido a uma força externa. Conforme as palavras precisas de Marcos Müller, pode-se entender essa virada da seguinte maneira: “*A autonomia obstinada, arbitrária e desmedida se inverte, assim, em total heteronomia e em submissão ao arbítrio alheio*”.³⁸⁰

Por fim, a autonomia da vontade, enquanto razão prática pura e que apareceu como o princípio dos tempos modernos, sendo a única capaz de proporcionar um solo mais firme para a moralidade – o que as concepções eudemonistas não conseguiram realizar –, chega ao extremo de sua perversão, em decorrência de seu caráter formal, ao se apresentar na figura da *ironia*. Hegel faz questão de remeter à fonte donde proveio tal termo, a saber, Platão e diferenciar a ironia socrática da ironia romântica; na primeira, o alvo, nas conversas, era a presunção da consciência sofisticada e inculta, em benefício da ideia da verdade e da justiça. Vale ressaltar que, em seus diálogos Sócrates trata com ironia apenas a consciência sofisticada, nunca a ideia. No filosofar socrático, a ironia dizia respeito a um procedimento dialógico para com as pessoas. Porém, Hegel explica que, na medida em que não se dirige a pessoa alguma, o movimento do pensamento assume um caráter dialético e não era, na visão do filósofo alemão, interesse de Platão considerar o dialético por si ou a ironia como o que há de último e até como sendo a própria ideia. Antes, o vaivém do pensamento, enquanto opinião subjetiva, foi imerso por Platão na substancialidade da Ideia, onde recebeu um ponto final.³⁸¹

A outra ironia, alvo das duras críticas de Hegel, está concernida numa forma de subjetividade que se coloca no pico mais elevado, como o que há de último. De sua posição “sublime”, ela se sabe como a que decide acerca da verdade, do direito e do dever, característica essa que, conceitualmente, já estava presente nas formas anteriores da consciência moral formal. Assim sendo, a subjetividade irônica sabe o que é objetivo em termos éticos, mas recusa renunciar ao seu eu, a fim de levar a sério o ético, aprofundando-se nele e tomando-o por critério de seu agir; muito pelo contrário, ela mantém o ético afastado de si, ciente de que pode querer e decidir o que é objetivo no sentido ético ou direcionar a sua vontade e decisão para um rumo totalmente diferente. Desse modo, a ironia, do alto de seu pedestal, exclama:

380 MÜLLER, M. L. *op. cit.*, p. 97.

381 Acerca da abordagem hegeliana da ironia socrática cf. PÖGGELER, O. *Hegels Kritik der Romantik*. München: W. Fink, 1999, pp. 54-62. Nesse excursus Hegel trata de três assuntos: o cômico, a ironia socrática e o humor.

Vocês consideram a lei de fato e seriamente como essente em si e para si; eu também estou nessa situação, mas vou ainda mais longe que vocês, estou acima da lei e posso fazê-la *de um modo ou de outro*. Não é a coisa que é o excelente, mas eu sou o excelente e o mestre acerca da lei e da coisa, que *apenas jogo* com isso como [se fosse] com seu agrado e nessa consciência irônica, na qual deixo o que é supremo afundar, *gozo apenas de mim*.³⁸²

Num primeiro momento, a consciência irônica e as outras parecem compartilhar de uma mesma atitude, a saber, o respeito pela lei como algo que tem existência e validade objetiva. Porém, a *hybris* irônica logo vem à tona, na medida em que ela, à semelhança de Lúcifer, se coloca acima da lei, arrogando para si o poder de manipulá-la do jeito que quiser. A coisa mesma, o conteúdo ético, é desconsiderado pela ironia como excelente; em vez disso ela toma para si o atributo da excelência e assume a posição de mestre versada na lei e no conteúdo ético. Nessa condição, a consciência irônica se dá o luxo de fazer da objetividade ética objeto de seu joguete conforme o seu bel prazer e, na medida em que o supremo sucumbe no interior dessa consciência irônica, esta fica como que enclausurada no seu Si, como numa ilha dos prazeres da subjetividade ensimesmada.

Por conseguinte, a figura da ironia traz consigo a nadificação de todo conteúdo ético concernente ao direito, ao dever e às leis. Na vanidade desta figura, presenciamos o ponto mais agudo da crise espiritual moderna, onde o princípio da autonomia se vê deturpado numa figura da consciência moral *formal* que, no fim, manifesta os efeitos do seu “vírus niilista”. Nessa condição, Hegel trata a ironia como “*o mal inteiramente universal em si*”.³⁸³ Mas o aspecto mais crítico da ironia não diz respeito a essa dissolução da objetividade ética; antes, a tal capacidade de dissolução, acrescenta-se a *vanidade subjetiva* da ironia, onde ela se sabe como a que consiste na vanidade de todo conteúdo e, em tal saber, sabe-se como o absoluto. Mas quanto mais alto a consciência subjetivista moral se ergue maior é o seu tombo; aquela que dissolve todo conteúdo ético provará do seu próprio veneno e, em razão de sua vacuidade, entrará num processo de auto-dissolução, consumindo-se nas chamas de seu próprio inferno.

A crítica de Hegel à ironia romântica é o tema da obra de Otto Pöggeler (*Hegels Kritik der Romantik*). Interessa-nos a discussão do autor acerca das posições fundamentais do romantismo, a saber, a *subjetividade carente de substância*, a *subjetividade má* e a *subjetividade irreconciliada*. Pöggeler, então, inicia seu percurso pela primeira posição, a *subjetividade carente de substância*. Segundo o autor, Hegel concebe a ironia como o ponto mais elevado da subjetividade que se fixa em si mesma, separando-se da substância unificadora. De olho no pano de fundo histórico da formação e da discussão acerca da ironia, Pöggeler remete à *Estética* hegeliana, onde o filósofo, ao tematizar a ironia, destaca a existência de uma ligação entre o princípio da subjetividade que Fichte

382 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 279, §140.

383 *Idem*.

defende e a consciência da genialidade artística. Segundo o intérprete, dentre os dois desfechos atribuídos por Hegel à filosofia de Fichte, um concerne à filosofia de Schelling que, ao trazer substancialidade para a subjetividade fichtiana, elevou a filosofia a seu ponto de vista absoluto; por outro lado, da filosofia de Fichte teve origem a orientação irônica do romantismo, sob a liderança de Friedrich von Schlegel que, na visão de Hegel, deixou de lado o caráter especulativo que havia na filosofia fichtiana e desenvolveu o princípio da subjetividade até ele ter assumido a forma da ironia. Desse modo, Pöggeler explica que a ironia, levando em conta um de seus aspectos, teve na filosofia de Fichte seu mais profundo fundamento, ao aplicar os princípios fichtianos no domínio artístico.³⁸⁴

Segundo a leitura que Hegel faz de Fichte, este adota o puro Eu, em seu caráter inteiramente formal e abstrato, como princípio do saber e da razão. Tal princípio anula toda determinidade e particularidade através de sua negatividade absoluta infinita, sendo válido tão somente aquilo que é posto por ele. Porém, o Eu não pode permanecer como uma subjetividade trancada no interior de si mesma; antes, como vivente e ativo, o indivíduo tem de se realizar, romper a casca do invólucro subjetivo e se colocar no campo da exterioridade mundana. Na visão de Hegel, o problema da relação do eu puro e do eu empírico, deixado em aberto por Fichte, leva os primeiros românticos a desenvolver uma concepção de um “viver artístico”, desembocando numa postura irônica que não leva a sério nenhum conteúdo da exterioridade, inclusive no campo ético. Com a dissolução de todas as coisas e o rompimento de todos os vínculos, só resta ao Eu concentrar-se no seu interior e viver numa espécie de “*beatitude do gozo de si*”.³⁸⁵

Conforme a leitura de Pöggeler, o problema da realização do princípio universal da subjetividade, na medida em que esta se aferra à sua liberdade formal, sem se aprofundar na substância, alcançando, assim, a verdadeira realização da liberdade, que consiste no *ser-junto-de-si* do espírito. Tendo diferenciado liberdade formal e liberdade concreta, Pöggeler menciona a ligação, com a qual Hegel joga, entre ironia e dialética que, no caso de Fichte e dos primeiros românticos, será caracterizada nesses termos:

A dialética expressa nos três princípios da razão de Fichte, que avança da posição do Eu para a oposição do Não-eu e para a superação da oposição através de uma limitação recíproca posta no Eu, serve para a ironia se conservar como Eu empírico no gozo de sua liberdade formal, que dissolve todo substancial e rebaixar toda determinidade a uma aparência nula no jogo livre de sua genialidade, ser algo e não sê-lo ao mesmo tempo, portar em si um Eu e um Não-eu e assim através da ironia como da “mais livre de todas as licenças”, como diz Schlegel, não se importar consigo mesma.³⁸⁶

384 Cf. PÖGGELER, O. *op. cit.*, pp. 45-7.

385 Cf. *Idem, ib.*, pp. 47-8.

386 *Ibidem, ib.*, pp. 48-9.

A partir da dialética fichtiana, que explicita as passagens do Eu para o não Eu e, por fim, rumo à limitação mútua entre Eu e não-Eu, a ironia romântico se mantém apegada à sua liberdade formal, mesmo a custo do desvanecer de tudo aquilo que tem caráter substancial, de modo que toda determinidade se limite a um mero parecer nulo. Nesse quadro, a ironia chega ao extremo, assumindo uma posição de indiferença para consigo. Segundo Pöggeler, Hegel salienta a fonte do vínculo entre a dialética subjetivista – própria da filosofia de Fichte – e a virtuosidade do artista, a saber, *uma genialidade divina*, como foi observado também pelo movimento *Sturm und Drang*. Porém, é preciso ter clareza de que o ataque hegeliano não tem como alvo o artístico enquanto propriedade do humano consciente de si, mas sim o subjetivismo subjacente a ele. Agora, subjetividade formal se realiza na individualidade que se apresenta como genialidade artística, à medida que encontra uma atmosfera particular adequada que, na concepção de Hegel, será o domínio de uma cultura elevada, vivenciada, mais precisamente, no Ocidente moderno. Pressuposto da ironia, a reflexão infinita se estabelece como o caminho da consciência de volta para o Si, se constituindo como “*vanidade de todas as coisas*”.³⁸⁷

Nesse registro, a cultura é descrita por Pöggeler como a que sabe julgar, mas não é capaz de compreender tudo aquilo que é substancial. Na sua vanidade, a cultura requer a vanidade de todas as coisas como meio, pelo qual ela pode chegar à consciência do Si; por conseguinte, tal vanidade se expõe como produto da própria cultura. O que temos, então, é uma consciência culta marcada por um caráter vão, que rompe todas as relações, e nisso acaba se cindindo também. Para ela não há mais nada além do puro Eu. Para ela, o único auxílio em meio a esse turbilhão só pode vir do espírito que em si já está aí, pois a cultura não se limita a uma reflexão em um Si específico, em sua singularidade, mas sim no universal, no pensamento. Conforme a leitura de Pöggeler, a ironia representa o estágio mais elevado do subjetivismo da cultura. Ao fazer a resenha de Solger, Hegel mostra a maneira que a ironia teve seu despertamento na atmosfera da cultura e da crítica da época, de modo a ser difundida pelos românticos, particularmente no âmbito da literatura. Diferentemente do jovem Goethe e de seus amigos que, ao ampliarem sua experiência vital mediante um entusiasmo por Shakespeare, não deixaram de, posteriormente, se sujeitar à sua própria avaliação crítica. Já do lado romântico, a crítica foi expandida para os âmbitos mais variados, tendo como consequência a volatilização do sentido do conteúdo numa espécie de “*sublimação ' irônica ' ”*”.³⁸⁸ Sendo assim, a força que consiste na permanência junto do substancial determinado se tornou nula e, na atmosfera da cultura e da crítica, presencia-se o irônico acima de tudo que possui um caráter determinado.

387 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 49.

388 Cf. *Ibidem, ib.*, pp. 49-50.

De acordo com Pöggeler, o pressuposto da ironia romântico é identificado por Hegel na filosofia de Fichte da subjetividade. Segundo esta filosofia, o âmbito de realização da subjetividade é a individualidade particular, compreendida nos termos de uma *capacidade artística criadora* [*schöpferisches Künstlertum*] e de uma *genialidade divina* [*göttliche Genialität*].³⁸⁹ Na leitura de Pöggeler, a subjetividade fichtiana é a base da efetivação do *pathos* de genialidade, característico do movimento *Sturm und Drang* e da ênfase dada à consciência moral em seu caráter imediato, tal como se pode verificar na obra de Jacobi, sendo também, como vimos, o berço da ironia romântica. Na visão hegeliana, a potência negativa da subjetividade, enquanto individualidade e “*genialidade artística do eu empírico*”, é erigida pela ironia como absoluto. O resultado da absolutização da negatividade consiste em sua nulidade e vanidade extrema.

Entretanto, no gozo vazio de si, a ironia nunca terá uma satisfação verdadeira. Cientes disso, os indivíduos de qualidade superior não se acomodam com tal simulacro de satisfação, mas procuram se ver livres dela, expressando, igualmente, seu anelo por algo que seja fixo e substancial. No âmbito das figuras nostálgicas, das belas almas – entre as quais, Hegel insere Novalis – nota-se a busca por parte de uma “alma nobre” por algo fixo na esfera religiosa, que foi o caminho trilhado por Friedrich Schleiermacher. Nele, a Religião é concebida nos termos de um sentimento de dependência do finito para com o infinito. Outros buscam o sentido objetivo na religiosidade positivo. Por fim, há aqueles que, não vendo alternativa, se lançam àquilo que é superficial. Segundo Pöggeler, Hegel adverte mais tarde que a subjetividade, devido a sua extravagância com frequência enlouquece. Para o intérprete, Hegel tem como propósito tratar do destino de Hölderlin e de outras figuras em processo de cisão no contexto do problema da subjetividade, assim como do destino de Kleist, que em sua obra considera a ironia – com o mesmo significado que subjetividade – como destruidora da vida.³⁹⁰

O próximo passo de Pöggeler que nos chama a atenção consiste na análise do duplo sentido da validade do princípio da subjetividade irônico na esfera da religião. Em primeiro lugar, a religião tem como fundamento a nostalgia que nasce da ironia e a subjetividade má, e então, o Deus tem sua vida intensificada pela entrada de um pensamento da individualidade na religião. Além disso, Pöggeler faz notar a questão levantada por Hegel acerca do modo pelo qual uma comunidade religiosa pode se estabelecer com base no cuidado recíproco da excelência e na garantia de os membros tenham escrúpulos.³⁹¹

Conforme a interpretação de Pöggeler, Hegel tem uma compreensão da ironia, segundo a qual ela diz respeito a uma forma que abarca toda a existência e que tem como propósito se colocar

389 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 50.

390 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 51

391 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 52.

como válida na prática e na crítica da arte. Nesse quadro, arte irônica significa, para Hegel, uma arte que constitui o irônico como conteúdo de sua obra. Porém, o atrito entre o filósofo alemão e esse flerte da arte com a ironia decorre da exigência hegeliana de que a arte possua substancialidade. Mas, na medida em que, com a ironia, a subjetividade carente de substância é posta como conteúdo da arte, em oposição ao verdadeiro princípio da mesma, cuja obra consiste justamente em produzir a consciência da substância, então, nas condições dadas, a exigência expressa por Hegel permanece uma simples exigência.

Como vimos acima, Hegel considera a ironia como ápice da subjetividade no gozo vazio de si mesma no âmbito da particularidade e do caráter empírico do eu. Nas palavras de Pöggeler, “*Consequentemente, a carência de substância e negatividade dessa substância conduz a uma vacuidade, nulidade e vanidade extrema de tudo*”.³⁹² Sendo assim, a ironia se apresenta oscilando entre dois polos: num, ela se mantém fixa em sua interioridade, se revelando má; noutra, ela até busca uma escapatória de sua vacuidade, mas persiste em sua subjetividade abstrata, recusando passar para o domínio do substancial. Hegel não perde de vista o princípio da ironia como da subjetividade sem substância, acompanhando-o em vários campos da existência humana, como na eticidade, na filosofia, na religião e na arte.

Em seguida, o interesse de Pöggeler se volta para a posição de Hegel, a partir da qual ele elabora sua crítica à subjetividade abstrata da ironia. Como é sabido, para o filósofo alemão, o espírito constitui a “*substância que veio a ser sujeito*”,³⁹³ de modo que ele faz com que seu “em si” se torne “para si”. Porém, observa Pöggeler, com essa visão Hegel atribui ao sujeito um direito e um poder incondicionado, de modo que nada ficaria livre do alcance de sua negatividade. Mas o próprio sujeito tem de suportar a dor da negatividade extrema, a fim de retornar para junto de si, para sua unidade a partir da negatividade absoluta.

De acordo com o intérprete, o fundamento da ironia diz respeito à subjetividade enquanto a que detém uma força negativa. O espírito chega ao autoconhecimento, quando a ironia exerce essa força. Assim, o texto da *Fenomenologia* põe em evidência a figura do mal, enquanto subjetividade que se fixa em si. Essa figura entra em cena como necessária, tendo em vista a autoconsciência do espírito no extremo de sua profundidade e sua reconciliação a partir da cisão suprema. Em textos posteriores, como o da *Enciclopédia* (mais precisamente §571), a ironia é entendida como “*a absolutização indevida de um momento abstrato do espírito, da subjetividade*”.³⁹⁴ Na exposição do espírito absoluto, Hegel retoma a questão da ironia, esclarecendo que o espírito para si essencial se caracteriza como a vanidade da ironia, na medida em que ele se mantém fixo em seu caráter

392 *Ibidem, ib.*, p. 53.

393 Cf. *Ibidem*.

394 *Ibidem*.

abstrato, “*separado de seu em-si, de sua substância*”.³⁹⁵

A segunda posição, abordada por Pöggeler, concerne à *subjetividade má*. O estudioso parte da consideração da substância enquanto aquilo que dá suporte e fundamenta a existência de tudo o que é efetivo [*Wirkliche*]. Este, tem seu ser e sua subsistência tão somente na substância, que por sua vez se faz acessível no interior do próprio efetivo. O interesse de Hegel consiste num mergulho nas profundezas da substância – que se apresenta como a que vem a ser sujeito – com o propósito de encontrar ali o sujeito livre enquanto ser-junto-de-si [*Bei-sich-sein*]. Assumindo como ponto de partida a *substância una* de Espinosa, Hegel tem em mira o mergulho na mesma, de modo a alcançar o sujeito absoluto, realizado junto de si em sua liberdade, ao concluir o processo de negação da particularidade. Conforme Pöggeler, é verdade que Hegel compara a atividade do entendimento, em sua rigidez e abstração, com o trabalho das Danaides que nunca conseguiam encher seus baldes porque a água nunca deixava de escorrer deles. Contudo, para Hegel, a atividade do entendimento que estabelece mediação enquanto momento do pensar e forma da reflexão como pertencente à filosofia se revelam imprescindíveis. Ainda segundo Pöggeler, a *dedução da substância* [*Substanzerschließung*] não deve barrar em si a atuação negativa do entendimento, por mais aguda que seja, pois, do contrário, não se aprofundando até o extremo na subjetividade, permanecerá na condição de uma subjetividade má, presa em seu caráter imediato. A *bela alma* [*die schöne Seele*] e o *coração endurecido* [*das harte Herz*] expõem, na visão do intérprete, o apego dessa subjetividade à sua própria particularidade, recusando-se a superá-la. Tais figuras se revelam num movimento, pelo qual elas afundam no mais íntimo de seu interior, levando a problemática da subjetividade má ao seu nível mais alto. Tal subjetividade se apossa de um conteúdo que, assim, assume a forma de um produto da reflexão, de um *uno* afetado de abstração e, por conseguinte, está bem distante das multiplicidades finitas em sua abundância.³⁹⁶

Tendo em vista a abordagem da subjetividade má, Pöggeler esboça de modo bem sistemático as principais formas do espírito ligadas a ela, a saber, “*o saber imediato, o sentimento, a intuição e a representação*”.³⁹⁷ A primeira figura tem mais relação com o pré-romantismo, especialmente o de Jacobi, que, ao propor o saber imediato [*das unmittelbare Wissen*], a simples fé, como chave para o conhecimento da realidade, não só de Deus, mas terrena, pretende se manter longe de um entendimento que opera por abstração e fazendo mediação e, no fim das contas, acaba caindo naquilo que precisava ser evitado. Assim, ao se lançar afoito em direção à realidade, visando apreendê-la de modo imediato, Jacobi recusa a mediação, só que, em vez de um saber imediato da

395 *Ibidem, ib.*, p. 54.

396 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 62.

397 *Ibidem, ib.*, p. 63.

realidade, pleno de conteúdo, o filósofo tem apenas “*a certeza vazia de que o objeto é*”³⁹⁸, própria de um saber que se revela carente de conceito e de objetividade. Numa relação vazia com o objeto, o saber imediato se configura como uma subjetividade abstrata que se relaciona com sua atividade desprovida de conteúdo.³⁹⁹

Na visão de Hegel, o sentimento [*Gefühl*] ocupa um nível superior em comparação com o saber imediato. Porém, enquanto no saber imediato, na condição de saber de algo, a separação entre sujeito e objeto é conservada, o sentimento ultrapassa a atividade abstrata do entendimento, fazendo com que sujeito e objeto coincidam dentro de si mesmo. Nesse quadro, o objeto se assenta no sentimento, que é seu fundamento. O sentimento recebe a determinidade da dureza, à medida que sentimos algo duro. Agora, como Pöggeler nos esclarece, ao declararmos que sentimos um *objeto*, então a reflexão alcança o sentimento, estabelecendo a separação do sujeito em relação ao objeto. Entretanto, Hegel entende que o sentimento, por si só, se caracteriza como a unidade imediata do sujeito com o objeto. Na continuidade de sua leitura, Pöggeler afirma que a determinidade do espírito, tal como ela se acha no domínio do sentimento, é considerada por Hegel como algo imediato, mas que, por outro lado, é um Outro em relação ao que Sente. Este depende da determinidade imediata do espírito, que se constitui como seu Outro, embora ainda não posta por ele como tal. No sentimento, o espírito tem como determinidade o Imediato e Outro, com o qual o Senciente está numa relação de dependência; nele, o Senciente alcança a unidade com seu Outro e, por conseguinte, com o mundo. Porém, Pöggeler aponta um problema nessa unidade imediata do que sente e do Outro, a saber, a negação da liberdade humana e do saber do homem sobre si como livre. Além do mais, a visão do homem fica muito restrita, incapaz de abranger o meio em que ele se encontra. O resultado consiste na limitação do Senciente à imediaticidade de sua própria singularidade, sem passar por um processo de mediação numa espiritualidade universal. Esta é a razão, na leitura de Pöggeler, pela qual o sentimento não tem capacidade de instituir uma comunidade duradoura.⁴⁰⁰

Contudo, o sentimento possui peculiaridades agravantes de sua condição no âmbito da vida do espírito. Ocorre que, ao permanecer aferrado a si mesmo, sem deixar seu caráter puramente subjetivo, ele se revela tão mau quanto a ironia. De igual modo, pretender o sentimento como critério da verdade, da moral, do ético, da religião, enfim, das instituições que formam a vida ética,

398 Interessante notar o paralelo desse processo da fé jacobiana com a figura da certeza sensível: esta, pretendendo dar conta da verdade logo de saída se mostra o mais pobre dos saberes, consistindo tão somente em saber que algo *é*. (Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 3, p. 82).

399 Para a crítica de Hegel ao saber imediato de Jacobi, duas referências: 1ª) HEGEL, G. W. F. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp. 333-393; 2ª) HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 8, pp. 148ss., §§61ss.

400 Cf. PÖGGELER, O. *op. cit.*, p. 63.

não parece adequado. Segundo Pöggeler, “*Porque é singular e imediato, o sentimento também não pode ser um critério; tudo pode estar nele, justo e injusto, o mais elevado e mais nobre e o mais reprovável*”.⁴⁰¹ Em seu caráter imediato e singular, o sentimento não tem condições de *discernir* o que constitui um valor em si e para si, de modo a separá-lo do que é vil e indigno. Antes, ele é como que um campo verdejante onde, ao lado de uma flor bela e valiosa, nasce uma erva daninha. Em outros termos, ao apelar para o sentimento, a pessoa pode “justificar” aos seus próprios olhos qualquer coisa, qualquer forma de sua conduta, seja boa ou má, justa ou injusta. Ao recuar para sua própria interioridade, não se vendo capaz de dar *razões* sobre seu modo de pensar e agir, a pessoa adota seu sentimento como última trincheira, a fim de se defender do pensamento crítico. Com relação a essa pessoa, não temos nada a fazer, a não ser deixá-la com seu modo de vida, pois onde os argumentos racionais se calam, não há mais o que discutir.

Trancado no interior do homem, admitindo qualquer elemento, o sentimento, em sua multiplicidade, aparece como inconstante, passando por frequentes e complexas transformações. A única coisa permanente em relação ao sentimento é sua constituição como unidade apenas imediata de sujeito e objeto. Do ponto de vista da substância, o sentimento é tido por uma unidade sem diferenciação, já que, em contato com a efetividade, ele retrocede, a fim de evitar o incômodo das múltiplas finitudes pertinentes ao entendimento mediador. A despeito disso, Pöggeler ressalta o caráter imperativo da exigência hegeliana, de que a separação entre entendimento e sentimento seja superada pelos mesmos, rumo à unidade concreta do espírito e que o sentimento obtenha a capacidade de separar e dividir, proporcionada a ele pela reflexão, deixando, enfim, sua unidade imediata, ao atingir a “*unidade dialética, que se diferencia em si, do espírito*”.⁴⁰² Por sua vez, o universal do espírito tem de perpassar o eu efetivo por completo, de modo que, nesse caso, se mostra correta a exigência de que os conteúdos estejam inseridos no sentimento. De acordo com Pöggeler:

O sentimento pode ser germe, raiz, fonte de um conteúdo, “mas assim como no caso de uma semente vegetal, que é o primeiro modo da existência de uma planta, o sentimento também é esse modo envolvido”. Visto empiricamente, a semente é o primeiro, mas também é o produto, por exemplo, da árvore inteira. De igual modo, se por um lado o sentimento é o primeiro, por outro ele é o produto do universal. Assim, o espírito se mostra como resultado e como fundamento do sentimento (Rel., I, 106), ele supera a subjetividade ameaçada no simples sentimento [na direção] do Si universal e permite a substância vir a ser verdadeiramente sujeito.⁴⁰³

401 *Idem, ib.*, p. 64.

402 *Ibidem*.

403 *Ibidem, ib.*, pp.64-5.

Acima do sentimento, temos a forma da *intuição* [*Anschauung*], que não é a empírica, mas intelectual. Embora a intuição tenha em comum com o sentimento a marca da imediaticidade, nela o espírito é capaz de exteriorizar sua determinidade imediata, tornando-a objetiva. De modo imediato, o espírito passa por um processo de rememoração em si em decorrência do material essente na exterioridade, de modo a ser lançado no ser-fora-de-si em sua rememoração e, assim, constitui-se como intuição. Por conseguinte, a diferença, implícita no sentimento, é explicitada na intuição que, por isso, ultrapassa a forma anterior do espírito. Devido a essa sua capacidade de exteriorização de si, a intuição pode constituir a arte, a primeira forma do espírito absoluto. Remetendo ao espírito grego, Pöggeler ressalta o aspecto singular da intuição artística para o desvelamento da substância. Nesse espírito, a unidade imediata de espírito e natureza era apresentada. Em contrapartida, Hegel observa o estado de espírito perturbado dos artistas de seu tempo, em razão da reflexão, o que os tornava incapazes de reencontrar uma intuição pura.⁴⁰⁴ Por outro lado, Hegel se esforça para mostrar a possibilidade da arte nos tempos modernos. Segundo Pöggeler, com o reconhecimento da poesia, está em questão o proto-fenômeno [*Urphänomen*] de Goethe, pertencente ao âmbito poético, na medida em que é tido por Hegel como uma essência que se situa entre o sensível e o espiritual.

Entretanto, conforme a leitura de Pöggeler, a intuição espiritual não se restringe à esfera artística; antes, ela é compreendida como constitutiva de um princípio filosófico. Devido à imediaticidade que lhe é aderente, a intuição intelectual é vista por Hegel como um método contingente. Esse modo de filosofar ainda não passou pela livre mediação no espírito universal e sua intuição não é concebida por ele como uma força reflexiva negativa, que supera a imediaticidade. Por causa disso, a substância é compreendida unicamente numa unidade indiferenciada e carente de vida, tendo ao seu lado a plenitude do entendimento mediador.

Pöggeler aborda, na sequência, uma forma superior à intuição, a *representação* [*Vorstellung*]. No parágrafo 451 da *Enciclopédia*, a representação é descrita como intuição que foi rememorada e, assim, constitui um meio-termo entre a inteligência, enquanto imediatamente determinada, e a mesma enquanto livre, pensante.⁴⁰⁵ De modo mais específico, no domínio da religião, a representação proporciona independência para os momentos do espírito, toma-os como pressuposições recíprocas e fenômenos sucessivos e, por fim, como um encadeamento de acontecimentos de acordo com as determinações finitas da reflexão. Contudo, tal representar marcado pela finitude é superado na unidade espiritual e na devoção do culto.⁴⁰⁶ Como exemplo desse modo de representar, Pöggeler menciona a representação da Trindade enquanto Pai, Filho e

404 Cf. *Ibidem, ib.*, p. 65.

405 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 10, p. 257, §451.

406 Cf. *Idem, ib.*, p. 374, §565.

Espírito Santo. A religião possui como elemento constitutivo a representação que, do ponto de vista temporal, antecede o pensamento, razão pela qual o conteúdo religioso se mostra o meio pelo qual o pensar deve se dar a conhecer. No entanto, Pöggeler faz notar a advertência hegeliana de que “*representações ainda não são conceitos*”.⁴⁰⁷ Ocorre que, por causa da mistura da filosofia com as representações, uma espécie de misticismo obscuro se apresenta como a forma que reveste a filosofia, impedindo que a mesma se ocupe com o trabalho do conceito, de modo a fazer uma análise efetiva de seu conceito e elevá-lo em sua pureza. Desse modo, representação e entendimento compartilham a incapacidade de efetivar a reunião de seus momentos. Por sua vez, como escreve Pöggeler, “*o raciocinar do entendimento, que é a liberdade do conteúdo e a vaidade acima dele, a reflexão no eu irônico, vazio, é por isso o oposto do pensar segundo a representação, imerso na matéria [Stoff]*”.⁴⁰⁸ O raciocinar afetado de abstração, próprio do entendimento, se vê isento de conteúdos, planando acima deles e, voltado para si no processo reflexivo, se revela o pensamento de um eu vazio, uma simples forma desvinculada de qualquer coisa que seja substancial. Assim, Pöggeler salienta como ponto em comum entre o raciocinar arbitrário e o pensar representativo que se volta para o material o bloqueio da liberdade do pensamento e do domínio da Coisa sobre eles, em conformidade com o ritmo do conceito. O estudioso, então, conclui o tópico acerca da subjetividade má com estas palavras:

Todas as formas do espírito, sentimento, intuição, representação, Hegel procura levar a um pensar concreto, que superou todas essas formas e as permite subsistir para si na unidade dialética do espírito, que é o oposto de uma mistura obscura. Hegel transfere ao pensar a tarefa de permitir a substância vir a ser sujeito, nele Hegel encontra, mesmo em seu tempo, a reconciliação do espírito.⁴⁰⁹

Por um lado, sentimento, intuição e representação se mostram formas nulas, em seu aspecto abstrato, na pretensão de uma validade por si, independente. Por outro lado, na medida em que são conduzidas a ter sua existência numa unidade dialética espiritual, sua abstração, vacuidade e unilateralidade são superadas, sem que as formas espirituais se transformem numa massa amorfa, tendo seu ser-para-si suprimido. Nos tempos modernos, especialmente no século XIX em que Hegel vivia, cabe ao pensamento propiciar as condições para que a substância se torne sujeito e que a reconciliação do espírito tenha lugar.

Finalmente, Pöggeler chega à terceira posição característica da ironia romântica, a saber,

⁴⁰⁷ PÖGGELER, O. *op. cit.*, p. 66.

⁴⁰⁸ *Idem, ib.*, p. 67.

⁴⁰⁹ *Ibidem.*

a *subjetividade irreconciliada*. Ao se conservar numa subjetividade desprovida de qualquer conteúdo, o espírito ainda não alcançou a reconciliação, de modo que para ele as oposições interioridade-exterioridade, subjetividade-objetividade, particularidade-universalidade permanecem como que ossificadas. De sua parte, a subjetividade má, entregue à força negativa do entendimento, sem tê-la superado, também se vê como uma subjetividade irreconciliada. A consequência disso consiste numa busca de refúgio, por parte do espírito e da subjetividade má, em posições, cuja atividade de produzir o desvelamento da substância fica restrita ao domínio do dever-ser. Trata-se, mais precisamente, de um anseio nostálgico, de uma profecia e de uma edificação entusiástica. De acordo com Pöggeler, Hegel identifica no agir do espírito irreconciliado a presença do subjetivismo. Já no caso da edificação, Hegel a toma como uma posição em que o espírito não se realizou em sua liberdade, vindo a ser junto de si. Segundo Pöggeler, há uma necessidade a ser satisfeita, da qual o espírito cognoscente trata de um modo totalmente diverso da atuação da edificação, ao buscar essa satisfação recorrendo a uma subjetividade má, desprovida de liberdade. Na visão do estudioso, Hegel afirma que ao pensar estar à frente de seu tempo, valendo-se da edificação ou de alguma profecia reveladora, o homem, na verdade, retrocedeu ante a tarefa efetiva. Detido em seu simples “opinar”, ele pode assumir em sua opinião qualquer coisa, deixando de lado o que é essencial. No prefácio aos *Grundlinien*, Hegel nos esclarece:

Conceber *o que é*, [esta] é a tarefa da filosofia, pois *o que é*, [isto] é a razão. Quanto ao indivíduo, de qualquer forma, cada um é *filho de seu tempo*; assim, a filosofia também é *seu tempo compreendido em pensamentos*. Deve-se achar insensato que alguma filosofia vá além de seu tempo presente, tanto quanto [achar] que um indivíduo salta por cima de seu tempo, por cima de Rodes. Se de fato sua teoria vai além disso, e ele constrói para si um mundo, *como ele deve ser*, então decerto ele existe, mas apenas em seu opinar – num elemento maleável, no qual se permite imaginar todo tipo de coisa.

Com poucas alterações, aquele provérbio diria assim:

*Aqui está a rosa, dance!*⁴¹⁰

A tarefa da qual o homem não se ocupa diz respeito à concepção do real-racional. Sem atentar para sua filiação ao tempo presente, ele se perde em divagações acerca de como o mundo *deveria ser*. Mas tal ir-além-do-seu-tempo se revela uma insensatez e uma farsa tão ridícula como a do charlatão que pretendia saltar por cima de Rhodes.⁴¹¹ De fato, é preciso admitir que, ao ir além

410 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 26.

411 Trata-se, segundo Kervégan, da fábula *O fanfarrão*, de Esopo, em que um homem, conhecido pelos seus compatriotas por sua falta de vigor, num belo dia, foi embora para um outro país. Após um certo tempo, ele retorna para sua terra, vangloriando-se de muitas proezas, realizadas em vários países, mas sobretudo de ter feito um salto em Rhodes que nenhum atleta olímpico premiado seria capaz de fazer. Querendo passar credibilidade, o homem sugere trazer os que presenciaram seus feitos. Contudo, um dos ouvintes lhe respondeu: “*Mas meu amigo, se isso é verdade, tu*

do presente, o homem edifica um mundo para si, tal como ele imagina que esse mundo deve ser. Mas a existência do mesmo se restringe ao âmbito da simples opinião e fantasia, que admite qualquer produto do arbítrio e do capricho humano. Em outros termos, a depender da opinião e dos desejos de cada um, teremos tantos mundos ideais quantas cabeças pensantes existirem.

Além da edificação, Hegel não aceita a nostalgia [*Sehnsucht*], cuja origem é identificada na subjetividade carente de substância, própria da ironia. Ela se caracteriza, então, como uma busca impotente por substância, sem ter condições de alcançar o preenchimento substancial. O *locus* predominante da ironia é o mesmo em que o entendimento predomina com suas funções de abstrair e refletir. Conforme observa Pöggeler, o ponto de vista do dever-ser e da aspiração infinita, próprios de Kant e Fichte, mesmo tendo como base uma meta, não foram admitidos por Hegel. Agora, a nostalgia romântica em seu vagar sem finalidade alguma está exposta a mais dura reprovação da parte de Hegel. A nostalgia busca sua satisfação dentro de si mesma, de modo que ela se revela indisposta para lutar pela tomada de posse de seu objeto real e efetivo. Ao pensarmos em conformidade com a concepção hegeliana, entendemos que, para a nostalgia direcionada a algo que a impele para um Além e para a nostalgia errante, seja num futuro vazio, seja num passado distante, Hegel receita o seguinte remédio: a realização na efetividade. De acordo com Hegel, nem mesmo uma nostalgia da bela eticidade grega da Antiguidade o espírito admite, já que se recusa cair numa infinitude vazia, tendo como propósito a realização de um infinito concreto no finito. “*Assim*”, diz Pöggeler, “*ele encontra sua realização no presente*”.⁴¹²

De acordo com o comentarista, a nostalgia, inclusive a religiosa, tem por base um subjetivismo, que recusa abrir mão de si mesmo, de seus desejos e de sua finitude. Porém, Hegel rejeita essa postura enclausurada da subjetividade. Como Pöggeler escreve, “*Em oposição a tal nostalgia, Hegel exige a presentidade do espírito [Gegenwärtigkeit des Geistes], que deixa consumir tudo o que é singularizado no fogo do universal e do comunitário*”.⁴¹³ Deste trecho, depreendemos a proposta de Hegel, que consiste em tornar explícita a atitude da nostalgia e da edificação, a saber, seu apego aferrado a seu Si. Tal obstinação subjetivista representa um problema, pois bloqueio o único caminho para a realização efetiva do espírito como uma totalidade ética. Presa dentro de si, a subjetividade nostálgica se vê num constante girar em falso na sua própria vacuidade e nulidade, sendo o substancial tão somente o objeto de um anseio inalcançável. Porém, Hegel apresenta uma contraproposta a esse subjetivismo, a já mencionada presentidade do espírito. A ela cabe a realização efetiva do infinito em cada período e em cada ente finito. Assim, a tarefa do

não tens necessidade de testemunhas; aqui está Rhodes: salte!” (HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, trad. J.-F. Kervégan, p. 132).

412 PÖGGELER, O. *op. cit.*, p. 68.

413 *Idem*.

espírito, não consiste numa divagação para além de seu tempo, num sentimento nostálgico vago em relação a um passo distante, destinado a ser cantado em lendas e mitos, nem numa ânsia por um futuro indeterminado, mas que de todo modo *deveria ser* melhor do que o presente, com o qual a subjetividade se sente descontente; antes, o espírito tem como tarefa verdadeira sua realização efetiva no presente.

Na *Enciclopédia*, Hegel também trata do processo da negatividade extrema da subjetividade absolutizada, onde a vontade subjetivista entra em dissolução, vindo a ser uma *vanidade completa*, de modo a sucumbir imediatamente dentro de si. Tal volatilização da vontade se caracteriza como um ser-bom certo de si mesmo, embora carente de objetividade e como uma “*certeza de si mesmo na nulidade do universal*”.⁴¹⁴ Notemos que a nulidade não concerne exclusivamente à universalidade ética, dissolvida pela acidez sarcástica da ironia, mas essa negatividade se volta contra a própria vontade, de modo que ela também acaba por se nadificar, perdendo-se em seus próprios extremos. Nesse cenário, o mal [*das Böse*] se configura como o movimento reflexivo da subjetividade em direção ao mais profundo de seu interior, tendo o universal e o objetivo, ante os quais ela se contrapõe, como simples aparência. De acordo com Hegel, o *mal* se identifica com a *boa disposição* do *bem abstrato*, que atribui à subjetividade a determinação desse bem privado de conteúdo. Segundo o filósofo alemão, está em causa, aqui, o “*parecer inteiramente abstrato, o inverter-se imediato e aniquilar a si mesmo*”.⁴¹⁵ O resultado, a verdade do parecer abstrato, consiste em dois aspectos: do ponto de vista negativo, o querer se apresenta em seu caráter abstrato, fixado na oposição de seu *para si* perante o universal, como querer do bem, mas que não ultrapassa a limitação do dever ser, se revelando, no fim das contas em sua *absoluta nulidade*; do ponto de vista afirmativo, há uma identidade conceitual entre aquele parecer abstrato e o bem, enquanto universalidade simples da vontade. Em sua identidade com o Bem, a subjetividade consiste na forma infinita, na atividade pela qual o bem tem sua realização efetiva e seu desenvolvimento. Terreno preparado, o ponto de vista moral, como ponto de vista em que vontade subjetiva e vontade universal entram numa mútua relação simples e no qual impera o dever ser, é deixado para trás, na medida em que se concretiza a passagem para a vida ética.

4.3. A passagem da moralidade subjetiva para a eticidade

De início, Hegel afirma que o Bem – concebido como o “*universal substancial da liberdade*”, mas ainda afetado de abstração – precisa de determinações, sendo requerido também a

414 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 10, p. 317, §512.

415 *Idem*.

identidade do princípio das determinações com o Bem. Do outro lado, a consciência moral – enquanto princípio apenas abstrato de determinação – necessita de que suas determinações alcancem universalidade e objetividade. Erigidos por si mesmos como totalidade, o Bem e a consciência moral se constituem como indeterminações que *devem* ser determinadas. Na concepção de Hegel, a identidade absoluta do Bem e da consciência moral – tomados como duas totalidades relativas – já se instituiu do ponto de vista conceitual. Ocorre que a subjetividade da pura certeza de si mesmo, que sofre o processo pelo qual ela se desvanece em sua vanidade, é idêntica com o Bem, em seu caráter de universal abstrato. Por conseguinte, a efetivação dessa identidade ainda abstrata entre o Bem e a vontade subjetiva está reservada para a esfera da eticidade.

Tendo em mente tornar compreensível essa passagem do conceito para a ideia, Hegel faz referência à Lógica, embora não cite nenhuma passagem em específico, apenas mobilizando as categorias. A relação entre Bem e vontade subjetiva é interpretada com base na natureza do limitado e do finito, características que ainda se encontram em ambos. Do ponto de vista lógico, o limitado e o finito abrigam dentro de si sua própria negação, onde Hegel vê a chave para a superação das limitações da subjetividade moral, que chegou ao extremo de sua crise, degenerando-se em subjetivismo. No domínio da moralidade, o limitado e o finito se configuram como o Bem em seu caráter abstrato, preso nas amarras do dever ser e, por outro lado, como a subjetividade que, ao ser igualmente abstrata, apenas *deve* ser boa. Contudo, Hegel faz notar que a efetividade pertence ao Bem e este é posse da subjetividade, na medida em que ela se coloca como o momento em que o ético alcança sua *realidade efetiva*.⁴¹⁶

Hegel, então, descreve o processo de superação do Bem e da subjetividade particular em seu caráter abstrato e unilateral: tanto um como o outro se pretendem totalidades de modo unilateral, excluindo reciprocamente o que neles se constitui como essencial – cenário em que o Bem fica privado de subjetividade e determinação e a subjetividade carece do essente-em-si-e-para-si. Essa polarização é superada, na medida em que ambos os momentos (do Bem e da subjetividade) são rebaixados a momentos do conceito, sendo revelada sua unidade, não como algo abstrato, mas como o que adquiriu realidade através do ser-posto de seus momentos. Assim, Hegel visa nos apresentar a vir-a-ser *ideia* do *conceito*, que elaborou suas determinações até chegar à realidade e, na identidade das mesmas, se configura como sua essência que é em si. De início, a liberdade teve sua existência imediata na forma do direito abstrato; depois, em função do movimento reflexivo da consciência de si, a existência da liberdade foi determinada como o Bem; agora, entra em questão um terceiro ponto, que trata da transição do Bem e da subjetividade como unilaterais para uma esfera superior, na qual ambos têm sua verdade, que é a eticidade. Igualmente, tal esfera se constitui

416 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 286-7, §141.

como a verdade da subjetividade e do direito. Segundo o filósofo, “*O ético é disposição subjetiva, mas do direito essente em si;*”⁴¹⁷ Hegel considera que o conceito de liberdade tem sua verdade na ideia ética, deixando claro que essa tese é algo que precisa ser demonstrado, não podendo ser pressuposta, tomada do sentimento ou de qualquer outra fonte. Para Hegel, a dedução requerida se baseia em que direito e consciência de si moral se mostram em si mesmos como aqueles que, em seu movimento de volta para o ético, retornam a seu resultado.⁴¹⁸

No adendo ao parágrafo 141 da Filosofia do direito, Hegel traz mais elementos essenciais para pensarmos esse momento de transição da moralidade para a eticidade:

Ambos os princípios que nós consideramos até aqui, o bem abstrato assim como a consciência moral, carecem de seu oposto: o bem abstrato se volatiliza como algo totalmente impotente, para o qual posso trazer todo [tipo de] conteúdo e a subjetividade do espírito não é menos carente de conteúdo, uma vez que para ela falta o sentido objetivo. Por isso pode surgir a nostalgia [*Sehnsucht*] de uma objetividade, na qual o homem prefere se rebaixar à servidão e à completa dependência, apenas para escapar do tormento da vacuidade e da negatividade.⁴¹⁹

O Bem precisa da subjetividade e vice-versa, porque os dois, em seu caráter abstrato e unilateral, se encontram destinados a perecer – o Bem, como impotente, reduzido a uma forma vazia, é passível de abrigar qualquer conteúdo advindo, inclusive, do arbítrio de uma consciência que se coloca em oposição ao ético, em nome de seus interesses particulares; por sua vez, a vontade subjetiva se revela vazia e carente de um sentido objetivo. Desse “nihilismo” experienciado pela subjetividade moral, onde seu ideal de autonomia se acha reduzido a pó, entra em cena o que Hegel chama de “*nostalgia de uma objetividade*”. Não suportando a dura prova do deserto, a subjetividade moral se pega tomada por um sentimento nostálgico em relação a uma objetividade. Tal como o povo israelita que, em meio a longa e dolorosa travessia do deserto, olhou para trás e desejou voltar para o Egito, retomando sua condição de escravo de Faraó, a consciência subjetivista, angustiada em meio ao seu vale “nihilista”, olhando para todos os lados à procura de um sentido, anseia por um alívio de sua dor em alguma objetividade. Só que o preço desse bálsamo é caríssimo e, o que é pior, o homem moderno está disposto a pagá-lo: trata-se de seu rebaixamento a uma condição de servidão e de total dependência, de modo a virar as costas para a terra prometida da liberdade objetiva. Atento aos acontecimentos de sua época, Hegel identifica essa nostalgia de algo objetivo na conversão de alguns protestantes ao catolicismo⁴²⁰. Segundo o filósofo alemão, essa conversão se

⁴¹⁷ *Idem, ib.*, p. 287, §141.

⁴¹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem, ib.*, p. 290, adendo ao §141.

⁴²⁰ Como é sabido, um dos alvos nessa observação de Hegel é o romântico Friedrich von Schlegel.

deve ao caráter insuportável do vazio interior desses protestantes, razão pela qual eles se viam na necessidade de recorrer a algo fixo, consistente, a uma autoridade, mesmo não obtendo a fixidez do pensamento. Porém, aos olhos de Hegel, este não é o caminho adequado para lidar com a vacuidade do Bem, em sua completa abstração e indeterminação, e com a vontade subjetiva, atormentada por sua interioridade esvaziada de sentido objetivo. Hegel, então, sentencia: “*A unidade do bem subjetivo e do objetivo essente em si e para si é a eticidade e nela ocorreu a reconciliação, segundo o conceito*”.⁴²¹ Ao que parece, a travessia do deserto da subjetividade moral só se completa na concretização da unidade entre o subjetivo e o objetivo, de modo a constituir a vida ética do espírito; caso contrário, o Bem estará fadado a se perder na sua condição de ideal vazio e irrealizável e a subjetividade moral será soterrada na areia do deserto de sua existência solitária. A chave para a superação da cisão entre a particularidade subjetiva e a universalidade da vontade reside, segundo a proposta hegeliana, na transição para a esfera superior da eticidade. Consequentemente, na medida em que concebemos a moralidade como a forma da vontade, do ponto de vista subjetivo, somos levados à compreensão de que a eticidade não se limita à forma subjetiva nem à autodeterminação da vontade, mas é preenchida por um conteúdo que é seu próprio conceito, a saber, a liberdade. Nesse registro, não se admite a existência abstrata e unilateral do direito e da moralidade; antes, ambos devem compartilhar a mesma base, que consiste justamente no ético. Como o direito não possui a subjetividade que é exclusiva da moral, ambos são carentes de realidade efetiva, na medida em que se acham separados um do outro. De acordo com Hegel, “*Só o infinito, a ideia, é efetivo*”⁴²², razão pela qual o direito só existe enquanto integrado na totalidade ética, como uma planta que se entrelaça no tronco firme de uma árvore que tem uma existência objetiva.

421 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 290, adendo ao §141.

422 *Idem, ib.*, p. 291, adendo ao §141.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar nosso percurso pelo capítulo da moralidade na Filosofia do Direito, tínhamos em mente a chamada *hipótese da ambivalência*, pela qual procuramos dar atenção à aproximação e ao distanciamento de Hegel para com a filosofia moral kantiana. Certamente a subjetividade adquire um lugar central na filosofia hegeliana do Direito, tendo seu lugar assegurado na vida ética dos tempos modernos. A autonomia, forma da autodeterminação da vontade enquanto razão prática pura, é destacada como uma conquista da modernidade, graças à filosofia crítica kantiana.⁴²³ Como já destacamos desde a introdução, Hegel precisa começar seu percurso como um herdeiro de Kant, assumindo o pensamento da autonomia da vontade para conceber a moralidade como momento essencial no processo de desenvolvimento do conceito de direito.⁴²⁴ Conforme Stanguennec, Kant é o responsável por trazer para a filosofia o conceito da liberdade em seu caráter formal e a autonomia como conteúdo do mesmo. Com a autonomia, enquanto ato pelo qual a vontade, como razão prática pura, é para si mesma legisladora universal, Kant alcança a “*síntese da autodeterminação pela essência como lei*”, de modo a proporcionar um *conceito* completo da liberdade. Assim sendo, no universo kantiano, a liberdade se constitui como duas atitudes simultâneas do homem enquanto ser racional, a saber, a obediência a si – compreendida no sentido de uma subordinação à sua própria essência, instituída como lei universal – e, por outro lado, a completa independência de algo alheio a essa legislação universal da razão prática pura. Desse modo, mesmo a essência da vontade como autônoma não lhe pode ser imposta como uma lei alheia, advinda da exterioridade.⁴²⁵

Seguindo a pista deixada por Stanguennec, podemos observar na introdução à *Filosofia da história* a concepção hegeliana da liberdade como essência do espírito, cuja realização efetiva consiste em seu estar em casa [*Bei-sich-sein*]:

Tal como a substância da matéria é a gravidade, devemos dizer que a substância, a essência do espírito, é a liberdade. [...] A matéria é pesada, na medida em que ela tende para o centro, é essencialmente composta, subsiste separadamente, busca sua unidade e também superar-se a si mesma, [e] busca seu oposto. [...] O Espírito, ao contrário, consiste precisamente em ter o centro em si; ele não tem a unidade fora de si, mas sim a encontrou;

423 Apesar da centralidade de Kant para o nosso trabalho acerca da moralidade, quando se coloca em questão a autonomia, não se pode esquecer um importante precursor, a saber, Jean Jacques Rousseau, que obteve o reconhecimento de Hegel, tal como se pode ler em sua História da filosofia. Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 331-2.

424 Cf. STANGUENNEC, A. *op. cit.*, p. 188.

425 Cf. *Idem*.

ele é em si e junto de si mesmo. A matéria tem sua substância fora dela; o Espírito é o *Ser-junto-de-si-mesmo*. Precisamente isto é a liberdade, pois, se sou dependente, então me relaciono com um outro, que não sou eu; não posso ser sem um exterior; sou livre, quando estou junto de mim mesmo.⁴²⁶

De acordo com o pensamento hegeliano, o Espírito tem como sua essência e sua substância a liberdade. Diferentemente da matéria, o Espírito livre possui uma unidade dentro de si, de modo a se constituir substancialmente como o *Ser-junto-de-si*. Trata-se do longo processo da realização efetiva da liberdade apresentado pela história mundial. Contudo, no plano da moralidade subjetiva, inserida no contexto da filosofia do direito, essa liberdade ainda será pensada em seu aspecto formal. Segundo a interpretação hegeliana, Kant concebe a autonomia da vontade como a forma da liberdade, mediante a qual o sujeito tem condições de reconhecer sua própria essência na lei, pondo-a para si, de tal modo que ela, em sua alteridade, não lhe apareça como algo estranho e que o espírito, subordinado à legislação da razão prática pura, ao mesmo tempo se constitua como o espírito que está em casa [*bei sich*].⁴²⁷

Porém, como podemos apreender da leitura da passagem acima extraída da Filosofia da história, a liberdade, como ser-junto-de-si do Espírito, não pode se realizar numa esfera puramente formal e subjetiva, tal como a da moralidade, a despeito da relevância da mesma enquanto um momento constitutivo da marcha do Espírito rumo a sua auto-efetivação. Até alcançar seu objetivo, o Espírito vai colecionar feridas profundas, como pudemos acompanhar no desenvolvimento do capítulo da moralidade, palco de conflitos extremos. No ponto de vista moral, dedicamos nossa atenção ao problema do formalismo e de seu desdobramento em subjetivismo moral, procurando enxergar a necessidade e viabilidade de uma espécie de transição da moralidade subjetiva para a eticidade. Apesar da elevada estima em que Hegel tem a autonomia da vontade, tal como Kant a concebeu, o filósofo não deixa de apontar seu defeito crucial: na medida em que se estabelece como uma vontade que se autodetermina, trazendo consigo a exclusão de todo conteúdo objetivo, a autonomia kantiana permanece limitada a um caráter formal. Por conseguinte, a vontade se apresenta como o querer de si mesma na pura forma da racionalidade e, desse modo, como uma identidade abstrata consigo, esvaziada de conteúdo. Assim sendo, a vontade moral se acha impossibilitada e até mesmo proibida de determinar algum conteúdo concreto e particular, em razão de sua própria estrutura que lhe permite apenas querer a pura forma da universalidade da lei.⁴²⁸

Conforme a interpretação de Stanguennec, em sua temporada em Berlim, Hegel tem o

426 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 20, p. 30.

427 STANGUENNEC, A. *op. cit.*, p. 189.

428 Cf. *Idem*.

interesse de inserir a moralidade no seio da filosofia do direito, com o propósito mais abrangente de pensar a ligação do conceito ou a essência da vontade (seu *em si*) com o mundo histórico, já que Hegel toma a história mundial – instância final do espírito objetivo – como o “*tribunal do mundo*”. Sendo assim, a filosofia do direito teria como teor a essência da história mundial, cujo período – abordado nas *Lições sobre a filosofia da história* – teve como precursora a *Reforma luterana*. Martinho Lutero, na visão de Hegel, conquistou a liberdade espiritual e a espiritualidade concreta, ao admitir a necessidade de que o conteúdo religioso seja vivenciado pelo homem na sua interioridade. O *Iluminismo*, por sua vez, abraça essa conquista luterana, inicialmente restrita ao âmbito da vida religiosa, ampliando o livre exame como algo a ser exercido em relação ao conteúdo do direito positivo, tendo como pressuposto o princípio de que a vontade só é livre ao querer exclusivamente a si mesma em todo conteúdo.⁴²⁹ Porém, *a vontade livre que quer a vontade livre*, princípio conceitual do direito, ainda não consegue estabelecer uma relação positiva com um conteúdo concreto, em razão de seu caráter formal. Como acompanhamos no decorrer do segundo e do terceiro capítulos de nosso texto, uma vez que a vontade moral é constituída por seu caráter formal [*das Formelle*], seu conteúdo vem de outro lugar, a saber, da naturalidade da vontade, que diz respeito a suas tendências, inclinações, desejos e interesses particulares. A vontade, no sentido rigoroso e formal da moralidade kantiana, não pode admitir nenhum conteúdo advindo da naturalidade, pois desse modo jamais seria possível um imperativo categórico, única fórmula capaz de expressar um mandamento de caráter incondicional. Por isso, um sistema ético calcado na heteronomia da vontade, tendo como princípio normativo o conceito de perfeição, a vontade de Deus, o sentimento moral ou a felicidade própria não pode ser admitido como apto para trazer um fundamento seguro e estabelecer o princípio supremo da moralidade.⁴³⁰

Ao colocar em questão a História, Stanguennec destaca dois aspectos do formalismo da autonomia da vontade: o primeiro, com um viés prático, tem a ver com os revolucionários franceses, para os quais Rousseau era tido como fonte de inspiração; o segundo, mais teórico, está relacionado com Kant. Vejamos como Hegel descreve essa relação franco-germânica em suas *Preleções sobre a história da filosofia*:

O que há de verdadeiro na filosofia kantiana é que o pensamento é compreendido como o que determina a si mesmo, [é] concreto em si; assim, a liberdade é reconhecida. Rousseau também já compreendera o absoluto na liberdade; Kant compreendeu o mesmo princípio, só que num aspecto mais teórico; a França compreende isto segundo o aspecto da vontade.

429 Cf. *Idem, ib.*, p. 196.

430 Vale lembrar o propósito kantiano com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, expresso no prefácio desta obra: “*Mas a presente fundamentação é nada mais do que a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade, [...]*”. (Cf. KANT, I. *op. cit.*, p. 8).

Os franceses dizem: *Il a la tête près du bonnet [ele tem a cabeça quente]*; eles têm o sentido da efetividade, do agir, do levar a cabo [*Fertigwerdens*], – a representação se transforma em ação de modo mais imediato. Assim, os homens se voltaram de modo prático para a efetividade. Por mais que a liberdade seja concreta em si, contudo, enquanto rudimentar, em sua abstração, ela foi dirigida à efetividade; e tornar abstrações válidas na efetividade significa destruir a efetividade. O fanatismo da liberdade, entregue nas mãos do povo, foi terrível. Na Alemanha, o mesmo princípio despertou para si o interesse da consciência; mas foi elaborado de modo teórico.⁴³¹

Como procuramos destacar anteriormente, Kant não foi o único a compreender a liberdade em seu caráter absoluto. Rousseau, em sua experiência solitária na Ilha de Saint Pierre, na fruição do sentimento absoluto de si mesmo, sem qualquer relação de dependência de algo externo a si e, mais tarde, em plena velhice, ao escrever sua última obra *Os devaneios de um caminhante solitário*, relatando a experiência tida na ilha, dá testemunho da compreensão da autonomia do seu Si. No entanto, o desenvolvimento da autonomia, enquanto constitutiva da razão prática pura, ficará a cargo do filósofo de Königsberg. Ocorre que, segundo Hegel, os franceses se mostram um tanto temperamentais, afoitos em tomar atitudes, resolvendo os problemas de modo enérgico e o mais prático possível, sem perder muito tempo com aquilo que para eles seria apenas divagação teórica. Só que esse tipo de temperamento aliado com o ideal da liberdade que, embora seja concreta do ponto de vista essencial, requer um tempo para se estabelecer como concreta em si e para si, ou seja, para que tenha a sua existência como essência do homem enquanto ser racional e, ao mesmo tempo, constitua sua consciência de si enquanto portador de uma vontade que se autodetermina, trará grandes conflitos na história do Ocidente. É o caso do ativismo impetuoso em nome da liberdade, ocorrido durante a Revolução Francesa, onde o fanatismo do povo em relação à liberdade trouxe, sob a liderança de Robespierre, a assustadora experiência do terror jacobino.⁴³² Do outro lado do Reno, houve também interesse pelo tema da liberdade, embora sem o entusiasmo pela prática, próprio dos franceses; pelo contrário, os alemães ficaram com o desenvolvimento teórico do assunto.

Na interpretação de Stanguennec – que nos parece plausível – o interesse de Hegel está na exposição do movimento histórico, do qual ele era contemporâneo, como o que estabelece a realidade efetiva da liberdade no espírito dos povos; Hegel está atento aos acontecimentos que o cercam: Revolução Francesa, o império napoleônico, a reorganização do Estado alemão sob influência napoleônica, eventos que serão o assunto da reflexão hegeliana do ponto de vista político e da história mundial, tendo como centro de gravidade a temática da realização efetiva da liberdade nos tempos modernos. Nas palavras de Stanguennec, “*A filosofia do direito – enquanto filosofia*

431 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 20, pp. 331-2.

432 Acerca do tema da liberdade absoluta e do terror, cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 3, pp. 431-41.

'hegeliana' – é a ratio cognoscendi da história; esta é a ratio essendi daquela: somente uma 'história efetiva' mediatiza o saber de si do conceito".⁴³³ Desse modo, com a filosofia do direito, tal como Hegel a concebe, somos levados à compreensão do processo histórico. Por sua vez, com a filosofia da história, sob a ótica hegeliana, temos a apresentação da razão imanente à história e que constitui sua essência, sendo, então, a única capaz de estabelecer uma mediação entre o conceito e seu saber acerca de si. Em outros termos, é no processo histórico que o Espírito vem a ser junto de si, ou seja, atinge sua efetivação como consciência de si mesmo.

Porém, mesmo que concordemos com Kervégan, no sentido de tratar a moralidade na Filosofia do direito a partir de uma perspectiva ambivalente, reconhecendo seu teor positivo como terreno onde se estabelece a liberdade subjetiva enquanto princípio moderno por excelência, o peso da negatividade no ponto de vista moral se faz sentir de modo muito intenso. Apesar disso, procuramos evitar as unilateralidades na exploração da potência negativa atuante sobre a subjetividade moral e que se mostra levada a seu extremo, processo este que foi compreendido nos termos de uma espécie de dissolução da moralidade em seu caráter abstrato e formal. Como vimos no terceiro capítulo, de legisladora, a razão é rebaixada à função de examinar as leis, o que por sua vez acaba se mostrando impraticável, devido à ausência de um critério objetivamente válido e suficiente para a realização do exame, uma vez que um padrão de medida nos moldes de uma pura ausência de contradição, de uma identidade abstrata, não se mostra adequado. Assim, recapitulando o parágrafo 135 dos *Grundlinien*, presenciamos a queda do princípio da pura autodeterminação da vontade do alto de sua posição sublime para o abismo de um formalismo vazio e de um discurso aborrecedor acerca do puro dever.

Acerca do formalismo, Bernard Bourgeois⁴³⁴ faz observações que merecem ser abordadas, mesmo que de modo breve, a fim de dar fôlego à nossa leitura do problema do formalismo moral nos termos de uma negatividade levada ao extremo. O ponto que nos parece relevante diz respeito a uma inconseqüência incontornável, identificada por Bourgeois no formalismo. Pelo que podemos entender, está em causa a seguinte polarização: de um lado, encontra-se o agir fixado a si mesmo, seja na condição de uma negação que não pode se realizar como positividade, seja enquanto diferenciação que não é capaz de se constituir nos termos de uma identidade; do outro lado, presenciamos a afirmação da tautologia, de uma identidade consigo que implica a exclusão de si de toda diferença, como lei suprema do agir, fixando-o a si mesmo. Ambos os polos concernem a um mesmo princípio, que abriga uma contradição, e são produtos da

⁴³³ STANGUENNEC, A. *op. cit.*, p. 197.

⁴³⁴ Para uma discussão pormenorizada do problema do formalismo no âmbito do direito natural, tal como Bourgeois trabalha com base nos escritos de juventude de Hegel (*Sobre os modos científicos de tratar do Direito Natural; Fé e Saber*), cf. BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel – Commentaire*. Paris: Vrin, 1986, pp. 177-234.

absolutização de uma identidade que se caracteriza como relativa ou abstrata. Assim sendo, o formalismo prático só consegue compreender o que é prático, o agir, de um modo que traga para si uma diferenciação real de si mesmo, em razão de sua própria identificação consigo, de caráter formal. Conforme Bourgeois, a aplicação da lei fundamental da razão prática faz com que esta caia na contradição, segundo a qual o preço de sua existência consiste na irrealização de sua essência. Nas palavras do estudioso: *“O agir racional ou moral só se revela contraditório em seu próprio desenvolvimento porque ele absolutiza, como seu princípio, seu próprio momento unilateral e abstrato, que é a negação das diferenças, o absoluto negativo do 'niilismo'”*.⁴³⁵

Ao criticar o niilismo que, por princípio, está atrelado ao formalismo prático, Hegel, na interpretação de Bourgeois, empenhou-se na explicitação de sua contradição multiforme, seu desvanecer no nada. O filósofo visa mostrar esse problema em dois sentidos, um dos quais diz respeito à autonegação do formalismo no âmbito prático, à medida que ele consagra o empirismo prático mais imoral. Para que esse ponto possa ser compreendido, precisamos dar um passo atrás, a fim de abordarmos uma contradição interna à máxima do formalismo prático. O problema fundamental diz respeito ao fato de que o cumprimento da máxima moral do formalismo implica sua supressão, de modo que tal realização entra em choque com a máxima enquanto pertencente ao formalismo. O resultado, de acordo com a leitura de Bourgeois, é a exposição de uma contradição em relação à máxima formalista, na medida em que a lei moral se aplica a ela. Por isso, a máxima se acha dividida entre suas duas finalidades: uma que se acha em conexão com o sentido prático-comum da máxima e que tem em vista a realização, bem como a conclusão do agir; a outra, de caráter teórico-filosófico, diz respeito à conservação do agir, impedindo sua realização. Essas duas finalidades, inseridas em diferentes registros, nos proporcionaria uma explicação acerca da consequência da declaração kantiana, em sua filosofia da razão prática, de que o querer racional, em seu caráter finito, não tem condições de se constituir como um querer santo, alcançando, com seu agir, sua realização imediata em seu princípio racional. Ao defender tal impossibilidade, Kant teria perdido de vista que a mesma resultaria na inviabilidade de se aplicar, de modo *prático*, a lei moral fundamental às máximas morais que estabelecem a mediação entre o pensamento da realização completa do agir, de um lado, e o da universalização da máxima, de outro. Bourgeois observa, então, a inconsequência existente na contradição entre o conteúdo (posto do ponto de vista prático) e o estatuto que o objeto da filosofia prática recebe, ao ser determinado do ponto de vista filosófico. De fato, o formalismo traz uma definição e confirmação contraditórias para o agir moral, seja em seu estatuto, seja em seu conteúdo. Uma vez que se resume a sua lei suprema, o formalismo prático desemboca na negação de si mesmo, de modo que uma inversão é provocada pela lei, onde o que

435 *Idem, ib.*, p. 217.

para o formalismo é máxima *moral* se transforma em *imoral* e vice-versa.⁴³⁶

Mas o niilismo do formalismo não é exclusivo de seu âmbito prático, pois o formalismo também se nega do ponto de vista teórico, ao colocar o agir moral na condição de imoral. De acordo com Bourgeois, “*O formalismo moral se desagrega, de um lado, no simples acolhimento realista-eudemonista das determinidades, [e] do outro lado, na simples supressão idealista-niilista dessas*”.⁴³⁷ Nesse cenário, uma filosofia moral de matriz kantiana se acha num verdadeiro dilema: capitular ante a pressão da necessidade de um conteúdo, admitindo a heteronomia constitutiva de um princípio material qualquer que, em compensação, traria para ela as determinidades particulares; permanecer apegada ao princípio da autonomia da razão prática pura, mas girando em falso em sua interioridade reduzida a uma forma vazia, ferida pelo agulhão do niilismo, sem saber o que deve fazer de modo concreto, já que seu agir requer uma determinação dos deveres, no plano da particularidade, algo que um princípio puramente formal não tem condição de satisfazer. Em vista desse dilema, Hegel, tal como podemos depreender da interpretação de Bourgeois, apresenta uma válvula de escape, a saber, o agir concreto e racional. Neste caso, a afirmação ou a negação das diferenças em seu caráter abstrato e unilateral está fora de cogitação, assim como a atividade da identidade pura – fadada a desvanecer-se em seu aspecto formal – de fixar as diferenças e, de igual modo, a dissolução das diferenças na identidade pura, em razão de seu rigor. Pelo contrário, está em causa a afirmação e a negação dessas diferenças ao mesmo tempo, de modo que elas sejam *verdadeiramente* postas e anuladas. Em outras palavras, em relação às diferenças, o objetivo a ser concretizado consiste em “*negá-las em sua afirmação e afirmá-las em sua negação*”, produzindo, assim, sua relativização e integração como momentos pertencentes a sua identidade concreta, a sua totalidade. Diferentemente do caráter unilateral de uma causalidade exercida sobre a diferença e que se deve à identidade, o agir racional constitui uma realização efetiva e viva da totalidade das diferenças nelas mesmas.⁴³⁸

Pelo visto até aqui, o caminho para que a moralidade consiga sair do labirinto vazio e obscuro de sua interioridade consiste naquilo que Hegel já nos fez notar no parágrafo 135 da Filosofia do Direito, a saber, na transição da moralidade subjetiva para a esfera da eticidade. Mas, teimosa, a subjetividade, na forma da consciência moral, prefere confiar nas próprias forças e assumir por si só a determinação do conteúdo ético, válido em si e para si. Como desenvolvemos no quarto capítulo, a subjetividade absolutizada que, do alto do seu cinismo, zomba dos que se submetem aos valores éticos, ao considerar tais valores submetidos ao poder de seu arbítrio, no fim das contas se vê caída em desgraça, como uma subjetividade desprovida de substância, sem um

436 Cf. *Ibidem.*, *ib.*, pp. 216-7.

437 *Ibidem.*, *ib.*, p. 218.

438 Cf. *Ibidem.*

sentido objetivo, sem referencial, perdida no labirinto do mundo. Onde estaria o problema? Por que uma queda tão vertiginosa? Seria a autonomia da vontade algo mau e indesejado? Ao contrário dos nostálgicos, ardentemente ansiosos por uma objetividade e por uma autoridade que lhes desse um norte, Hegel insiste na preservação do princípio da autonomia da vontade, pois, como um médico especialista e habilidoso, sabe onde reside a doença de seu tempo. Por um lado, se a *liberdade* é concebida como um bem a ser efetivado e promovido no decorrer da marcha do Espírito na realidade mundana; por outro, o câncer da modernidade está alojado no caráter puramente abstrato da liberdade, tendo como consequência sua degeneração em mero arbítrio. Uma liberdade concebida e até mesmo vivenciada num viés subjetivista, onde o homem faz valer suas opiniões, crenças, preconceitos, desejos, sua particularidade individualista em geral e, muitas vezes, a custo da coletividade, se revela, no fim das contas, o próprio mal, a perversão da liberdade.

Frente a essa subjetividade má, sem substância, desvinculada e sem qualquer comprometimento ético, reduzida ao gozo de si que se esgota em seus excessos, Hegel propõe a elevação do ponto de vista moral ao plano da vida ética, do qual podemos ter uma breve descrição na Filosofia do Direito:

A eticidade é a *ideia da liberdade* como o Bem vivente, que tem seu saber e querer na consciência de si e tem sua efetividade através do agir da mesma, assim como este tem sua base essente em si e para e seu fim movente no ser ético – o *conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da consciência de si*.⁴³⁹

No domínio do espírito objetivo, a tese hegeliana consiste na afirmação de que o conceito de liberdade vem a ser ideia na esfera da eticidade. Já vimos que, na moralidade, o Bem se limita a uma *essencialidade universal abstrata*; por sua vez, a consciência moral, enquanto pura certeza abstrata de si mesma, será arrastada por um movimento vertiginoso que a deixa numa espécie de deserto interior, sem qualquer vínculo com a objetividade. A partir do extremo da decadência sofrida pela subjetividade que se pretende absoluta e do modo como Hegel compreende a ideia da liberdade, torna-se compreensível a insistência do filósofo na necessidade da passagem da moralidade – ainda formal e subjetiva – para a eticidade. Longe de substituir um subjetivismo moral niilista por um objetivismo ético autoritário, que passa por cima das individualidades como um rolo compressor, trata-se de pensar a ideia da liberdade nos termos do Bem vivente, no qual a subjetividade tem seu lugar assegurado, com seu papel de mediadora para que o Bem se efetive por

439 HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, p. 292, §142.

sua ação, sendo conhecido e querido como tal. Por outro lado, o fundamento do agir da consciência moral reside no ser ético, que é o fim que constitui o móbil para a ação do sujeito. Com a eticidade, Hegel pensa a liberdade instaurada no Presente e, portanto, como constitutiva da realidade efetiva de um povo. Para a consciência de si, a eticidade constitui sua natureza, na medida em que fundamenta sua existência, de modo a fazer com que ela seja integrante de uma totalidade vivente, onde cada cidadão se reconhece nas instituições que estabelecem a organização da vida em comum. Assim, o sentido e o valor da existência subjetiva, que se perde com a dissolução da moral degenerada em hipocrisia e arbitrariedade, seria restabelecido no seio da vida ética, onde a subjetividade do indivíduo proporcionaria um dinamismo vital para o corpo ético e a eticidade constituiria a estrutura que traria um amparo, uma base sólida, para o valor da subjetividade moral em consonância com os valores éticos.

No entanto, essa promessa de reconciliação entre subjetivo e objetivo no interior de uma teoria da *Sittlichkeit* se vê ameaçada por conflitos agudos, especialmente quando se tem em mente a sociedade civil e o sistema de carecimentos. Jean-François Kervégan explora essa problemática, ao se esforçar para retratar a função mediadora da sociedade civil como produtora de equilíbrio entre os indivíduos e o universal, mas, ao mesmo tempo, como centro de crises que podem provocar a dissolução da vida ética. O problema que está em causa, neste registro, diz respeito aos meios de subsistência das pessoas. Conforme o estudioso, no seio da sociedade civil, em meio ao considerável desenvolvimento dos processos econômicos, encontra-se uma massa de indivíduos, cujo destino é a miséria, que se acham fora de qualquer mecanismo de socialização, não tomando conhecimento de seus efeitos objetivos ou subjetivos. Esse problema precisa ser encarado em toda a sua gravidade, já que representa um perigo para a própria ideia de *Sittlichkeit* e para a proposta de reconciliação no plano do espírito objetivo. O próprio Hegel fica perplexo ante a *riqueza excessiva* da sociedade civil e sua incapacidade de dar conta do problema da pobreza e do surgimento de grupos em situação de miséria. Kervégan considera esse processo perverso de aumento das riquezas e propagação da pobreza constitutivo da sociedade civil na modernidade. O fenômeno da miséria de massa se mostra tão grave que a institucionalização da vida social, com sua base no universal político (no Estado), não dá conta de explicar a existência de uma perspectiva reconciliadora perante uma crise que afeta a própria racionalidade do espírito objetivo.

A reconciliação ainda não pode se concretizar no domínio da vida ética, apesar da expectativa nutrida na esfera da moralidade subjetiva, porque o espírito objetivo partilha a mesma insuficiência do espírito subjetivo, a saber, a *finitude*, razão pela qual ele não tem recursos para dar conta de superar a cisão que abriga, já que a sociedade civil expõe o caráter precário da reconciliação entre o subjetivo e o objetivo no domínio ético. Nesse ambiente de tensão, uma

eventual “*fratura insuportável do corpo social*” precisa ser evitada, a fim de que o Estado seja capaz de trazer uma garantia da realização de uma reconciliação *objetiva*.⁴⁴⁰ No fim das contas, o único caminho para o espírito objetivo será o seguinte:

Por conseguinte, é necessário reconhecer que a possibilidade de uma reconciliação ética da objetividade e da subjetividade, que parece ser o fim para o qual tende a conceitualização do espírito objetivo supõe, como último recurso, uma garantia meta-ética e meta-objetiva. Talvez por isso [houve] a inclusão nessa esfera de uma filosofia da história, cuja instância última, o espírito do mundo, é ela mesma, para além de toda a objetividade, tão somente uma figuração mundana do espírito absoluto.⁴⁴¹

O resultado de nosso percurso nos possibilitou compreender que o direito formal e a moralidade constituem momentos unilaterais, abstratos, cuja existência e validade dependem de sua inserção no todo da vida ética. Porém, a reconciliação, visada no domínio da eticidade, entre o objetivo e o subjetivo custa a se efetivar, em razão dos conflitos existentes no espírito objetivo, marcado por um aspecto finito. Numa espécie de último recurso, o espírito parece apelar para uma esfera mais ampla, a da filosofia da história, cuja instância final é constituída pelo espírito do mundo, por meio do qual o espírito absoluto se faz visível ao homem.

Porém, é preciso ter em mente que ao propor uma reconciliação entre subjetivo e objetivo, Hegel não pretende garantir a eliminação da negatividade do mundo, já que o mesmo se acha afetado pela finitude. Assim, o negativo persiste de alguma maneira, seja numa vaga insatisfação melancólica com o presente, na dor de uma pobreza extrema que redundava numa situação de exclusão social, na usurpação da primazia do universal por parte da particularidade subjetiva ou no vazio existencial do indivíduo flagelado pelo seu ego desprovido de vínculos; de igual modo, pensar que no plano da história mundial a coisa seria diferente parece enganoso, pois a história se mostra um palco de carnificinas, onde os impérios combatem uns contra os outros até a morte. Diante desse enredo catastrófico, surge a tristeza da finitude que, ao persistir em sua monotonia, assume a forma de um luto mal resolvido, degenerado em melancolia. Trata-se da tristeza infinita pela caducidade dos valores, cuja esfinge são os impérios e as civilizações que se acham mortos. Em contrapartida, Hegel não admite que alguém se deixe levar pelas ladainhas da lamentação pela caducidade, pela dor, pelo mal, pelo negativo em geral. Antes, o que a filosofia especulativa hegeliana nos propõe, principalmente no nível da história mundial, é a reconciliação

440 Cf. KERVÉGAN, J.-F., “‘La vie éthique perdue dans ses extrêmes’: scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”. In: *Laval théologique et philosophique*, n° 51, 2, junho 1995, pp. 385-7.

441 *Idem, ib.*, p. 388.

com a caducidade⁴⁴² e com o Presente⁴⁴³. Ao que nos parece, a chave para a compreensão dessa proposta reconciliadora estaria na concepção de uma *verdadeira teodiceia*⁴⁴⁴, cujo objetivo, do ponto de vista histórico-filosófico, consiste na superação da teodiceia de Leibniz, visto que Hegel a considera afetada de abstração⁴⁴⁵. Assim, cabe investigar o fôlego de uma teodiceia hegeliana especulativa em sua árdua tarefa de lidar com o problema do *mal*, tendo em mira o *Sumo Bem*, *Deus*.

442 Cf. ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução e prefácio: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec, Polis, 1981, pp. 164-7.

443 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 7, pp. 26-7.

444 Cf. LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das letras, 1988, pp. 19-65 (Capítulo 1 – A verdadeira teodiceia).

445 Cf. HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, Bd. 20, pp. 236-7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Hegel

HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden* (baseada na edição de 1832-1845), Eva Moldenhauer e Karls Markus Michel (orgs.). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971-1979.

_____. *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830* – Teil 1. Die Wissenschaft der Logik, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 8, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. Teil 3. Die Philosophie des Geistes: mit den mündlichen Zusätzen. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 7, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. 1ª Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1986.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Wissenschaft der Logik I*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

2. Obras de Hegel – traduções consultadas

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. 4ème ed. Paris: J. Vrin, 1994. v. 1.

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2006. v. 3.

_____. *Phénoménologie de l'esprit*. Texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2006.

_____. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3ª ed. (2ª ed. Quadrige), Paris: PUF, 2013.

_____. *The Science of Logic*. Translated and edited by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

3. Obras de Kant

KANT, I. *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hegausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dritte Auflage. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*, achte Auflage. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.

4. Obras de Kant – traduções consultadas

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2. ed. Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

5. Textos sobre Hegel

ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução e prefácio: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec, Polis, 1981.

_____. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BRANDÃO, G. M. “Hegel: o estado como realização histórica da liberdade”. In: WEFFORT, F. C. (org.) *Os Clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática, 2004. vol.2.

DERANTY, J.-P., *Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817-1818 (manuscrit Wannemann)*; tese de doutorado, Université de Paris-Sorbonne, março de 1998; mimeo, tradução, tomos 1 e 2.

FAUSTO, R. *Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUÉROULT, M., “Les déplacements de la conscience morale kantienne selon Hegel”. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF, 1971.

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

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*.

Tradução: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular / Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad.: Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

KERVÉGAN, J.-F., “‘La vie éthique perdue dans ses extrêmes’: scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”. In: *Laval théologique et philosophique*, n° 51, 2, junho 1995.

_____. “Le problème de la fondation de l'éthique: Kant et Hegel”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 95, n.1, pp. 33-55, jan./mar. 1990. PUF.

_____. “Présentation: L' institution de la liberté”. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3ª ed. (2ª ed. Quadrige), Paris: PUF, 2013.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Edunesp, 2006.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

_____. “Uma escatologia para a moral”. In: *Idéia de uma história univesal de um ponto de vista cosmopolita*: São Paulo, Brasiliense, 1986.

LUTHER, T. *Hegel's critique of modernity: reconciling individual freedom and community*. Laham, M. D.: Lexington Books, 2009.

MÁSMELA, C. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta, 2001.

MENEGONI, F., *Morale e moralità in Hegel*. Padova: Livraria Editrice, 1982.

MICHELINI, F.; MORANI, R. *Hegel e il Nichilismo*. Milão: Franco Angeli, 2003.

MÜLLER, M. L. A ambiguidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: DE BONI, Luís (org.) *Finitude e transcendência*. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. “A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores”. In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*; Rio de Janeiro, vol. I, n° 1, setembro/1998.

_____. “A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna”. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*; São Paulo, Discurso Editorial, 1996, n° 27.

PEPERZAK, A. *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

PÖGGELER, O. “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”. In: *Man and World*; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1970, vol. 3, ISSN on-line: 1573-1130, pp. 163-199. Disponível em <http://link.springer.com/article/10.1007%2F978-1-4020-1596-5_28>. Acesso em 02 de abril

de 2016.

_____. *Hegels Kritik der Romantik*. München: W. Fink, 1999.

QUANTE, M. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

ROSA FILHO, S. *Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1995.

STANGUENEC, A. *Hegel, critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1985.

_____. *Hegel: une philosophie de la raison vivante*. Paris: J. Vrin, 1997.

WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

6. Textos de referência

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

EISLER, R. *Kant Lexikon*. Olms, Georg. Auflage: 5. unveränd. Nachdr. d. Ausgabe Berlin: 1930 (2002).

NEGRI, A. *Jó, a força do escravo*, São Paulo: Record, 2007.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates: precedido de sobre a piedade (Êtífron) e seguido de sobre o dever (Críton)*. São Paulo: L&PM, 2008.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad.: Mário da Gama Kury. 12ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.