



Universidade Federal do Ceará
Instituto de Cultura e Arte
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

A Moralidade e a Eticidade: Uma Discussão entre Kant e Hegel

José Aldo Camurça de Araújo Neto

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

Fortaleza – CE

Junho de 2011



Universidade Federal do Ceará
Instituto de Cultura e Arte
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

A Moralidade e a Eticidade: Uma Discussão entre Kant e Hegel

José Aldo Camurça de Araújo Neto

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

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

Fortaleza – CE

Junho de 2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- A689m Araújo Neto, José Aldo Camurça de.
 A moralidade e a eticidade : uma discussão entre Kant e Hegel / José Aldo Camurça de Araújo Neto. – 2011.
 117 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2011.
 Área de Concentração: Ética e filosofia política.
 Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
- 1.Kant,Immanuel,1724-1804 – Crítica e interpretação. 2.Hegel,Georg Wilhelm Friedrich,1770-1831 – Crítica e interpretação. 3.Ética. 4.Autonomia(Filosofia). 5.Liberdade – Filosofia. 6.Ciência política – Filosofia. I. Título.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família, especialmente à minha mãe, Antonia Elemilda Matias de Araújo, que teve a paciência do conceito em acompanhar-me nessa caminhada acadêmica desde a graduação até hoje. Além dela, dedico também este trabalho ao prof. Dr. Eduardo Chagas, que me acompanha desde a graduação. Tanto nos momentos bons quanto nos momentos difíceis ele esteve ao meu lado, seja apontando os acertos e os meus erros. Por este motivo, dedico estas páginas ao professor e, principalmente, amigo Eduardo Chagas.

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho, quero agradecer, primeiramente, a Deus que me dá forças todo dia a continuar minha história de vida. Em segundo lugar, agradeço aos familiares, amigos, que com palavras afetuosas e de muita motivação proporcionaram um fôlego a mais na minha trajetória pessoal e acadêmica. Deixo um especial agradecimento aos meus colegas do curso de Filosofia da UFC, tanto os de graduação quanto os de mestrado. Seja nas discussões mais acaloradas, sobre os temas filosóficos, seja nos momentos mais divertidos, o aluno do curso de Filosofia da UFC representa o que há mais de sincero, verdadeiro, entre os homens. Não posso deixar de agradecer, também, aos professores do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A partir de seus ensinamentos, adquirimos uma visão tanto sistêmica quanto crítica da realidade. Deixo meu muito obrigado aos professores Eduardo Chagas, orientador deste trabalho, e Evanildo Costeski, coordenador da Pós-Graduação em Filosofia. Além destes profissionais, quero agradecer a professora do Curso de Filosofia da UECE, Marly Carvalho Soares tanto pela participação na banca como por suas sugestões, reflexões, ao presente trabalho. Faço também uma menção especial à professora da Casa de Cultura Britânica da UFC, Lílian Cavalcante Fernandes Vieira, que colaborou para o *Abstract* desta dissertação. Por fim, gostaria de agradecer à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico, FUNCAP, por ter concedido a bolsa de mestrado a mim, possibilitando o desenvolvimento deste trabalho com dedicação e afinco.

RESUMO

A questão da moralidade pode ser estudada valendo-se de uma pergunta aparentemente simples: como devo agir? Esta pergunta, todavia, desencadeia uma série de novas perguntas: como posso julgar minha ação e a dos outros? Quais os critérios segundo os quais faço esse julgamento? Segundo que máximas, princípios e valores devem orientar-se minha ação? Qual a relação existente entre a moralidade individual e a normatividade social? A resposta a todas essas perguntas não esgota a problemática da moralidade já que cada pergunta gera uma infinidade de outras, que, por sua vez, exigem respostas cada vez mais sofisticadas. Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel tentam, cada um a sua maneira, dar uma resposta satisfatória a essa problemática. De fato, o objeto de análise principal da moralidade é o indivíduo, o sujeito, que age no mundo. É nele que as sociedades criam critérios, valores, para que suas ações possam ser reconhecidas no mundo. Porém, a fim de que suas ações tenham validade, os indivíduos externalizam suas vontades, inclinações, nas instituições: família, sociedade civil e Estado. É diante desse contexto que encontramos a filosofia kantiana se contrapondo à filosofia hegeliana. De um lado, temos uma filosofia que exclui a sensibilidade das ações humanas a fim de postular a existência de um ente que supera o empírico, o sensível: Kant e o seu imperativo categórico. Do outro lado, encontramos uma filosofia que valoriza o desenvolvimento da ideia de liberdade em todas as suas mediações – do momento mais abstrato até o mais concreto – sendo esse desenvolvimento completo, sistemático: a filosofia hegeliana. A partir desses dois extremos está a moralidade. Enquanto que Kant concebe o conteúdo da ação moral destituído de um interesse específico, a ação moral em Hegel possui interesse; somos motivados, portanto, pela paixão, inclinação, entre outros sentimentos. É diante dessas diferenças que Kant e Hegel contribuíram bastante para a Ética, a Filosofia política, onde o tema da moralidade se apresenta. Em Kant, o conceito de autonomia torna o indivíduo livre, independente, capaz de legislar em causa própria, de controlar e orientar os seus atos segundo certos critérios e princípios. Já em Hegel, a liberdade se internaliza na moralidade de modo tal que o sujeito dispõe a assumir, conscientemente, as consequências de seus atos se responsabilizando por eles. Por esta razão, a relação entre as filosofias kantiana e hegeliana é extremamente frutífera e não se pode preterir uma em detrimento da outra de forma absoluta. A crítica de Hegel a Kant é possível na esteira tanto da Moralidade quanto o da História, pois Kant lançou todas as condições para que fosse posteriormente criticado. Ou seja, a partir dos questionamentos à metafísica tradicional, o filósofo de Königsberg dá margem a diversas interpretações. Dentre estas interpretações, encontra-se Hegel com a sua noção de Eticidade.

Palavras-Chave: Moralidade, Autonomia, Liberdade em Hegel.

ABSTRACT

The issue of morality can be studied through an apparently simple question: how I must act? This question, however, unchains a series of new questions: how can I judge my actions and other people's actions? What are the criteria according to which I make this judgment? Which principles and values must guide my actions? What is the relation between individual morality and social normativity? Answering all these questions do not deplete the problem of morality, since each question may generate a multitude of others which, in their turn, demand more elaborated answers each time. Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel try, in their own way, to give a satisfactory reply to this polarization. In fact, the object of main analysis of morality is the individual, the citizen who acts in the world. It is in the world that societies create criteria and values, so that the actions of individuals can be recognized in the world. However, to be sure that their actions become valid, the individuals externalize their wills and inclinations in the institutions: family, civil society and the State. On these grounds, we find Kantian philosophy as opposite to Hegelian philosophy. On the one hand, we find a philosophy which excludes the sensitivity of human actions in order to claim the existence of a being that surpasses the empiricist, the sensitiveness: Kant and his Categorical Imperative. On the other hand, we find a philosophy which values the development of the idea of freedom in all its mediations – from the most abstract moment to the most concrete one – seeing this development as complete and systematic: the Hegelian philosophy. Between these two divergent viewpoints, there is morality. Whereas Kant conceives the content of moral action in an uninterested way, that is, the fulfillment of our actions only for the sake of our duty. The moral action in Hegel doesn't happen without interest; we are motivated, therefore, by passion, inclinations, desires amongst other feelings. Despite all these differences, Kant and Hegel contribute a lot to the problematic of morality either in Ethics or in the realm of political philosophy. In Kant, the concept of autonomy makes the individual independent and capable of legislating in his/her own favor, controlling and guiding their act according to certain criteria and principles. In Hegel, freedom is internalized into morality, so that the individual assumes, conscientiously, the consequences of his/her own actions, being responsible for them. For this reason, the relation between the two philosophies is extremely fruitful and we cannot neglect one in detriment of the other. Hegel's critique of Kantian moral philosophy is possible either in the realm of morality or in the realm of History because Kant himself gave the seeds to be criticized later. In other words, from the questionings about traditional metaphysics, the philosopher of Königsberg is a target for many different interpretations. Amongst these interpretations, Hegel is found with his notion of Ethicity.

Key-words: Morality, Autonomy, Freedom in Hegel.

SUMÁRIO

Introdução.....	08
1- A Moralidade kantiana como momento abstrato da Liberdade.....	17
1.1 – A Autonomia kantiana.....	20
1.2 – A Lei Moral.....	26
1.3 – O Imperativo Categórico.....	32
2 – A Crítica de Hegel à Moralidade Kantiana.....	41
2.1 – O Formalismo Kantiano.....	45
2.2 – A Crítica de Hegel à Kant em Seus Escritos Juvenis.....	49
2.3 – O Projeto e a Responsabilidade.....	58
2.3.1 – A Intenção e o Bem-Estar.....	61
2.3.2 – A Ideia do Bem e a Certeza Moral.....	67
3 – A Eticidade.....	74
3.1 – A Eticidade e o Direito.....	78
3.2 – O Conceito Hegeliano de Família.....	86
3.3 – O Papel da Sociedade Civil.....	91
3.4 – O Estado Hegeliano.....	99
Conclusão.....	109
Referências Bibliográficas.....	114

INTRODUÇÃO

A questão da moralidade pode ser estudada valendo-se de uma pergunta aparentemente simples: como devo agir? Esta pergunta, todavia, desencadeia uma série de novas perguntas: como posso julgar minha ação e a dos outros? Quais os critérios segundo os quais faço esse julgamento? Qual a relação existente entre a moralidade individual e a normatividade social? A resposta a todas essas perguntas não esgota a problemática da moralidade, já que cada pergunta gera uma infinidade de outras, que, por sua vez, exigem respostas cada vez mais sofisticadas.

As perguntas citadas acima dão destaque a um sujeito ativo, ou seja, que age e é submetido a um julgamento. Julgamento esse entendido em seu sentido interno, subjetivo, na medida em que os indivíduos se orientam por critérios, valores, adotados em sociedade. Diante dessa situação, percebemos o quanto é importante o conceito de autonomia defendido pela modernidade. É por ele que os indivíduos criam critérios, valores, para suas ações no mundo. Além disso, conceber o indivíduo na sua autonomia, sua independência, é pensá-lo como ser capaz de julgar suas próprias ações. Portanto, conceber o indivíduo na sua autonomia é pensá-lo como ser ativo, livre, dotado de vontade e razão, capaz de controlar e orientar os seus atos segundo certos critérios e princípios. Isso sem falar ainda que essa autonomia dispõe ao sujeito assumir, conscientemente, as consequências de seus atos se responsabilizando por eles. Não por acaso que há um campo específico da filosofia que trata justamente sobre valores e critérios para as ações humanas: a filosofia moral.

A filosofia moral assume a reflexão sobre os valores e critérios, ambos os termos relacionados ao sujeito, que orientam as ações individuais possibilitando o controle do seu julgamento. Ela, contudo, não conseguiu por si só resolver a questão da moralidade, justamente por ter concentrado sua atenção na consciência moral, negligenciando tanto as consequências objetivas da ação do sujeito, em um dado contexto social, quanto os aspectos irracionais, inconscientes da ação. Exemplos de autores que adotaram essa postura metodológica não faltam. Na filosofia, encontramos alguns deles como, por exemplo, Kant que iniciou o movimento filosófico denominado de *Idealismo Alemão*.¹

¹ Eduardo Luft defende a seguinte tese a respeito da influência de Kant para os idealistas alemães: “para os sucessores de Kant, a sua obra propiciou os fundamentos da nova filosofia alemã. Como dirá posteriormente Hegel, apresentou um esboço de toda metafísica futura, mas foi incapaz de realizá-la satisfatoriamente”. Luft, E. *Problemas de Método na Filosofia de Fichte*. In: Veritas, Porto Alegre, v.47, n.2, Junho de 2002, p. 224.

Contemporâneo da Revolução Francesa, cujo desenrolar acompanhou atentamente, Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, Alemanha. Sua origem é de família pietista sendo educado através de rígidos princípios morais. Era de temperamento extremamente reservado e contido em suas emoções; disciplinado, metódico e extremamente dedicado ao trabalho.

Embora nunca tenha saído de sua cidade natal, Kant manteve-se a par dos principais acontecimentos que revolucionaram a Europa. O principal deles, a Revolução Francesa, Kant fazia referência com grande entusiasmo, apesar dos excessos e da incerteza quanto ao futuro dela. Foi, portanto, contemporâneo de um momento de virada da história quando desponta a noção de “progresso”, noção incorporada às suas reflexões sobre história e política. É considerado como um dos expoentes da chamada Filosofia das luzes, ou iluminismo, que domina o panorama filosófico do século XVIII. É difícil exagerar sua importância no âmbito das reflexões sobre a lei e o direito, a filosofia, a ética, e o próprio conhecimento científico. Constitui, sem sombra de dúvida, um marco da filosofia ocidental a ponto de poder designar-se uma filosofia pré e pós-kantiana.

Kant denomina a sua filosofia de “crítica”, porque, mais que o objeto do conhecimento, interessa-lhe examinar a estrutura da razão e seu modo de operar, para, a partir daí, verificar o que torna possível o conhecimento humano. Suas obras mais conhecidas são a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Crítica da Razão Prática* (1787) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). As três críticas respondem a três questões universais, inerentes a todo ser humano: *O que posso saber? O que posso fazer? O que posso esperar?* A estas se somam a *Metafísica dos Costumes*, onde Kant expõe sua teoria do Direito e sua teoria da Virtude.

Não nos esqueçamos ainda que Kant dedica-se a uma reflexão sobre a política e a história. Respectivamente, a *Paz Perpétua* e a *História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*. Para a presente exposição, iremos tratar do aspecto prático da filosofia kantiana, ou seja, a Ética. É nela, que encontramos a vocação humana para o progresso moral ². Além disso, a conquista da consciência crítica, ao revelar a origem dos preconceitos e dogmas, aponta para o advento da consciência da humanidade sobre si mesma. Mesmo assim, o iluminismo não atingiu apenas o pensamento kantiano. Na filosofia hegeliana, encontramos

² Como assinala Garrido, quando pensamos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e contemplamos o atual panorama da União Européia, parece que as palavras de Kant “converteram-se em assombrosas profecias”. C.f Garrido M. *A Revolução Política de Kant*, in: Kant, I. *Ensayos sobre la Paz, el Progreso y el Ideal Cosmopolita*, Madrid: Cátedra, 2005.

elementos do iluminismo. Como exemplo, tem-se a autonomia da razão e a liberdade dos indivíduos. Tais elementos perpassam o sistema hegeliano, especialmente, a ética e a filosofia política de Hegel.

A filosofia política de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1776-1831) foi tratada de forma inadequada pelos intérpretes.³ Segundo a interpretação tradicional, o autor preocupava-se, sobretudo, em destacar o papel autoritário, ou até mesmo totalitário, da relação Estado sobre o indivíduo. Rudolf Raym, por exemplo, defende a tese de que Hegel pertence a “filosofia da restauração”, isto é, defende o modelo político da monarquia constitucional. Monarquia essa representada, na época do autor, pela Prússia. Alguns chegam a afirmar que o autor ao elaborar a ideia do Estado, último momento da eticidade, estaria defendendo o Estado prussiano. Afirmações como estas empobreceram, bastante, a filosofia política de Hegel, na medida em que a tornou um simples pensamento político de seu tempo.

Críticas a parte, a obra *Princípios da Filosofia do Direito* é um conjunto de anotações feitas pelo filósofo alemão em 1818 quando este ministrava suas aulas na Universidade de Berlim. Tais anotações constituem, na verdade, um aprofundamento da 3ª parte, 2ª seção, o Espírito Objetivo, de uma obra que ele havia escrito no ano de 1817: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Hegel, ao escrever uma Filosofia do Direito, tinha como pretensão mostrar o caráter especulativo da ideia de liberdade em sua filosofia política. Para tal empreitada, o autor já na “Introdução” tematiza a liberdade em seu processo de constituição lógica, apresentando-a segundo as determinações da vontade livre nas formas de *universalidade, particularidade e singularidade*.

Não pensemos, todavia, que Hegel se limite em analisar a vontade livre do ponto de vista especulativo, ou seja, a partir de mediações universais, particulares e singulares. O filósofo alemão, ao elaborar uma *Filosofia do Direito*, tinha outra pretensão em mente: construir o conceito filosófico do direito e não, o seu conceito histórico. É importante salientar que a explicação histórica do direito, enquanto Ciência, pertence a um domínio distinto de sua explicação filosófica. Caso considerássemos a explicação histórica, as circunstâncias particulares do direito teriam importância e valor, deixando a explicação filosófica em segundo plano.

³ Dentre os intérpretes que analisam a filosofia de Hegel de forma crítica, conservadora, é Rudolf Raym. Para ele, a relação Estado e indivíduo, presente na *Filosofia do Direito*, é altamente autoritária, visto que a subjetividade do indivíduo é negada pelo Estado. Do ponto de vista desse intérprete, o objetivo maior do sistema hegeliano não é apresentar as mediações intersubjetivas de forma dialética, especulativa; ao contrário, é mostrar o “espírito da restauração prussiana”. Cf. Raym, R. *Leçons sur la genèse et le développement la nature et la Valeur de la philosophie hégélienne*. France, Éditions Gallimard, 2008, p. 421.

A ciência filosófica do direito – enquanto parte da filosofia – anseia desenvolver-se de modo especulativo, imanente à realidade na qual se encontra presente, na medida em que ela tem como objeto central “a ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua efetivação” (HEGEL, 2010, p.47). E para que isso ocorra, a ideia do direito passa por três etapas de desenvolvimento: A) Direito Abstrato, B) Moralidade e C) Eiticidade.

No direito abstrato, por exemplo, a vontade livre se expressa através da pessoa. Já na moralidade, quem exterioriza a vontade livre é o sujeito. Por último, encontra-se a Eiticidade representada na figura do cidadão. Portanto, a partir da presença desses três momentos que o indivíduo manifesta, exterioriza, a ideia de liberdade. “Trata-se do processo de formação da Ideia de liberdade, ou, em termos mais concretos, do modo pelo qual esta Ideia se dá de maneira progressiva a conhecer na imediação do ser” (ROSENFELD, 1995, p. 21). Nesse sentido, a filosofia hegeliana é uma concatenação dos conceitos existentes na realidade. Pensar, por exemplo, a unidade entre o indivíduo e a totalidade, entre a vontade e o pensamento, entre o conceito e a história, são chaves de leitura para se compreender o pensamento hegeliano.

Contudo, é preciso salientarmos que essa unidade não pode ser pensada como uma soma de partes isoladas umas das outras; ao contrário, a unidade ocorre graças ao processo de atualização de suas diferenças. Caso seja rompida esta relação, em que uma determinação se põe e é posta pela outra, a própria ideia de liberdade sai prejudicada. É possível ainda acrescentar sobre o tema que o lógico, o especulativo e o conceitual, encontrados na filosofia hegeliana, originam-se de seu próprio conteúdo ético, político. Por esse motivo, a fragmentação encontrada em diversas ciências particulares não tem espaço no pensamento político de Hegel. Ela não faz a ligação, mediação, entre o conceito e a realidade prejudicando, assim, o desenvolvimento da ideia de liberdade. A partir disso, vem a seguinte pergunta: que motivo leva Hegel a fazer uma filosofia política sistêmica? A quem Hegel quer atingir em sua teoria?

Para estas perguntas, Hegel nos dá a seguinte pista: supressão da moralidade kantiana que reduz a ideia de liberdade e, por conseguinte, a vontade livre, na esfera representativa do pensamento. Para Hegel, Kant defende a tese de que a noção de subjetividade é pensada de forma pura, abstrata, constituindo, assim, a verdadeira forma de se fazer filosofia. Além disso, Hegel tem convicção de que Kant propõe uma total purificação

das ações humanas, a fim de instituir, no mundo sensível, uma outra natureza: a natureza inteligível. Tal natureza o próprio Kant tenta postular tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) quanto na *Crítica da Razão Prática* (1787).

Ao elaborar uma metafísica dos costumes, Kant não tem como intenção fundar uma “física dos costumes”, já que este tipo de física objetiva construir um modelo de pura subjetividade a nível da experiência. A *Metafísica dos Costumes*, porém, tem outro objeto de análise: purificar a ação humana – no que tange ao seu caráter das paixões, inclinações, vontades – a fim de postular a existência de uma entidade que é tanto superior quanto independente das ações humanas, a razão, mas pensada de forma *a priori*. Mas como Kant define esta razão? Para ele, a razão é a faculdade de produzir leis oriundas do próprio indivíduo. Entretanto, ela só terá validade de forma *a priori*, ou seja, que não seja baseada na experiência.

E é precisamente a postulação de uma natureza inteligível que é tanto superior quanto independente da ação humana, que motiva Hegel a escrever a moralidade, ou moralidade subjetiva, em sua *Filosofia do Direito*. Primeiramente, Hegel deseja superar a dicotomia kantiana entre abstração e especulação. O conceito de razão em Kant ficou reduzido a nível de representação – limitado ao pensamento – sem existir, portanto, a possibilidade de efetivar-se no real. Em segundo lugar, Hegel advoga ainda que Kant limita a noção do dever-ser (que se baseia no cumprimento da ação não por fatores externos mas em algo que esteja em conformidade com o dever) a nível da lógica formal, abstrata, sem apresentar um caráter especulativo a este conceito. Portanto, Hegel, ao escrever a moralidade em sua *Filosofia do Direito*, tem como intenção suprassumir o modelo kantiano de moralidade ⁴. Modelo esse que exclui o caráter sensível da ação humana para atingir a natureza inteligível da razão, a saber, o cumprimento da lei moral.

Apesar dos problemas, Hegel tem bastante fascínio pelo sistema kantiano. Para termos uma ideia desse fascínio, ele sempre incentivava seus alunos a lerem Kant. Hegel considera a filosofia kantiana como aquela que havia estabelecido as referências para a adequada e possível compreensão da realidade. A tão mencionada revolução copernicana

⁴ M. Inwood defende a tese que a moralidade hegeliana, no aspecto da subjetividade, apresenta três etapas de desenvolvimento: 1) A retirada do sujeito para dentro de si, como um puro Eu. Isso também envolve a objetividade (num bom sentido), em virtude de, por exemplo, sua associação com o conceito. 2) A manifestação do sujeito numa variedade de estados e atividades, tanto psicológicas (por exemplo, opiniões, desejos) quanto físicas (por exemplo, ações, pinturas). Isso envolve a objetividade, mas, com frequência, num mau sentido, uma vez que os objetos expressam apenas os caprichos subjetivos do sujeito. 3) A reclamação do sujeito racional de suas objetificações racional e seu endosso deste. Neste caso, uma vez mais, subjetividade e objetividade (ambas num bom sentido). M. Inwood - *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.301.

operada por Kant significou um marco determinante para a ciência e a história. O mérito kantiano, segundo Hegel, é o de estabelecer a centralidade do sujeito no processo de conhecimento e de tratamento do real. Há, porém, um pequeno detalhe que passou despercebido por Kant: existe possibilidade de conciliar sujeito e objeto, no mesmo nível especulativo, semelhante ao que Hegel fez em sua filosofia?

A centralidade da figura do sujeito reúne Kant e Hegel no que diz respeito à determinação da realidade, mas eles se separam na medida em que o sujeito kantiano reconhece o objeto e, diferentemente de Hegel, não se reconhece aí. Em seus escritos de juventude, Hegel tem em mente mostrar os limites da filosofia prática kantiana no que tange à dicotomia sujeito e objeto. Textos como o *Espírito do Cristianismo*, *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, entre outros, encontramos a dicotomia sujeito e objeto que difere Kant e Hegel em seus sistemas filosóficos.

Tal dicotomia atinge também o problema da moralidade, já que o sujeito kantiano quando exclui a sensibilidade em suas ações, a fim de cumprir o imperativo categórico, não está reconhecendo a matéria, o objeto, que está a sua frente. Em Hegel, ao contrário, isso não acontece, visto que o sujeito se identifica com o objeto, tornando-se, portanto, parte dele.

Por esse motivo, a presente exposição irá percorrer o caminho trilhado por Hegel na crítica que ele faz à moralidade kantiana. Como ele pretende suprassumir a moralidade kantiana? Suas críticas atingem apenas a Kant? Existe alguma interação na concepção de moralidade entre os dois? São algumas perguntas como estas que a presente pesquisa irá responder a respeito da moralidade kantiana e hegeliana, respectivamente. O tema moralidade, apresentada e discutida por Hegel no texto *Princípios da Filosofia do Direito*, não constitui exclusividade, posto que o próprio Hegel já havia tratado da mesma questão anteriormente, especialmente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*.

A moralidade hegeliana, mesmo se apresentando como o segundo momento da ideia de liberdade, não é ainda a liberdade toda. Neste nível, o Eu passa do simples querer para o querer algo (§ 6, adendo). É importante observar a distinção que Hegel faz entre o querer e o querer algo. O primeiro tipo não possui delimitação específica ao objeto pretendido. Logo, torna-se um querer abstrato, carente de conteúdo. O querer algo, por sua vez, possui um conteúdo determinado, uma vontade específica. Dessa forma, torna-se uma vontade particular, pois possui conteúdo próprio, específico.

A liberdade da vontade, que é a própria substancialidade da vontade, constitui-se pela unidade dos momentos anteriores (vontade abstrata e vontade particularizada; ou querer e querer algo), pois é nessa autodeterminação (que se reflete dentro de si) que a vontade, ao se superar, afirma-se, realizando-se plenamente (HEGEL, 2010, p.59). Ao dizer-se que a vontade é universal, é necessário, também, ter em conta que ela sempre pressupõe um sujeito como algo abstrato e, mesmo assim, ela não é algo acabado em si, pois:

Aqui se pode somente fazer ainda notar que, quando se fala assim: a *vontade* é universal, a *vontade* se determina, exprime-se já a vontade como um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto; mas a vontade não é algo acabado e universal antes de sua determinação e antes do suprasumir e da idealidade dessa determinação; ao contrário, ela apenas é vontade enquanto é essa atividade que se medeia dentro de si e como retorno para dentro de si. (HEGEL, 2010, § 7).

Para Hegel, então, a vontade só é livre no movimento de libertar-se da própria universalidade abstrata para se realizar como personalidade (no direito abstrato), e também como sujeito moral. Mas, antes, é pelo decidir-se que a vontade se torna vontade de um indivíduo particular, diferenciando-se frente aos demais sujeitos - em que pese o fato de que, para a inteligência que pensa, o objeto e o conteúdo permaneçam como universal. É a liberdade da vontade que é arbítrio. Isso do ponto de vista do conteúdo e como determinação, e, assim, é manifestamente a vontade enquanto contradição.

A contradição, que é o arbítrio (§ 15), tem, enquanto dialética dos impulsos e das inclinações, o *fenômeno*, o fato de que eles se perturbam mutuamente, a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro, etc; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação da subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração (HEGEL, 2010, § 17).

Porém, para Hegel, os impulsos devem ser purificados de sua determinidade natural e também da subjetividade, que é contingencial, para serem reconduzidos à sua essencialidade (substancial, poder-se-ia dizer) onde representa o conteúdo da ciência do Direito (§19). Denis Rosenfield, ao falar sobre efetividade na obra de Hegel, diz que:

A vontade não está, pois, encerrada numa espécie de determinismo onde tudo seria absolutamente necessário, mas encontra-se confrontada com o produto do seu próprio trabalho. Ele se pensa como resultado e como agente deste processo que é o seu. O que se efetua pode também não se efetuar (ROSENFELD, 1995, p.18).

Mais adiante, o próprio Rosenfield irá afirmar que na moralidade hegeliana, diferente a de Kant, a vontade se torna individualidade verdadeira ao perfazer o universal e que a universalidade, que é o ponto central do pensamento de Hegel, determina o estabelecimento de uma comunidade humana livre.

Conhecer o que é a vontade é conhecer um dos princípios das transformações históricas. Uma mesma determinação pode culminar numa simples destruição, como pode tornar vivo o que foi fixado por uma situação de não liberdade, por relações sociais próprias do entendimento. Por exemplo, tal é o caso de uma dissolução de entidades públicas que obstaculizam o surgimento de uma nova figura. Esta pode realizar-se como liberdade da razão através de seu processo de particularização; ela pode também fixar-se na fúria da destruição e, destruindo o outro, ela destrói-se a si mesma. O que a destruição histórica põe em movimento, quer na sua irracionalidade, quer nesta ausência de controle das determinações da vontade, é uma faculdade de dissolução que deve ser apreendida em sua verdade (ROSENFELD, 1995, p. 35).

Isso ocorre pelo fato de que a vontade, em seu conceito puro, tem por objetivo a realidade, a intuição de si mesma. E, desse modo, ela é universal, pois nela toda limitação e toda singularidade individual são suprimidas (§ 24). A vontade, considerada do ponto de vista geral, como acima, permite entender a subjetividade, cuja definição é dada por Hegel nas seguintes palavras:

No que se refere à vontade, de maneira geral, o *subjetivo* chama-se o lado da autoconsciência, da singularidade (§ 7), na *diferença* de seu conceito sendo *em si*; por isso sua subjetividade chama-se:

- a) a *pura forma*, a *unidade absoluta* da autoconsciência consigo, na qual essa é enquanto eu=eu, pura e simplesmente interior e [um] repousar *abstrato* sobre si – a *pura certeza* de si mesma diferente da verdade;
- b) a *particularidade* da vontade enquanto arbítrio e conteúdo contingente de quaisquer fins;
- c) de modo geral, a forma unilateral (§ 8), na medida em que é querido, tal como seria segundo seu conteúdo, apenas é inicialmente um conteúdo que pertence à autoconsciência e um fim realizado. (HEGEL, 2010, § 25).

Portanto, a atividade da vontade, que deseja expressar-se no desenvolvimento da moralidade, é suprimir as contradições entre a objetividade e a subjetividade. Nesse desenvolvimento, o conceito determina a ideia. Vontade e liberdade têm uma ligação estreita, conforme nos mostra o próprio Hegel, quando fala do espírito subjetivo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: “a vontade, enquanto pensante e livre em si, distingue-se ela mesma da particularidade das tendências, e se coloca, enquanto subjetividade simples do pensar, acima de seu multiforme conteúdo: assim é vontade reflexiva” (HEGEL, 1995, § 476).

É a partir desta contextualização que a presente exposição pretende apresentar em quais pontos a filosofia prática kantiana comete equívocos, mas, ao mesmo tempo, elabora teses interessantes, inovadoras. A questão aqui não é afirmar que Kant estava certo ou errado. Muito menos, dizer que Hegel tinha razão em suas críticas, desconsiderando, portanto, todo o arcabouço teórico construído por Kant.. Dentre os propósitos principais do trabalho estão: 1) Apresentar o modo como Hegel interpreta a moralidade kantiana; 2) Mostrar a crítica de Hegel a este tipo de moralidade; 3) Apresentar a Eticidade como a tentativa de suprassunção do filósofo da eticidade contra o filósofo de Königsberg.

Se de um lado, Kant apresenta o imperativo categórico como principal conceito de sua filosofia prática, Hegel nos apresenta a Eticidade como tentativa de suprassumir a filosofia de seu antecessor. Há, portanto, visões distintas sobre a moralidade. Apesar das diferenças, há pontos em comum nos dois autores. Dentre esses pontos, encontra-se a relação liberdade e autonomia. Tanto Kant como Hegel concordam que a autonomia é o pressuposto fundamental para que a liberdade possa ser explicitada. Outro ponto em comum nos dois autores é o fato de que ambos analisam a moral do ponto de vista da ação individual, não apelando a fatores externos como a religião, a ciência (em seu sentido geral) entre outros saberes.

Por esta razão, a relação entre as filosofias kantiana e hegeliana é extremamente frutífera e não se pode preterir uma em detrimento da outra de forma absoluta. A crítica de Hegel a Kant é possível na esteira tanto da Moralidade quanto o da História, pois Kant lançou todas as condições para que fosse posteriormente criticado. Ou seja, a partir dos questionamentos à metafísica tradicional, o filósofo de Königsberg dá margem a diversas interpretações. Dentre estas interpretações, encontramos a filosofia de Hegel com a sua noção de Eticidade.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1- A MORALIDADE KANTIANA COMO MOMENTO ABSTRATO DA LIBERDADE

A Filosofia, segundo Immanuel Kant (1724-1804), tem como uma de suas principais metas responder a seguinte questão: o que a razão pode legitimar? Por trás desta questão, Kant almeja articular um grande sistema filosófico. Sistema esse que passa pelas ciências, pela moral e pela estética. Não é à toa que entre período de 1781 a 1790, o autor escreve as famosas três críticas: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).⁵

Nelas, percebemos o quanto à questão humana foi colocada no centro das discussões, na medida em que o homem não pode conhecer tudo aquilo que está ao seu redor. Mesmo assim, há algo que os homens não podem negar: a existência da razão. Razão essa que pensada na sua totalidade pode restituir tanto a filosofia quanto a ciência, visto que:

Restituir a filosofia à totalidade da razão é fazê-la passar da ciência, que apenas deriva do entendimento, à moral, onde no homem a razão melhor se exprime; é, pois, colocar o problema das intenções que ele tem, mas também da intenção que ele é. Por que a sua intenção é a razão (LACROIX, 1979, p.15).

Mesmo assim, agir moralmente ou agir em nome do belo, do estético, são características que a razão não pode excluir, deixar de lado, visto que os homens demonstram ter vontade, interesse, em cumprir determinadas ações. Dentre elas, cumprirem uma ação conforme ao dever, por exemplo, ou têm preferência a um determinada obra artística. Mas, o que leva os indivíduos a agirem assim? Esta pergunta tentará ser respondida neste primeiro capítulo. Nele, iremos investigar a noção kantiana de moralidade, passando pelos conceitos de sua teoria: dever, lei, máxima, entre outras. Além disso, analisaremos também o principal fio condutor da teoria ética kantiana, a saber, o imperativo categórico. A partir desses conceitos, arquiteta-se o objetivo maior de nosso trabalho: apresentar os limites da moral kantiana sob a

⁵ Tanto a história da filosofia quanto os comentadores, ao referirem-se a este período no pensamento kantiano, resumem as três obras sob a forma de três perguntas. 1) que posso saber?, 2) que devo fazer? e 3) O que devo esperar. A primeira pergunta se refere à *Crítica da Razão Pura*, que questiona da possibilidade de um estatuto metafísico para a própria metafísica da época. Já a segunda pergunta trata da *Crítica da Razão Prática*, que tem como objetivo fundamentar o princípio supremo da razão, ou seja, um princípio que possa valer para todos os seres racionais: o imperativo categórico. E, por fim, a terceira pergunta se refere à *Crítica da Faculdade de Julgar* que trata do belo enquanto sentimento estético.

perspectiva de Hegel, para que posteriormente seja introduzida a eticidade. É na eticidade, portanto, que se avizinha a tentativa de Hegel de superação da moralidade kantiana.

Ao invalidar a Metafísica como ciência, Kant derruba o fundamento tradicional da ética. Desde Aristóteles, a ética estrutura-se em torno da seguinte ideia: “que o bem se apresenta como fim visado em todos os atos humanos” (FARIA, 2007, p.125). Ou seja, as ações humanas visam atingir às diversas manifestações de sentimento: prazer, desejo, ganância, satisfação entre outras. Atingir o bem é, em última instância, o objetivo maior de toda e qualquer ética que pretenda ser universalista, uma vez que ela tem a pretensão de atingir a todos, sem distinção de classe, gênero, etnia etc. Todavia, qualquer teoria ética que pretenda ser universal, ela precisa ter em mente o raio de ação de seus argumentos, a fim de que não caia ora no formalismo, ora no discurso falacioso. A fim de evitar tais erros, Kant alerta o leitor, na introdução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), sobre o que a filosofia moral deve tratar.

O filósofo faz algumas considerações sobre a distinção feita entre os gregos de Física, Ética e Lógica. No determinado momento, o filósofo de Königsberg distingue a filosofia natural da filosofia moral com o seguinte objetivo: especificar o campo de ação das respectivas filosofias. A filosofia natural trabalha com determinados pressupostos dos quais a filosofia moral não trabalha e vice-versa. Por exemplo, noção de *Physis* (natureza), matéria, corpo, entre outros. Já a filosofia moral trabalha com noções de ética, moral, virtude etc. Com isso, pensar uma razão universal e necessária em Kant não deve ser atrelado à filosofia natural, já que ela “determina as leis da natureza como objeto da experiência” (KANT, 1986, p.14) enquanto a filosofia moral “determina as leis da vontade do homem enquanto ela for afetada pela natureza” (KANT, 1986, p.14).

Nesse sentido, a filosofia natural não pode interferir na filosofia moral uma vez que aquela trabalha os fenômenos físicos, biológicos, do mundo. Já a filosofia moral trabalha no âmbito da possibilidade, do dever-ser. Diante dessa divisão, Kant pode defender a tese da necessidade da elaboração de uma pura filosofia moral, ou seja, de uma filosofia destituída do empírico, do sensível. Nesse sentido, pensar uma metafísica da natureza, por exemplo, baseada na experiência não é condizente com a filosofia kantiana, uma vez que tal metafísica não pode extrair o que deve existir daquilo que já existe. Já uma metafísica dos costumes, por outro lado, objetiva construir a purificação da ação humana. Purificação essa que consiste em retirar dos homens as paixões, inclinações, vontades, a fim de postular uma entidade que é

tanto superior quanto independente das ações humanas: uma razão a priori, ou seja, que não se utiliza da experiência. Além disso, pensar uma Metafísica dos Costumes é, na perspectiva de Kant,

Indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento (KANT, 1991, p.16).

E esse fio condutor a ser encontrado tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quanto na *Crítica da Razão Prática* é a razão que busca determinar as ações humanas por meio de máximas e leis. Mas, que tipo de razão estamos nos referindo quando se trata da ética kantiana? Deleuze, por exemplo, fala de uma razão prática, que possui o poder de legislar os objetos no mundo enquanto coisas. Em outras palavras, uma razão prática que “legisla sobre a coisa em si, sobre o ser livre enquanto coisa-em-si, sobre a causalidade numenal e inteligível de um tal ser, sobre o mundo supra-sensível formado por tais seres” (DELEUZE, 2000, p. 38).

Lacroix também concorda com Deleuze em afirmar que Kant quer encontrar uma razão prática. Para Lacroix, Kant da *Crítica da Razão Pura* preocupa-se com a sistematização dos fenômenos que constituem a natureza sensível. Já na *Crítica da Razão Prática*, o filósofo de Königsberg tem como “interesse da razão prática o supra-sensível” (LACROIX, 1979, p. 84). Já Maria do Carmo de Faria tem uma contribuição interessante para a discussão. Segundo ela, razão prática e vontade são sinônimas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na medida em que ambos os termos se relacionam com as inclinações humanas.

Agir voluntariamente (livremente) é deixar-se guiar exclusivamente pelos ditames da razão. Na medida em que entrem em jogo as inclinações, os afetos, ou as paixões, a autonomia da vontade desaparece e caímos no âmbito da heteronomia (FARIA, 2007, p. 132).

Confrontando-se com essas noções de razão prática, percebe-se que Kant busca incessantemente pela pureza das ações do homem, a fim de instituir o supra-sensível e que este seja válido para todos, sem distinção. Tal justificativa se baseia no seguinte: propiciar aos homens o desenvolvimento da autonomia.

Por esse motivo, apresentaremos como Kant expõe o seu conceito de autonomia. É pela autonomia que o indivíduo adquire sua independência perante o mundo, a história. Além disso, é através dela que os indivíduos têm consciência de que são livres, ou seja, que não dependem de ninguém para exteriorizar suas decisões, escolhas. Nesse sentido, autonomia e liberdade caminham juntas no sistema kantiano, visto que, para atingir o suprasensível, o imperativo categórico, o sujeito deve purificar suas ações no mundo em que vive.

Para se atingir tal objetivo, entretanto, o indivíduo deve internalizar a autonomia na qual carrega consigo e, posteriormente, exteriorizá-la através da liberdade. Só assim, os indivíduos cogitarão a possibilidade de atingir o supra-sensível em suas vidas.

1.1 – A AUTONOMIA KANTIANA

A noção de autonomia em Kant tem papel central em sua filosofia. Para ele, o indivíduo que é capaz de produzir leis, máximas, em si mesmo e que, ao mesmo tempo, possa se autolegislar é autônomo. Por este motivo, Kant defende a tese que a autonomia é “a única que pode definir o verdadeiro princípio da vida moral” (VANCOURT, 1994, p. 37). Já a heteronomia são leis externas aos homens as quais possuem caráter de obrigação, de ordem. Ao se entender a heteronomia dessa forma, percebe-se que apelar para uma divindade ou mesmo procurar a origem da lei, por exemplo, em fatos empíricos, cair-se-á nos erros cometidos pelas filosofias morais antigas, segundo Kant.

O filósofo defende a tese de que as éticas anteriores a ele são insuficientes, seja por dependerem de uma base dogmática, seja por estarem relativizadas por uma base empírica. Nas duas situações, o homem ainda não atingiu a sua maioridade da razão, pois ainda não ousa pensar por si próprio ficando, assim, refém da heteronomia. Não é à toa que a relação metafísica e ética construída pela tradição é invertida, agora, pela filosofia kantiana.

A Metafísica descobria os princípios primeiros e universais, e a ética, a quem caberia a interpretação de tais princípios e sua aplicação ao concreto. Na medida em que a metafísica não passa de uma ambição desmedida da razão, uma simples ideia, não há como fundar sobre ela uma ética universal e necessária. Por outro lado, são as exigências da ação e a necessidade de uma ética que tornarão válidas a metafísica (FARIA, 2007, p.127).

Por esse motivo, o primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* trata da passagem do saber moral, que é conhecido pelo senso comum, para o nível filosófico. Em outras palavras, tal passagem demonstra que o ponto de partida para se atingir o suprasensível ⁶ começa pela sensibilidade e termina na razão, tornando-se, assim, um movimento linear. Caso isso não ocorra, ou seja, buscar na natureza as normas para uma ação ética, fundamentada em princípios morais, universais, o homem fica submetido a poderes estranhos à sua própria vontade ⁷. A ação humana para que se torne livre “não pode depender das determinações do mundo sensível, mas das determinações da própria razão” (OLIVEIRA, 1993, p.135).

Mas, há algo de positivo que podemos encontrar na sensibilidade a fim de que seja aplicada ao supra-sensível? É esta pergunta o fio condutor do primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A consciência comum não toma como ação moral os dons oriundos da natureza. Ou seja, os talentos do espírito, os da fortuna não são reconhecidos por Kant como ações morais. Até mesmo as ações movidas pelo sentimento, inclinação, entre outros fatores, são desconsiderados também pela filosofia kantiana. Nesta situação mesmo o indivíduo possuindo boa intenção em suas ações, o conteúdo delas não é inerente ao caráter humano. Dito de outro modo, as paixões, inclinações, interesses são os sentimentos que movem as ações humanas.

Ajudar os necessitados, por exemplo, é uma ação boa, nobre. Mesmo assim, na perspectiva kantiana, ajudar aos outros não é conforme ao dever, na medida em que, por trás deste ato, pode existir algum interesse (caso a ajuda seja realizado, o indivíduo chega ao paraíso). Entretanto, para que tais ações não caiam neste erro o autor fala da noção de boa vontade. Ou seja, “não a simples intenção no sentido da veleidade; mas a vontade benfeitora, a vontade que faz o bem” (LACROIX, 1979, p.87). Segundo Kant, é possível conceber no mundo algo que possa ser considerado como bom em si mesmo: a boa vontade. Com efeito,

⁶ Durante a exposição do capítulo, o supra-sensível será definido como sendo o imperativo categórico.

⁷ Ao analisar a tentativa de Kant de purificar as ações humanas a fim de que os homens possam atingir o supra-sensível, Taylor afirma que a referida tentativa de Kant: “era fugir completamente a essa fundamentação na natureza, e derivar o conteúdo da obrigação exclusivamente da vontade. Ele se propôs a fazê-lo aplicando um critério puramente formal às ações possíveis, que se apóia na vontade como racional. A racionalidade envolve pensar em termos universais e pensar de modo consistente. Por conseguinte, a máxima subjacente a toda ação proposta tem de ser tal que possa ser universalizada sem contradição. Se não for possível fazer isso, então, como vontades racionais, não poderemos conscienciosamente empreender tal ação.” TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo, Loyola, 2005, p.99.

ela é aceitável não pelo seu sucesso ou pelo êxito, mas pelo seu próprio querer, pela máxima que inspira a sua ação.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 1991, p. 23).

Diante deste conceito inicial de boa vontade, Kant remete a uma prova indireta de sua importância. Isso quer dizer que nos seres racionais qualquer órgão proveniente da natureza está adaptado a sua função. Com efeito, se a intenção da natureza fosse orientar a ação humana para a prosperidade, felicidade do indivíduo, ela teria feito melhor se confiasse esta tarefa ao instinto a que confiar na razão. O próprio Kant justifica sua afirmação na seguinte passagem:

Pois todas as ações que esse ser, o indivíduo tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e, se ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuído à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição de sua natureza, para admirar, alegrar-se com ela mostrar-se por ela agradecida à causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza (KANT, 1991, p. 24).

A partir desta passagem, mostra-se a importância do surgimento da moralidade. Kant reconhece que o homem é um ser supra-empírico na medida em que sua existência ultrapassa os limites da vida natural. Para o filósofo de Königsberg, o indivíduo, enquanto ser racional, não deve submeter sua vida à natureza, já que ele é um ser propenso ao transcendental, metafísico. Nesse sentido, “ser livre significa, no primeiro momento, liberar-se dos mecanismos da natureza interior e exterior, portanto, da causalidade natural, do jogo da temporalidade” (OLIVEIRA, 1993, p.136).

Mesmo assim, o homem é um ser de carências, necessidades, que faz da sua vida uma meta constante de realizações pessoais. Com efeito, a razão em Kant não pode ser pensada em seu sentido utilitário, ou seja, em vista a atingir determinada meta. Não esqueçamos que ela, a razão, produz a vontade boa que é o resultado do seu próprio querer, isto é, da máxima que inspira a sua ação. Dessa forma, a noção kantiana de vontade boa deve ser pensada na sua pureza, ou seja, livre das inclinações, dos desejos humanos (sensibilidade) e pensada de maneira autônoma.⁸ Esta autonomia da vontade significa, para Kant, absoluta independência do mundo, da história.

Para atingirmos a essa autonomia, entretanto, os sujeitos devem ter consciência de que são livres. De fato, a consciência de sermos livres supõe alternativas, escolhas – se devo fazer ou não determinada ação, por exemplo, é porque posso agir ou não de determinado modo. Por esse motivo, “a consciência do dever nos revela a liberdade” (FARIA 2007, p. 130). Em outras palavras, ser livre significa não estar para além do tempo, da história, do mundo. Nesse sentido, sermos conscientes da existência do dever é entender que tal atributo é tanto universal quanto inerente ao ser humano. Universal no sentido de pertencer a todos os seres racionais. Já o segundo aspecto constitui a essência do homem na sua mais profunda interioridade.

Por isso, Kant procura fundar sua ética não sobre a busca da felicidade⁹ mas sobre o dever. Com efeito, ele substitui a ética teleológica da tradição, que pensa o comportamento relativamente aos fins visados, por uma ética deontológica – uma ética do dever. Fazendo-se essa distinção, Kant consegue ainda distinguir uma ação baseada na *legalidade* de uma ação baseada na *moralidade*. A primeira exige que se atue de acordo com a lei, pouco importando as intenções que me levaram a fazer determinada ação. Já a segunda exige bem mais que a legalidade: “que eu me conforme com o espírito e a letra da lei, que eu me conforme a isso por respeito a ela” (VANCOURT, 1994, p. 33).

⁸ Na *Crítica da Razão Prática*, Kant vai mais além e afirma que a razão não apenas determina a vontade boa; a própria lei, entendida aqui enquanto razão prática é determinada também pela razão. Tal determinação não é mediada, segundo o autor “de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei (razão prática) sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura; a que lhe dá um caráter legislativo”. § 3, Escólio I, p. 35-36.

⁹ Enquanto que para os gregos, a felicidade se relaciona ao bem-estar da comunidade, à *polis*, em Kant ser feliz significa cumprir as obrigações por respeito ao dever em si mesmo.

Faz sentido, então, aquilo que dissemos a respeito da diferença entre Kant e as éticas anteriores. Afirmamos que as éticas anteriores, se comparadas com a ética kantiana, são insuficientes, na medida em que trabalham ora com bases dogmáticas, ora por estarem relativizadas numa base empírica. Acrescente a estes fatores, o fato que os antigos tinham dificuldades ainda de determinar, de forma clara, objetiva e universal, qual o fim a ser perseguido pelos homens em seus atos. Tal dificuldade ocorrera uma vez que o sujeito antigo, para Kant, ficava submetido à heteronomia. Heteronomia essa subordinada à autoridade, à tradição, ao interesse, à utilidade entre outros fatores.¹⁰ Consequentemente, encontrada esta heteronomia não se poderia justificar o critério de validade para as ações do homem naquele tempo.

Já com a modernidade, e Kant tem grande participação disso, o princípio de liberdade – em sua esfera subjetiva – constitui-se como marca essencial deste período. Enquanto que, na antiguidade, os gregos ostentavam a sua individualidade política pelo fato de pertencer à *pólis*, agora, a ação individual está vinculada ao seu próprio arbítrio particular que busca por si só o seu direito, a sua felicidade. Por isso, na modernidade o indivíduo passa a ser considerado e respeitado por si só; pelas suas realizações individuais. Nesse sentido, o fim visado pela ética clássica – o bem, a felicidade – não consegue dar o caráter de universalidade e necessidade que é defendida por Kant em sua ética. Segundo Kant, no plano da razão prática, não existe uma passagem entre ser e dever-ser, entre fatos e lei, já que estes não possuem o caráter ao mesmo tempo universal e imperativo que caracteriza aqueles.

Cada um não extrai instrução nas suas leis a partir da observação de si mesmo e de sua natureza animal ou da percepção dois modos do mundo, o que acontece e como se comportam os homens. Em lugar disso, a razão ordena como cabe aos homens agir, mesmo que nenhum exemplo disso possa ser encontrado, e não levam em consideração as vantagens que pudéssemos com isso granjear, o que somente a experiência poderia nos ensinar (KANT, 2003, p. 58).

¹⁰ Vittorio Hösle defende que o empreendimento kantiano em fundamentar uma ética universalista está no fato de que ao fundamentar os valores e normas morais, Kant não se baseia em fatos sociais ou na tradição. Ele extrai sua filosofia na própria razão. Para maiores detalhes, cf. HÖSLE, V. *Grandezas e limites da Filosofia Prática de Kant*. Veritas, Porto Alegre, v. 48, n.1, 2003, p.102.

Ao lermos a citação da página anterior entende-se o seguinte: a razão além de ser pura em si mesma ela é distinta dos afetos e das paixões e pode ainda exercer sem se deixar contaminar por esses sentimentos. Para reforçar tal tese, Kant distingue dois tipos de sujeito: o fenomênico e o transcendental. No primeiro, misturam-se razão e paixão, e onde encontramos, também, a subjetividade. Já o segundo, por outro lado, é o lugar que se encontra a pura razão, pura objetividade, e, portanto, constitui-se como a sede da universalidade.¹¹

Diante dessa divisão, o segundo tipo de sujeito, o transcendental, será aquele capaz de unir as paixões, inclinações, humanas a uma só razão. Nesse sentido, a razão, diante desse contexto, será “a única instância capaz de unir os homens, uma vez que, presente em todos, opera em todos segundo os mesmos princípios” (FARIA, 2007, p.129). Além deste papel de pacificador, a razão prática tem papel fundamental para o entendimento. O entendimento (*Verstand*) é a faculdade, ou função do espírito humano, de unir sequencialmente as sensações – aquilo que aparece para os nossos sentidos – e realizá-lo dentro de sistemas concatenados empregados pelas categorias.¹²

Ora, nada retemos da natureza sensível se não fosse à intuição ou à imaginação. A partir dessa afirmação, faz-se a seguinte pergunta: que relação o entendimento possui perante a razão prática? Em Kant o entendimento julga e raciocina a decisão tomada. Antes, na *Crítica da Razão Pura*, o entendimento apenas tem a função legisladora na medida em que ele organiza as sensações, de forma concatenada, para as categorias. Já na *Crítica da Razão Prática*, o entendimento exerce o papel de juiz já que a razão, quando legisla por conta própria, precisa de uma instância que julgue os seus atos. Tal instância, segundo Kant, é o entendimento. Sobre o assunto, Delleuze distingue de forma precisa o entendimento pensado no sentido especulativo daquele pensado em seu sentido prático da razão.

Segundo o interesse especulativo da razão, o entendimento legisla, a razão raciocina e simboliza (determina o objeto da sua ideia por analogia com os objetos da experiência). Segundo o interesse prático da razão, é a própria razão que legisla; o entendimento julga ou inclusivamente raciocina e simboliza (DELEUZE, 2000, p.41).

¹¹ Em outros textos, Kant refere-se ao homem “*noumênico*”, que tem acesso ao mundo inteligível e ao reino dos fins, como ser racional e livre, do homem fenomênico, mergulhado no sensível e sujeito às inclinações de sua natureza. Cf. Ribeiro T, R. *Algumas Considerações sobre a Filosofia da História de Kant*, cf. Kant, I . , *Idéia*

¹² O termo categorias se refere as que são empregadas na *Crítica da Razão Pura*.

Não pensemos, todavia, que a razão em Kant esteja refém, subordinada, do entendimento. Kant quer fundamentar sua teoria ética unicamente no poder da razão; e não na autoridade, na tradição, ou nas leis naturais. “Todos os princípios práticos que supõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar como fundamento da determinação de vontade são todos eles, empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KANT, 1986, § 2, Teorema I, p. 31).

Mas, para eliminarmos a possibilidade de a razão prática cair na subordinação a leis naturais, ela deve se guiar por si mesma. O homem em Kant anda também com as próprias pernas, isto é, tem consciência de que ao obedecer às leis, as regras e a si mesmo, elimina as chances da heteronomia se sobrepor à sua autonomia. Nesse aspecto, mesmo com a ameaça do desejo, da inclinação que o cerca, o indivíduo pode almejar à maioria da razão.

O homem kantiano obedece apenas a si mesmo; é conduzido apenas por sua própria razão e pela consciência do dever, apesar do desejo que ameaça subordiná-lo à heteronomia, mantendo-o em situação de menoridade, e do qual, portanto, deve manter-se afastado (FARIA, 2007, p.130).

Imaginar que o homem possa ir contra aos seus princípios morais, ou seja, ir contra a sua própria vontade boa é acreditar que ele renege a razão enquanto faculdade legisladora e, em última instância, renegue também a sua característica de homem. Nas condições em que estamos colocando, o indivíduo arquitetado por Kant não possui opções: ou ele esteja subordinado às leis da natureza ou ele cumpre as suas obrigações, máximas por si mesmos. Para chegar-se a esse nível, entretanto, o indivíduo deve ter em mente o que representa a *lei moral* e exercê-la.

1.2 – A LEI MORAL

Lei moral, segundo Kant, é a formulação (enunciado) do princípio de ação universal e obrigatória, que serve de diretriz ao ato de todo o ser racional tendo como meta a busca pela autonomia. No § 6 da *Crítica da Razão Prática*, Kant assinala o seguinte: embora liberdade e lei moral se referem reciprocamente, não podemos começar “conhecendo” a liberdade, pois não possuímos nenhuma intuição dela. Só podemos começar, por conseguinte, com a lei moral “da qual nos tornamos imediatamente conscientes” (KANT, 1986, p.41). Nesse sentido,

a lei deve valer de forma universal, na medida em que ela constitui o princípio norteador das ações humanas mesmo que não haja explicação para a sua existência. Do ponto de vista kantiano, enquanto que para a filosofia a lei moral se apresenta enquanto imperativo, ou seja, ordem provinda de uma máxima com pretensão de universalidade, no âmbito da existência, sensibilidade, a lei moral se apresenta como um mandamento. Porque a regra moral é para Kant um absoluto, ela comanda não possuindo exceções. Nesse sentido, a “representação de um princípio objetivo, por exemplo, que é oriundo da vontade boa é um mandamento; já a fórmula, postulado, deste mandamento é um imperativo” (LACROIX, 1979, p.86). A lei moral, portanto, é encarada por Kant de forma universal.

Já na *Crítica da Razão Prática*, a noção de lei é exposta de modo denso, complexo. No § 1, Kant estabelece a distinção entre as dimensões subjetiva e objetiva do regramento. O aspecto subjetivo caracteriza as máximas que são marcadas pelo conteúdo da vontade do sujeito; o objetivo aponta para a necessidade de acordo entre as vontades subjetivas através da lei prática. Se for assumido como suficiente ou adequado que a razão pura possa tornar-se prática através da determinação da vontade, então há uma lei prática. Caso contrário, permanece-se nos domínios da máxima. No entanto, a determinação da vontade não pode ser conteudista, pois assim a vontade tornar-se-ia vítima da arbitrariedade ¹³.

A determinação, segundo o conteúdo, remete às circunstâncias do momento que ora apresenta uma dada necessidade ora uma outra. O sujeito se torna aí, na visão kantiana, um joguete do casuísmo. Sua liberdade deixa de ser uma determinação de dentro para fora, passando a ser condicionada pelo que vem de fora. O que está fora do homem não é de seu pleno domínio e não possui mais razão do que o sujeito lhe atribui. Se a razão se deixa guiar pelo que lhe propõe a exterioridade, o que a aguarda é sua degradação, destruição ¹⁴. Seguindo o raciocínio, Kant afirma em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que,

¹³ O problema de evitar que a vontade humana possua um conteúdo arbitrário, passional, inclinativo, é que a lei moral será deduzida das ações empíricas oriundas da sensibilidade. Caso desejarmos extrair da lei todo o seu conteúdo empírico restará apenas a forma da lei. Nesse sentido, o conteúdo da lei moral é, por assim dizer, a forma, a universalidade. Portanto, a ação em Kant será moral quando toda intenção possa ser universalizada sem contradição. Para maiores detalhes, vide SEVÉ B. Kant (1724-1804) A Felicidade E A Religião Nos Limites da Moral, in: *História Argumentada da Filosofia Moral e a Política: A Felicidade e o Útil*. Caillé A.; Lazzeri C; Senellart, M. orgs. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo – RS, UNISINOS (coleção idéias), 2003, p. 470.

¹⁴ O problema de Kant está concentrado na vontade perfeita. Nela, a lei incondicional se dá de forma sintética, absoluta. Assim, falando especificamente da vontade humana, ela é racional e sensível, ou seja, mesmo a concebendo como condicional e inviolável. Sobre o assunto, Allison enfatiza: “podemos lutar contra nossa propensão ao mal, mas não podemos extirpá-lo”. ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995, p.171. “We can struggle against our propensity to evil but we cannot extirpate it”.

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela (KANT, 1991, p.86).

Kant acrescenta, na mesma passagem, que a vontade passa a agir moralmente motivada por interesses e não mais pelo dever. É somente no dever que a vontade preserva sua liberdade, pois os resultados de seu esforço moral não são condicionantes. Ganhando ou perdendo, o sujeito empenha-se no agir moral. O sujeito moral kantiano não é um pragmático, isto é, determinado pelo interesse e nem pelo desenlace de seu agir. O dever ser não se deixa prender por nenhum devir senão pelo que é sua própria constituição, ou seja, agir motivado pelo dever ser. Não é “o que” merecedor de importância, mas sim o “como”. A forma é o determinante independentemente de seu conteúdo. Daí, poder Kant falar de um imperativo que seja universal, caracterizado pelo dever ser, e não hipotético regido pelo poder ser.

Não por acaso que os termos universal e *a priori* são sinônimos tanto na *Crítica da Razão Prática* quanto na *Metafísica dos Costumes*. Ou seja, para que a lei possa atingir a todos, sem distinção, ela deve ser arquitetada de forma tal que nenhum exemplo extraído da realidade possa refutá-la, destruí-la. Isto significa que a lei, pensada no âmbito da moralidade, não pode ser derivada no âmbito da experiência, isto é, não pode ser extraída de uma base empírica, já que ela é contingente e mutável¹⁵. Para que isso não ocorra, todavia, a lei moral deve ser derivada necessariamente da razão. Em outras palavras, deve basear-se num valor universal que é o fundamento da obrigação e é, portanto, necessário. “Os princípios da obrigação não devem ser aqui buscados na natureza do homem nem das circunstâncias em que ele é colocado no mundo, mas *a priori*, exclusivamente, nos conceitos da razão pura” (KANT, 2003, § 3, p.75).

Por esse motivo, a lei moral encontra, então, sua origem na razão pura prática. Em outras palavras, ela se encontra na razão não enquanto conhecimento da essência dos objetos, mas na razão enquanto ela prescreve o que deve ser. Uma razão utilitarista (baseada no cálculo dos prazeres, da felicidade) não é, com efeito, a totalidade da razão; Kant mantém

¹⁵ Não é por acaso que na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma várias vezes que a noção de lei moral é algo necessariamente certo, isto é, algo que a razão não pode pensar de outra maneira. Para o filósofo de Königsberg tal noção nos é dado “como um fato (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exatamente observada”. C.f Kant, 1986, p.59.

firme a posição de que a razão não tem apenas o poder de calcular os meios (razão tecnológica ou instrumental, por exemplo), mas que ela tem também o poder, muito mais importante a seus olhos, de propor fins, de decretar valores absolutos, universais. Temos como exemplo de valor absoluto, a paz visto que ela é um fim *a priori* colocado pela razão pura prática.

Com efeito, a lei moral se fundamenta, legítima, a partir de um conceito essencial na filosofia kantiana: a autonomia, no sentido de que o indivíduo tem o poder de se dar a si mesmo, ou seja, autolegislar-se. Caso isso não ocorra, surge a imoralidade nas ações humanas. Ela consiste na propagação de privilégios, leis privadas que não valem para todas as pessoas. É dessa forma, por exemplo, que o mentiroso se concede o privilégio de não dizer a verdade quando isso lhe é proveitoso, mantendo para os outros o dever de que eles digam a verdade. Sua máxima não pode ser universalizada, e sua vontade se contradiz, porque ele não pode querer para os outros o que ele quer para si mesmo. Ora, ninguém pode querer profundamente se beneficiar de uma exceção à lei comum.

A respeito da concepção de lei moral explicitada por Kant, Bernard Sève afirma que ela possui uma consequência espetacular para a filosofia moral e que o próprio filósofo de Königsberg a denomina de paradoxo.

Essa concepção de lei moral tem uma consequência espetacular, que o próprio Kant chama de paradoxo, a saber, que o conceito de Bem moral não é anterior à lei moral, mas posterior a ela; não é o objeto da boa vontade que determina a lei, como acreditou todo o pensamento clássico, mas a lei (a propriedade que as máximas morais têm de serem universalizáveis) que determina *a priori* o objeto da boa vontade. Não é porque a veracidade é um bem que nós não devemos mentir, mas é porque nós não devemos mentir que a veracidade é um bem; não é porque ela permite a felicidade e a prosperidade que a paz é um bem, é porque a condenação da guerra é um princípio absoluto e *a priori* da razão prática. (SÈVE, 2003, p. 470).

A partir dessas considerações, percebe-se o motivo que muitos comentadores defendem a tese que a ética kantiana é uma ética intelectualista. Para eles, Kant constrói a razão como o único fundamento capaz de validar as normas, deixando de lado os sentimentos, as inclinações.¹⁶ Höslé, um dos que defendem tal concepção, afirma que o filósofo de Königsberg encara os sentimentos “como meramente subjetivos e incapazes de fundamentar

¹⁶ “Isto não causa admiração visto que a lei moral, tanto no seu princípio como na sua aplicação típica, é independente de todo o esquema e de toda a condição da sensibilidade; visto que os seres e a causalidade livres são objetos de intuição alguma; visto que a natureza supra-sensível e a natureza sensível estão separadas por um abismo” (DELEUZE, 2000, p.45)

uma ética que pretenda ser válida para todos os seres dotados de razão” (HÖSLE, 2003, p.102).

O próprio Kant reconhece que tanto a sua moralidade quanto os conceitos por ele colocados em sua filosofia prática tem sua sede, origem, na razão. Se antes, a ideia de liberdade permanecia fora do alcance do saber teórico, vê-se agora, confirmada no plano da razão prática como um dos postulados da moralidade.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais, inclusive a liberdade, têm sua origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conceito empírico e, por conseguinte, meramente contingente; que exatamente nesta pureza de sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata da especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático, mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática (KANT, 1991, p.46).

Da citação acima, percebe-se que atingir a lei moral é uma obrigação imperativa da razão. Ainda assim, a vontade humana é regida pelas leis da natureza. Por exemplo, não se alimentando, morre; seu coração bate independentemente da sua vontade ou decisão. Numa palavra, as leis da natureza “atuam sem depender da adesão dos entes que as determinam” (FARIA, 2007, p.131). Mas o homem, como ser racional, também participa do inteligível, e age sob o império das leis que devem ser representadas por ele. Isso acontece porque “o ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios” (KANT, 1991, p. 47).

Com efeito, agir por princípios ou agir segundo uma representação do que pode ou não – deve ou não ser feito – significa agir voluntariamente, ou seja, agir sob o império da razão prática. Da mesma forma que os termos universal e *a priori*, Razão prática e vontade se apresentam como sinônimos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Mas, o que representa tais termos na obra? Basicamente, caracterizam-se pela independência em relação às inclinações, desejos, impulsos. Ao se agir voluntariamente,¹⁷ os homens se guiam

¹⁷ A expressão agir voluntariamente pode também ser entendido como liberdade, já que o objetivo da filosofia kantiana é, em última instância, legitimar a liberdade humana.

exclusivamente pelos ditames da razão, na medida em que são autônomos de sua própria vontade. Caso isso não ocorra, isto é, quando impera a presença das inclinações, das paixões, a autonomia da vontade desaparece, caindo-se, portanto, no âmbito da heteronomia.

Logo, as leis morais representam na ética kantiana comandos, postulados, que exigem dos indivíduos obediência incondicional. “É a experiência do incondicionado no condicionado: a vontade finita, empírica, sensível é interpelada pelo incondicionado a tomar posição diante dele” (OLIVEIRA, 1993, p.142-143). Portanto, a experiência da moralidade kantiana é a experiência de uma obrigatoriedade incondicionada. Mesmo assim, há algo que precisa ser construído na filosofia kantiana, a fim de que sua ética torne-se universal e necessária para todos os seres racionais: o imperativo categórico. Este conceito é a chave de leitura para compreendermos a magnitude da ética kantiana.

Tal afirmação faz sentido quando analisamos o conteúdo do imperativo categórico. Ou seja, este imperativo determina que ações devem ser permitidas, quais são obrigatórias e quais são proibidas. Nada disso pode ser derivado da experiência: o fato, por exemplo, não determina a lei – se assim fosse, a lei não escaparia à contingência e relatividade – ao contrário, ela determina o comportamento de forma totalmente *a priori*. Por esse motivo, o conteúdo desse imperativo é categórico na medida em que “as ações a ele conformes são objetivamente necessárias, independentemente da sua finalidade material ou substantiva particular”.¹⁸

Por esta razão, no próximo tópico da exposição iremos tratar do imperativo categórico. É por ele que a filosofia prática kantiana atinge o seu auge, visto que ele é o princípio supremo da moralidade buscado por Kant. Atingindo a esse postulado, portanto, o indivíduo atinge o cumprimento do dever pelo dever. Em suma, ele atinge a liberdade de forma plena, efetiva.

¹⁸ Andrade, R, C de. *Kant: A Liberdade, O Indivíduo, A República*. In: *Os clássicos da Política*. Francisco C. Welfort, org. 11 ed. São Paulo, Ática, 2006, p. 52.

1.3 - O IMPERATIVO CATEGÓRICO

A noção de imperativo categórico é a chave de leitura para entendermos o pensamento kantiano. Tal conceito deve ser caracterizado como um princípio que exige a capacidade de universalização das maneiras de agir, das máximas e dos interesses por ele perseguido¹⁹. Mas, para isso, ele precisa ser objetivo, isto é, válido para todo ser racional, tanto para mim como para os outros. Em Kant qualquer norma, lei, só pode reivindicar *status* de universalidade quando romper as barreiras da pura particularidade na qual está presa, subordinada.

Ora, só faz sentido uma norma ser universal quando esta possuir a capacidade de universalização. Por esse motivo, faz-se necessário a implementação do imperativo categórico. Sem ele, a ética, de maneira geral, tornar-se-ia “uma doutrina de técnicas estratégicas que nos ensina a alcançar tanta a felicidade, o poder, entre outros” (HÖSLE, 2003, p.105). Além desse aspecto, a necessidade objetiva do comando categórico faz referência a que o dever moral vale para todos os homens enquanto seres racionais; já a inclinação, a paixão, o desejo, entre outros sentimentos, não determinam o valor moral da ação. O que vale, em última instância, é cumprir as ações por respeito ao dever.

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto da realidade do objeto da ação, mas somente no princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo da faculdade de desejar foi praticada (KANT, 1991, p.29).

Quais os elementos que estão por trás deste conceito? Kant, primeiramente, distingue leis e máximas. Máxima é o princípio subjetivo do querer. Em outras palavras, máxima é a regra de conduta dotada de validade que contempla sua própria vontade, sem conexão com as vontades alheias. “Normas de comportamento que o sujeito adota em virtude de sua liberdade, mas que valem apenas para ele” (FARIA, 2007, p.132). Já as leis são normas objetivas, que tem validade universal.

¹⁹ Além da capacidade de universalização, o imperativo categórico possui uma tarefa avaliativa, ou seja, de permissibilidade das máximas do agir. Para Beck, “o imperativo serve como um critério para máximas que podem atuar como ações moralmente possíveis”. Cf. BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critical of Practical reason*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1984, p. 121. “The imperative serves as a criterion for maxims that may function in morally permissible actions”.

Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo (KANT, 1991, p. 58).

O fundamento da lei moral que nos é revelado pela razão é o imperativo categórico²⁰. Tal imperativo diz o seguinte: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1991, p.59). Para o filósofo de Königsberg, não se trata de inventar uma nova moral, mas tão somente de analisar o princípio supremo da moralidade, tal como este se apresenta em toda consciência humana. Não é por acaso que um dos principais motivos da construção do conceito de moralidade em Kant é de purificar a ação humana, no que tange ao seu caráter das paixões, inclinações, vontades, a fim de postular a existência do imperativo categórico.

Sua pretensão é de atrelar os aspectos universal e necessário de sua filosofia prática com o postulado do imperativo categórico. Necessário no sentido da exigência de postular tal imperativo destituído de características da sensibilidade (paixão, vontade, inclinação, por exemplo). Já o universal refere-se à abrangência que o imperativo categórico quer alcançar, ou seja, atingir toda a humanidade. Mas para atingir a todos, sem distinção, o postulado do imperativo categórico deve ocupar-se não com os fins da ação, mas apenas com a intenção. Em Kant, a ação deve ser desinteressada, visto que o mais importante para o indivíduo é o cumprimento de suas obrigações por respeito ao dever.

Nesse sentido, ações que possuem um conteúdo direcionado a satisfazer os interesses pessoais, ajudar os mais necessitados a fim de que no fim da vida o sujeito atinja o “paraíso”, por exemplo, são desconsideradas pela filosofia kantiana. Tais ações possuem conteúdos contrários ao postulado do imperativo categórico, visto que este “suprime as particularidades da natureza humana” (LACROIX, 1979, p. 85). Particularidades essas que fazem um indivíduo ser diferente do outro, já que ambos possuem vontades, desejos, diferentes. Desse modo, subsumindo as particularidades da natureza humana, o indivíduo

²⁰ Kant formula não apenas um imperativo categórico. Há outras formulações que o próprio filósofo expõe na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nas próximas páginas desta exposição, trataremos destes outros postulados.

cogita a possibilidade de purificar suas ações a fim de atingir o princípio supremo da moralidade: o próprio imperativo categórico.

A partir dessas considerações, uma pergunta é inevitável: não há possibilidade de o imperativo categórico ser traído pelas exceções? Tal pergunta é óbvia na medida em que Kant quer construir sua moralidade sob bases sólidas, isto é, que seu sistema abranja a todos, sem distinção. Na ética kantiana, entretanto, não há espaço para a exceção, na medida em que algumas de nossas ações, por exemplo, são de tal ordem que não podem ser transformadas em lei universal. Tais ações, segundo Kant, baseiam-se em princípios subjetivos, internos, e nessa perspectiva seriam contrários ao que preconiza o imperativo categórico: conceber o ser humano como fim em si mesmo, e não como meio.

Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode pensar sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode querer que devam ser tal. Em outras, não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é, contudo, impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma (KANT, 1991, p. 62).

Para que o imperativo categórico não corra o risco de perder a sua validade perante possíveis exceções – se para proteger minha vida frente o inimigo devo querer que a minha máxima de mentir valha para todos os seres racionais – Kant faz diversas formulações desse imperativo. A primeira delas trata do seguinte: “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**.” (KANT, 1991, p. 59). Já a segunda fala o seguinte aspecto: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outra, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como um meio” (KANT, 1991, p. 69).

A partir dessas duas formulações, percebemos uma diferença radical: o primeiro relaciona ética e filosofia da natureza. Já a segunda formulação encontramos uma filosofia política propriamente dita. Querer que a vontade transforme-se em lei universal da natureza é ainda estar preso ao princípio de causalidade encontrada na natureza. Ou seja, se queres a precisa fazer b²¹. Para tanto, atingir a liberdade na perspectiva das leis na natureza não legitima ainda a força do imperativo categórico perante os indivíduos, visto que a natureza é contingente, passageira.

²¹ “Se queres a precisa fazer b” Kant chama tal sentença de *imperativo hipotético*. Ainda neste primeiro capítulo abordaremos o tema.

Já a segunda formulação, que trata de considerar os indivíduos não como meios, mas como fim em si mesmos, condiz com o objetivo de Kant em construir uma moralidade onde se pressupõe “um acordo da natureza sensível (segundo as suas leis naturais) com a natureza supra-sensível (segundo a sua lei)” (DELEUZE, 2000, p. 47). A partir deste acordo, as relações entre os homens não se basearão mais em relações de dominação, exploração; serão relações, agora, de trocas de experiência. Nesse sentido, a natureza humana não pode ser compreendida como objeto central na moralidade kantiana, já que ela é passível de receber os ataques das paixões, desejos, inclinações etc. Kant afirma variadas vezes que a moralidade diz respeito ao ser racional e não apenas ao homem na sua particularidade.

Mesmo assim, a formulação, “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outra, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como um meio”, tem o seu valor: dar os homens o direito à dignidade²². Utilizar os indivíduos como meros instrumentos de dominação, exploração, é denegrir a humanidade, uma vez que aquilo que nos assemelha é, segundo Kant, o fato de sermos humanidade. Nesse aspecto, o “homem é um fim em si, porque é ele próprio quem promulga a legislação universal” (VANCOURT, 1994, p. 36) e a sua vontade, enquanto ser racional, deve ser concebida como uma vontade legisladora universal.

Diante dessas considerações uma pergunta é imperativa neste momento: que tipo de conteúdo está presente no imperativo categórico? Na *Crítica da Razão Prática*, Kant não nos oferece uma dedução transcendental desse imperativo. O que, contudo, ele procura demonstrar é a equivalência entre liberdade e lei moral. Se a vontade determina a si mesma e, neste sentido, é livre, então sua autodeterminação não pode estar fundamentada no objeto de uma máxima. Caso contrário, “a forma geral das máximas é o único fundamento de determinação da vontade, então não é nada empírico que determina a vontade; a vontade é, portanto, livre” (HÖSLE, 2003, p. 106).

²² No decorrer da exposição falaremos deste conceito. No momento, podemos dizer que ele é uma das chaves de leitura para se compreender a filosofia política kantiana. A dignidade do homem se caracteriza, segundo Kant, em obedecer senão às leis que ele próprio estabeleceu consigo. Para maiores detalhes, c.f. Andrade, R, C de. *Kant: A Liberdade, O Indivíduo, A República*. In: *Os clássicos da Política*. Francisco C. Welfort, org. 11 ed. São Paulo, Ática, 2006 p. 51. e cf. Ladd, J. Tradutor introduction. In; Kant, I *The metaphysical elements of justice*. New York, Bobbs Merrill, 1965, p. 9.

A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma a outra. Aqui não pergunto se, de fato, elas são também diversas e se uma lei incondicionada não é antes apenas a autoconsciência de uma razão pura prática, confundindo-se esta, porém, com o conceito positivo de liberdade, mas onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se na liberdade ou na lei prática. Na liberdade não se pode começar, pois não podemos nem dela tornar diretamente conscientes, por que o seu conceito primeiro é negativo; nem inferi-la pela experiência, visto que a experiência unicamente nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza., que constitui precisamente o contrário da liberdade. Portanto é da lei moral é que nos tornamos imediatamente conscientes, a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é independente de tais condições (KANT, 1986, Escólio, p. 41).

A partir desta citação, longa por sinal, percebe-se o formalismo da ética kantiana. De fato, para fundamentarmos princípios éticos, universais e necessários, Kant recorre a argumentos metafísicos do dever-ser. Por esse motivo, Kant pertence à tradição deontológica da filosofia, ou seja, a uma tradição que faz uma metafísica do dever-ser. Mesmo assim, embora a ética de Kant seja, com relação ao seu conteúdo, a ética mais universalista da tradição, ela ainda encontra uma barreira: *os imperativos hipotéticos*.²³

Os imperativos hipotéticos se caracterizam por serem condicionantes, na qualidade de meio, a atingir determinado fim, objetivo. Eles representam, portanto, “necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou o que é possível que se queira)” (KANT, 1991, p. 50). Nesse sentido, o imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. A expressão se quiseres a precisas fazer b, citada no início da página anterior, é um exemplo interessante da aplicação desse imperativo. Ou seja, a fim de conseguir determinado objetivo, por exemplo, minha ação deve estar centrada em criar mecanismos que possam garantir a efetivação de meu objetivo. Todavia, ações como essas não são condizentes com o postulado proposto do imperativo categórico, já que tais ações são motivadas por conteúdos da sensibilidade: afetos, desejos, sentimentos etc. Além disso, as ações movidas pelas inclinações não possuem um resultado confiável, visto que o indivíduo não sabe de antemão as conseqüências levadas por tal ação.

²³ Kant ainda subdivide o imperativo hipotético em *regras de habilidade* e em *conselhos de prudência*. O que há de comum nos dois é fazer uma ação em vista para conseguir outra coisa. Segundo Kant, a existência de ambos não prejudica ao sujeito. C.f *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.52-53.

“Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada” (KANT, 1991, p. 58). A partir desta passagem, percebe-se que a condição que Kant se refere é a realidade que está ao redor do indivíduo. A ética kantiana é acusada pelos filósofos, e Hegel não foge do debate, de ser uma ética formalista, que não trabalha com as mediações da realidade. O problema em questão é o seguinte: a valorização exarcebada do indivíduo enquanto ser capaz de atingir a autonomia. Dito de outro modo, “o caráter formalista da ética kantiana segue-se do desejo de ter uma ética autônoma” (HÖSLE, 2003, p. 106). A partir dessas considerações, vê-se a seguinte questão: a fim de ser autônomo, o sujeito precisa excluir a sensibilidade.

Quando dissemos que o imperativo hipotético é uma barreira para a pretensão do imperativo categórico é porque Kant admite que, como os indivíduos são seres finitos, estes não são pura racionalidade. Somos seres também movidos pelos afetos, desejos, sentimentos e emoções. Conseqüentemente, nossas escolhas são afetadas, não se conformando por si mesma perante o imperativo categórico.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever (KANT, 1991, p. 40).

Por esse motivo, qualquer máxima oriunda na razão não pode ser contrária à lei. Mesmo assim, como foi dito antes, o homem é também vulnerável à afetividade, aos sentimentos, sendo possível, portanto, que ele adote máximas que não são conformes à razão. Partindo deste pressuposto, o sujeito toma como norma subjetiva do seu agir interesses ou objetivos que nada tem de racional. Sobre o assunto, Kant reafirma sua posição do seguinte modo: “o princípio supremo da doutrina dos costumes é, portanto, age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal. Qualquer máxima que não seja qualificada assim é contrária à lei moral” (KANT, 2003, p. 68).

Com efeito, a fórmula geral da moralidade - “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” – não decorre, portanto, da observação empírica da natureza humana; ela é um anunciado *a priori* da razão. Daí deduz-se uma outra ideia bastante interessante na teoria kantiana: a de que, “sendo universais, as normas morais que nos conduzem são elaboradas por nós mesmos enquanto seres racionais”.

²⁴ Em outras palavras, a humanidade, e cada um de nós, é um fim em si mesmo. A partir daí, temos uma concepção de dignidade humana, defende Kant.

Em Kant, dignidade é o princípio moral segundo o qual o ser humano deve ser tratado como um fim em si, e jamais meramente como um meio que visa a um fim distinto e externo a ele mesmo. Nas páginas 32-33 deste trabalho abordamos, brevemente, sobre a segunda formulação do imperativo categórico que trata de considerar o ser humano não como meio, mas como fim em si mesmo. Ora, atribuir ao outro uma finalidade e esta ter a mesma equivalência que a sua é atribuir dignidade para a humanidade ²⁵. Não é à toa que quando matamos uma pessoa, por exemplo, estamos eliminando não apenas um indivíduo, mas a humanidade também sofrerá com este crime.

A partir dessas considerações a respeito dos pressupostos encontrados na noção kantiana de imperativo categórico, uma pergunta é imperativa neste momento: é possível conceber a efetivação da ideia de liberdade no mundo? Do ponto de vista kantiano, é impossível isso acontecer na medida em que a ideia de liberdade é uma antinomia da razão, ou seja, não possui uma demonstração.

Entretanto, se pensarmos na totalidade do sistema kantiano, ou seja, na *Crítica da Razão Pura* (1781), na *Crítica da Razão Prática* (1787) e na *Crítica do Juízo* (1790), percebemos que há a possibilidade de sua efetivação. Mas, de que modo? Com a ideia de liberdade humana. Como dissemos anteriormente, a ética kantiana é formalista pelo fato de sua busca incessante pela autonomia. Ora, autonomia pressupõe liberdade. Liberdade essa tanto de ação quanto de conhecimento. Em Kant, essas condições não seriam possíveis por dois motivos: 1) a vontade humana deve estar regida pelo postulado do imperativo categórico e 2) os homens não podem conhecer o que está para além do fenômeno e, por seu turno, sua curiosidade estaria enfraquecida, limitada.

Atualizando a ética kantiana para os dias atuais, entretanto, percebemos que uma das principais contribuições de sua filosofia é o conceito de autonomia. Ora, podemos admitir a seguinte condição para que o imperativo categórico possa se efetivar na sensibilidade: admitir que a liberdade – enquanto esfera do supra-sensível receba uma realidade objetiva da lei

²⁴ Andrade, R, C de. *Kant: A Liberdade, O Indivíduo, A República*. In: *Os clássicos da Política*. Francisco C. Welfort, org. 11 ed. São Paulo, Ática, 2006 p. 52.

²⁵ Hösle acredita que a segunda formulação do imperativo categórico inaugura um horizonte de intersubjetividade que é decisivo para o sucesso do empreendimento kantiano de fazer uma ética universalista. Maiores detalhes, c. f HÖSLE, V. *Grandezas e limites da Filosofia Prática de Kant*. Veritas, Porto Alegre, v. 48, n.1, 2003, p. 108-109.

moral. Com isso feito, a ideia de liberdade receberia da lei moral, aqui chamada de imperativo categórico, uma determinação prática. A liberdade, portanto, adquire um conteúdo, pois ela agora se encontra na realidade.

Essas foram, portanto, as principais considerações sobre a moralidade kantiana. A ética kantiana além de ser deontológica, ou seja, uma ética do dever-ser, ela pretende ser uma ética universalista, na medida em que almeja atingir a todos, sem distinção. Entretanto, ela possui problemas. Como toda teoria sistêmica, ela apresenta brechas para os críticos. Tais erros da teoria kantiana serão abordados no próximo capítulo, quando discutiremos a crítica de Hegel à moralidade kantiana. Apesar das críticas, Hegel reconhece méritos vamos enfatizar as principais contribuições da moralidade kantiana para a filosofia.

Em primeiro lugar, o filósofo de Königsberg critica a metafísica tradicional, e conseqüentemente a ética, que valoriza os bens externos como princípios fundamentais a serem buscados pelos indivíduos. Bens esses como, por exemplo, a riqueza, a glória, o bem-estar coletivo etc. Para Kant, estes sentimentos são importantes, mas não condizentes com a noção de dever ser construído por ele. Tais sentimentos estão ao nível da sensibilidade e, portanto, ficam à mercê de máximas subjetivas da vontade humana. O que Kant quer construir é uma noção ética de dever que consista no respeito às máximas de minha ação. Respeito esse não a uma legislação externa, que representa a *heteronomia*, mas consigo mesmo, isto é, internamente.

Em segundo lugar, Kant quer apelar sua ética baseada em princípios universais e necessários. Nos dois aspectos, vemos a grandiosidade de sua filosofia, na medida em que a tradição ao tentar fundamentar uma ética universal extraída de exemplos da realidade, caia na imprecisão, no erro. Em Kant, por seu turno, não cai no mesmo erro, já que sua teoria ética tem como objetivo uma fundamentação *a priori* de seus conceitos, ou seja, que não se utiliza de recursos da experiência ²⁶.

Já a terceira contribuição da ética kantiana para a filosofia está no fato de considerar o homem não mais como meio, mas um fim em si mesmo. Tal afirmação leva a implicações importantes tanto para a filosofia política como para a filosofia do direito kantiano ²⁷. Tais

²⁶ “Teremos, pois de, que buscar totalmente a priori a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada pela na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos”. C.f Kant, I *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Op. cit, p. 57.

²⁷ A obra *Metafísica dos Costumes* (1798) é dividida em duas partes: a doutrina dos costumes e a doutrina do direito. Nesta, o que interessa para Kant não são os sistemas positivos do direito, mas a dedução do que deva ser as relações jurídicas a partir dos imperativos racionais. Nesse sentido, uma *Metafísica dos Costumes* lida com os

filosofias preconizadas por Kant defendem a tese que os homens devem se organizar segundo o direito a fim de que adotem a forma republicana²⁸ de governar e estabelecer, posteriormente, a paz internacional entre os povos. Tudo isso é claro construído de forma *a priori* pela razão.

E a quarta contribuição da ética kantiana para a filosofia relaciona-se com a noção de autonomia. Enquanto que os gregos ostentavam sua individualidade política pelo fato de pertencer à *polis*, e os medievais atribuíam a sua liberdade ao absoluto, em linguagem religiosa Deus, em Kant é a liberdade do sujeito que é o objeto da filosofia. Com a modernidade, e Kant contribui muito para isso, a ação individual está vinculada ao seu próprio arbítrio particular que busca por si só o seu direito, a sua felicidade. Por isso, na modernidade o indivíduo passa a ser considerado e respeitado por si só; pelas suas realizações. Mas, para que o sujeito tenha consciência disso, entretanto, ele precisa desenvolver a consciência de que é um ser autônomo, ou seja, livre.

Apesar dessas quatro contribuições da filosofia kantiana no que se refere à ética, sua teoria apresenta problemas. Quais tipos de problemas? Esta pergunta será respondida no próximo capítulo desta dissertação quando trataremos da crítica de Hegel à moralidade kantiana. No momento, analisaremos qual a importância que o texto *Princípios da Filosofia do Direito* possui para a presente discussão.

princípios, e não com o conteúdo das leis. Sobre o tema, c.f Faria, M, C, B, de. *Direito e Ética: Aristóteles, Hobbes e Kant*, p.135.

²⁸ Na *Paz Perpétua* Kant defende a tese que a melhor forma de governo seria o republicano. Para maiores detalhes, c.f Kant, I *Paz Perpétua*, Lisboa: Edições 70.

SEGUNDO CAPÍTULO

2 - A CRÍTICA DE HEGEL À MORALIDADE KANTIANA

Na *Filosofia do Direito*²⁹, mais precisamente na segunda parte, Hegel nos apresenta a sua definição de moralidade. Para ele, “a segunda esfera, a moralidade, apresenta por isso todo o aspecto real do conceito de liberdade” (HEGEL, 2010, § 106). Lado real este que traz na subjetividade o cerne central para a efetivação da ideia de liberdade, visto que “a subjetividade constitui aqui em diante a determinidade específica do conceito” (HEGEL, 2010, § 106). A moralidade mostra-se, deste modo, como a verdade do direito, como a superação da contingencialidade que havia no direito abstrato.³⁰ Para Hösle, a passagem do direito abstrato à moralidade se dá pelo seguinte: “na injustiça há uma divergência entre a vontade geral de direito, existente em si, e a vontade particular existente para si, que rompe com o direito. Essa divergência não é verdadeira” (HÖSLE, 2008, p. 559). Disso resulta a necessidade de uma vontade que, “enquanto vontade subjetiva particular, seja o universal” (HEGEL, 2010, § 106).

Neste segundo momento do desdobramento da liberdade, a pessoa está contida no sujeito, bem como o direito abstrato está contido na moralidade. Disso resulta que a moralidade implica o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos, assim como o direito abstrato implicava o reconhecimento de todos como pessoas. Assim, toda a noção de moralidade é perpassada pela ideia de autodeterminação da vontade, perguntando sobre os móveis e propósitos desta última.

Isso sem falar que agora, a vontade deixa de ser indeterminada, infinita e, passa a ser o regresso a si mesma, ou seja, a vontade deixa de existir só em-si – indivíduo isolado – e passa a existir para-si – referente ao outro – mas que no fim, retorna ao interior do sujeito. A ideia de liberdade assume, portanto, um plano superior em relação ao momento anterior, o

²⁹ A fim de não repetir em demasia o nome *Princípios da Filosofia do Direito*, no presente trabalho decidimos adotar a denominação de *Filosofia do Direito*. Com isso, evita-se a repetição desnecessária daquele nome.

³⁰ Não apenas Hegel percebe este lado de suprassunção que a moralidade carrega consigo no que tange à tentativa de superar o direito abstrato. Para Hartmann, “a moralidade é o afirmativo, o que surge daquela negação da negação do direito”. Cf. HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo Alemão*. Trad. José G. Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983, p.609.

direito abstrato, visto que “apenas na vontade enquanto subjetiva a liberdade ou a vontade sendo em si pode ser efetiva” (HEGEL, 2010, § 106).

Embora a moralidade represente um maior grau de efetividade da vontade livre, ela não é, de forma definitiva, a realização completa desta última. Moralidade é o termo médio entre o direito abstrato (pessoa) e a *Sittlichkeit* (membro de *Mitglied*). Por estar neste âmbito, a moral não comporta em si o equilíbrio entre norma objetiva e vontade subjetiva conduzindo, assim, a predominância da esfera do dever (enquanto ser não realizado)³¹.

Porém, como a liberdade é entendida pelo senso comum? O termo se caracteriza pela vinculação da ação individual com o seu próprio arbítrio. Na história humana, encontramos exemplos interessantes de como a liberdade se adequou a cada período. Enquanto que na antiguidade, por exemplo, os gregos ostentavam sua individualidade política por pertencer a *polis*, na modernidade o indivíduo passa a ser considerado e respeitado por si só, ou seja, por suas realizações individuais. Para chegarmos a esse nível, entretanto, o indivíduo precisa de se questionar constantemente a fim de buscar seus direitos, sua felicidade. Tal questionamento consiste na capacidade humana de buscar aquilo que mais satisfaz as suas necessidades; ora imediatas, ora em longo prazo.

Desse modo, o que torna o indivíduo diferente dos outros indivíduos é a tomada de consciência, bem como a sua autonomia. Mas para que a consciência e a autonomia existam, o indivíduo deve demonstrar vontade, ou seja, ação. Denis Rosenfield denomina este traço humano de verificação. Para ele, “a subjetividade da vontade não se detém diante de nada, pois sua própria inquietude é de tudo verificar” (ROSENFELD, 1995, p.107). Trata-se de examinar, precisamente, os fatos de modo claro e objetivo, a fim de saber se são verdadeiros ou não. O sujeito, a partir daí, tira suas conclusões do objeto em questão.

O próprio Hegel não foge a essa verificação. Segundo o filósofo alemão, a moralidade tem como função determinar o para si da vontade individual de modo que esta vontade possa se elevar à universalidade do conceito. No entanto, para chegarmos a esse nível o conceito de vontade em Hegel ainda carece de existência. Em outras palavras, requer do sujeito um desenvolvimento especulativo da vontade subjetiva, para que a mesma possa se efetivar, concretizar-se. Numa palavra, a vontade subjetiva é a capacidade de verificar aquilo

³¹ Hösle, V. *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2008, p.559. Mais especificamente, Hösle afirma que não existe, na moralidade, um equilíbrio entre norma objetiva e vontade subjetiva; antes, existe uma oposição entre as duas. Esta oposição, na concepção de Hösle, Hegel expressa pela própria divisão do capítulo da moralidade, isto é, uma correspondência cada vez mais forte dos momentos da subjetividade e da objetividade que apenas será visto, com completude, na Eticidade.

que é de direito ao homem. Em Hegel, essa verificação da moralidade assume a forma de direito da vontade subjetiva.

O direito da vontade subjetiva se caracteriza em reconhecer aquilo o que é seu e só existir naquilo em que é conforme ao subjetivo. A moral, para Hegel, não é algo independente da esfera jurídica, nem da esfera ética, ou, mais particularmente, da política. Ela visa, na realidade, organizar uma ordem de verdade. Verdade essa que é perpassada no projeto (responsabilidade), na intenção (bem-estar) e na ideia do bem (certeza moral), ou seja, os três momentos da moralidade.

No § 108 da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a vontade subjetiva é limitada, abstrata e formal. Ora, esses defeitos encontrados na vontade subjetiva reflete a oposição que ela tem perante a ideia de liberdade. Rosenfield tem outra nomenclatura para esta oposição: tensão. Segundo o autor, a vontade moral, na sua individualidade, deseja ser aquilo que não é enquanto universalidade do conceito. Nesse sentido, “trata-se do ponto de vista da relação (*Verhältnis*), do dever-ser (*Sollen*) e da exigência (*Forderung*)” (ROSENFELD, 1995, p.109). Percebe-se, portanto, que a crítica hegeliana sobre a tensão entre a vontade individual e o conceito (na esfera universal) atinge a filosofia kantiana no sentido de que esta, para Hegel, conduz a ação humana a um formalismo abstrato, sem conteúdo.

Em linhas gerais, o formalismo abstrato que a vontade individual carrega consigo e que Kant não percebe é, segundo Hegel, apresentada ao mundo, a realidade, sob duas formas:

- A) Que a forma do dever-ser kantiano permanece numa universalidade abstrata regindo cada ação individual sem, contudo, poder orientá-la praticamente.
- B) Essa mesma relação formal, contudo, não é algo fixo, pois ela consiste, essencialmente, numa espécie de atividade doadora de forma, isto é, uma atividade que põe suas próprias determinações na objetividade, na realidade concreta dos indivíduos.

Na primeira forma, o termo “dever-ser” em Kant se caracteriza por ser uma ideia prática, isto é, uma ideia regulada pela razão. Para Hegel, Kant desconhece a realidade sobre o qual a noção do dever age. Uma ação moral, por exemplo, pode se separar de uma ação política qualquer e ter como finalidade uma ação que não estava prevista inicialmente. Já o segundo problema, entretanto, trata de postular o dever-ser a uma finalidade interior, ou seja, a ação moral tenta se mostrar suscetível de efetivação no real verificando, assim, se aquele

fato é verdadeiro ou não. O próprio Hegel reconhece que esse segundo tipo de formalismo não se adequa ao conceito de vontade livre. Em Hegel, a vontade livre possui uma processualidade lógica na qual tenta verificar na realidade se determinado fato é verdadeiro ou não. Já em Kant, isso não acontece, pois o dever-ser não possui essa capacidade de verificação ficando o seu conceito limitado ao nível da representação sem a possibilidade, portanto, de se efetivar no real. Por esta razão, Hegel afirma que a vontade, nessa segunda esfera de formalismo, é relativa, que não atinge a sua completude, no sentido de que “nesta primeira aparição no plano da vontade individual, este formalismo ainda não se afirma como idêntico ao conceito de vontade.” (HEGEL, 2010, § 109). O que Hegel quer encontrar, portanto, é a natureza da ação moral.

Dessa forma, o formalismo da vontade subjetiva traz consequências negativas à ação humana. Primeiramente, o real conteúdo da ação é escamoteado em pseudo-ações que aparentam estar em conformidade com o dever. Outra consequência negativa do formalismo da vontade subjetiva em Kant é deixar em segundo plano, o princípio de verificação. Deixando de lado o princípio de verificação, o sujeito vai acreditar em qualquer afirmação dirigida a ele sem, contudo, verificar se tais afirmações são verdadeiras ou não. Além disso, o sujeito não vai se interessar por aquilo que mais lhe convém: exteriorizar suas vontades, desejos, a fim de atingir determinado objetivo. Portanto, trazer a tona o conteúdo, a natureza, da ação moral é “tornar manifesto que qualquer determinação da objetividade está sempre em relação com a subjetividade da vontade (...)” (ROSENFELD, 1995, p.113-114).

Mesmo assim, o formalismo kantiano não se limita apenas à ação humana. Ele é muito mais profundo, pois atinge a todos os homens, sem distinção. Nesse sentido, de que forma o formalismo da vontade subjetiva, preconizado pela filosofia kantiana, atinge o sistema hegeliano? Quais implicações de uma vontade abstrata perante a efetivação da ideia de liberdade? São perguntas como estas que o segundo capítulo deste trabalho tentará responder.

Em outras palavras, mostraremos em quais pontos a filosofia prática kantiana é criticada por Hegel; seja pelo aspecto formal, seja por problemas de efetivar o dever-ser na esfera empírica. Para fundamentar tal posicionamento, defendemos a tese de que não apenas a *Filosofia do Direito* é a obra onde encontramos a crítica de Hegel contra o filósofo de Königsberg; ao contrário, nos textos de juventude, percebemos a preocupação de Hegel em mostrar os limites da moral kantiana. Mas, em que consiste a defesa de Hegel na existência de um formalismo na filosofia prática de Kant?

2.1 - O FORMALISMO KANTIANO

Hegel entende por formalismo a tese segundo a qual o Imperativo Categórico, que é o princípio supremo da moralidade kantiana, determina de maneira universal, necessária, a vontade. Em síntese, é na vontade que o sujeito expressa sua liberdade de maneira imediata. O imperativo categórico é a forma legisladora da máxima moralmente boa. Em outras palavras, se eu – através de minha subjetividade – tenho um determinado querer, mas quero saber se essa máxima é moralmente boa devo verificar se ele pode ser uma lei universal, ou se ela contém a forma legisladora.

Ora, além da matéria da lei, nada mais nela está contido do que a forma Legisladora. Por consequência, é unicamente a forma legisladora, enquanto está contida na máxima, que pode constituir um fundamento de determinação da vontade. (KANT, 1986, p. 41)

Podemos dizer que foi Hegel quem fez a primeira grande crítica à moral kantiana. O lugar em que esse tema é abordado é o § 135 da *Filosofia do Direito* de Hegel. Nesse, como em outros momentos do seu sistema filosófico, devemos ter em mente a tese de que a filosofia não pode ser abordada de forma exterior ou através de momentos abstratos. Pois “a coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser”. (HEGEL, 2001, § 3) Dito de outro modo, não podemos pensar a moralidade fora do contexto, fora de um pensamento arquitetado, construído pela tradição filosófica.

Comparando o conceito de ação moral em Kant e Hegel, percebemos que o primeiro postula o cumprimento do dever em si mesmo, ou seja, o dever pelo dever. O segundo, pelo contrário, busca um movimento dialético entre o subjetivo (a vontade individual) e o objetivo (a realidade). Esta dialética se caracteriza em expor as contradições encontradas na vontade individual que almeja superar a si mesma para algo superior, a saber, o Bem enquanto conceito efetivo na realidade. Outra diferença a ser notada entre os dois é que Hegel identifica o dever moral com a mesma fórmula que Kant apresenta o Imperativo Categórico, que manda agir “por dever” e não “conforme o dever”.

Kant não percebeu, na visão de Hegel, que a vontade moral ainda permanece uma essencialidade universal, abstrata, pois, ao se voltar para a sua própria universalidade, vê o Bem dividir-se em dois lados: de um lado, a particularidade da vontade subjetiva; do outro, a

universalidade do dever-moral. Destes dois lados, Hegel chega a afirmar que a determinação do dever-moral é a sua ausência de determinação (em linguagem hegeliana, não há conteúdo ontológico no dever). E para piorar a situação, a particularidade da vontade subjetiva é também abstrata, sem conteúdo fixo, tornando sua existência para o conceito de Bem um mero arbítrio, capricho humano. Sem falar ainda, que ambas as determinações não estão implicadas na noção de dever.

Mas essas determinações não estão contidas na determinação da própria obrigação, porém, como são ambas condicionadas e delimitadas, ocasionam isso mesmo a passagem para a esfera superior do incondicionado, da obrigação. Na medida em que a obrigação mesmo é o essencial ou o universal da autoconsciência moral, tal como é no interior de si, apenas em vinculação consigo, apenas lhe resta assim a universalidade abstrata e tem por sua determinação a identidade sem conteúdo ou o positivo abstrato, a ausência de determinação (HEGEL, 2010, § 135).

Outro ponto a ser considerado sobre o formalismo kantiano é a postura de Hegel em não restringir o conhecimento aos fenômenos, como Kant o fez. Para o filósofo da eticidade, a “coisa em si” é conhecível e por isso é perfeitamente possível a pergunta: o que é este objeto, a coisa-em-si? O que representa o dever para mim, indivíduo? Não foi por acaso que iniciamos este segundo capítulo com a noção de *princípio de verificação* de Denis Rosenfield. Este princípio consiste em examinar os fatos, acontecimentos, de modo claro e objetivo, a fim de saber se são verdadeiros ou não. A partir desses questionamentos, o sujeito tira suas conclusões do objeto em questão. Todavia, deixando de lado o princípio de verificação, o sujeito vai acreditar em qualquer afirmação dirigida a ele sem, contudo, verificar se tais afirmações são verdadeiras ou não.

Além disso, o pensamento, para Kant, apreende as formas do objeto eliminando, assim, a possibilidade de conhecer a essência dele. Para o filósofo de Königsberg, o sujeito consegue apreender, apenas, as categorias do objeto. Desta forma, o pensamento é elevado à potência do pensar (e não do conhecer), o incondicionado, podendo, desse modo, questionar tudo. Por outro lado, a universalidade resultante deste pensamento permanece, ainda, abstrata, sem conteúdo. O mesmo raciocínio é válido para a noção do dever-ser kantiano. O problema deste conceito, para Hegel, é o seu formalismo abstrato, ou seja, cumprir uma ação por respeito ao dever ou, ainda, o dever pelo dever são noções que não possuem um conteúdo com a realidade.

Hegel compreende que o “dever pelo dever” é uma noção importante, mas ainda insuficiente para determinar o agir, pois ele exige tanto um conteúdo particular quanto um fim determinado. Essa formalidade do Imperativo Categórico, que constitui a dignidade da moralidade para Kant, é indicada por Hegel como insuficiente. Para Hegel, o dever incondicionado, imediato, devido a sua imediatez, não contém a determinação da vontade particular, mas só a determinação da identidade carente de conteúdo.

É de ressaltar que a autodeterminação da vontade é a raiz do dever. Por seu intermédio o conhecimento da vontade alcançou na filosofia kantiana, pela primeira vez, um fundamento e um ponto de partida firme com o pensamento de sua autonomia infinita. Mas na mesma medida, o permanecer no mero ponto de vista moral, sem passar ao conceito da eticidade, converte aquele mérito em um vazio formalismo e a ciência moral em uma retórica acerca do dever pelo dever mesmo. (HEGEL, 1975, p.166)

Aqui encontramos a tese hegeliana de denuncia à impossibilidade da determinação da vontade particular de forma imanente, desde o dever, pois, “se parte da determinação do dever como falta de contradição ou concordância formal consigo mesmo [...] não se pode passar à determinação de deveres particulares” (HEGEL, 1975, p. 166). Segundo Hegel, a conquista kantiana da autonomia da razão, moral autônoma, enquanto capacidade de dar a lei a si mesma perde essa virtude pela sua abstração, formalismo vazio, permitindo a determinação de forma heterônoma, arbitrária. Tão pouco, há nesse princípio, nenhum critério que permita decidir se um conteúdo particular que se apresenta ao agente é ou não um dever. Pelo contrário, todo modo de proceder injusto e imoral pode ser justificado dessa maneira (HEGEL, 1975, p. 166).

O vazio formalismo do “dever pelo dever”, a sua indeterminação, sua abstração, o torna incapaz de fornecer o critério que possibilita decidir se um conteúdo particular é ou não um dever. Possibilitando, assim, a justificação de qualquer arbitrariedade. A simples fórmula vazia aceita qualquer conteúdo. A simples ideia do dever não pode determinar o meu agir. É a partir do que é que podemos saber o que deve ser, o que devemos fazer, só aí pode haver contradição, como o próprio Hegel diz:

Que não haja nenhuma propriedade não contem por si nenhuma contradição, nem tão pouco o fato de que este povo singular ou esta família não exista, ou que em geral não viva nenhum homem. E por outro lado se admite e supõe que a propriedade e a vida humana devem existir e serem respeitadas, então cometer um roubo ou um assassinato é uma contradição. Uma contradição só pode surgir com algo que é, com um conteúdo que subjaz previamente como princípio firme. Só com referência a um princípio semelhante uma ação é concordante ou contraditória (HEGEL, 1975, p. 167).

Segundo ele, só posso conhecer o meu dever em contextos concretos. No entender de Hegel, a ética não pode se valer de um princípio formal, visto que ela se caracteriza como um resultado de mediação das vontades dos sujeitos agentes. Há, portanto, uma necessidade de incluir conteúdo histórico ao princípio ético. Como por exemplo, em uma sociedade que tem estabelecido o direito à propriedade privada, cabe o dever de respeitar a propriedade alheia. Mas se o contexto tiver outra determinação, o dever será outro. Por isso só sei, efetivamente, o que devo fazer em contextos concretos. Só assim pode haver contradição entre o meu querer e o dever.

Hegel assinala, portanto, que o Imperativo Categórico não é sintético *a priori* por ele ser carente de contradição, ou seja, o formalismo do imperativo não acrescenta nada à máxima submetida a ele. Esse, por consequência, apenas confirmaria o que já está implícito/explicito na máxima, por isso mesmo, analítico e tautológico. Ora, isso contraria profundamente a posição kantiana, porque sua concepção demonstra o caráter sintético do imperativo categórico, justamente por determinar a vontade de forma não empírica e, ao mesmo tempo, acrescentar algo que não estava pesando na vontade mesma. A contradição, para o filósofo da Eticidade, “indica que a coabitação de forma e conteúdo não permite que se possa falar em concordância apenas formal como critério de moralidade” (WEBER, 1999, p. 92).

A contradição é fundamental ao sistema hegeliano, porque há a necessidade do movimento de superação dos opostos, caracterizando, assim, um maior grau de mediação. Diz Hegel, “o princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de dialética” (HEGEL, 2010, § 31). Deste modo, a efetivação (*wirklichkeit*) do conceito é resultado das contradições superadas e guardadas

(*Aufhebung*) pelo movimento dialético que vai desde o mais abstrato até o mais determinado³².

Para Hegel só posso conhecer efetivamente o dever, suprassumindo o momento da moralidade, passando para a eticidade. Mas, para conhecermos a eticidade precisamos conhecer, primeiramente, alguns escritos de juventude de Hegel. Neles, percebemos a preocupação de Hegel em mostrar os limites da moral kantiana.

2.2 – A CRÍTICA DE HEGEL A KANT EM SEUS ESCRITOS JUVENIS

Hegel foi um leitor atento da filosofia kantiana, em particular, pela sua pertinência histórica e densidade conceitual. A centralidade da figura do sujeito reúne Kant e Hegel no que diz respeito à determinação da realidade, mas eles se separam na medida em que o sujeito kantiano reconhece o objeto e, diferentemente de Hegel, não se reconhece aí. Em seus escritos de juventude, Hegel tem em mente mostrar os limites da filosofia prática kantiana no que tange à dicotomia sujeito e objeto. Textos como o *Espírito do Cristianismo*, *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, *O Sistema da Vida Ética*, encontramos a dicotomia sujeito e objeto que difere Kant e Hegel em seus sistemas filosóficos.

De fato, aponta Hegel, o sujeito é o ponto de partida e também o ponto de chegada. Toda e qualquer investigação tem início no sujeito, pois é ele que se indaga sobre o objeto; é ele que põe as questões, já que é ele que considera o objeto. Na ausência do sujeito, o que permanece não pode ser determinado, posto que não há quem o faça. Além disso, a conclusão pertence ao sujeito. As respostas são as respostas do sujeito. O sujeito é a voz do objeto, sua expressão e, poder-se-ia até dizer, sua existência.

Apesar disso, a tão comentada “revolução copernicana” operada por Kant significa um marco determinante para a ciência e a história. O mérito kantiano, segundo Hegel, é o de estabelecer a centralidade do sujeito no processo de conhecimento no que tange à realidade. Entretanto, o sujeito hegeliano não é um ser passivo, que somente recebe conhecimento

³² Diferente da dialética hegeliana é impossível pensarmos a existência da contradição na teoria kantiana da moralidade. O princípio da moralidade, o imperativo categórico, constitui-se como critério de permissibilidade determinativo da moral, próprio da razão prática. “A ética de Kant não é formalista no sentido de ser uma ética abstrata, que nenhum compromisso possui com a realidade; é formalista no sentido de que a exigência da validade universal de seus preceitos não permite que eles sejam extraídos do empírico, mas do racional. Trata-se de uma ética *a priori*. É no sentido de ser *a priori* que se pode chamá-la de formal”. In: Salgado, J.C. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p.170.

externo, se comparado com a noção de sujeito em Kant. Em outras palavras, o sujeito não se restringe em ser o começo e o fim do conhecer.

Diante dessas considerações surge a seguinte questão: o sujeito jamais chega a conhecer o objeto ou jamais saberá algo dele? Para Kant, a resposta é obrigatoriamente negativa. Essa constatação torna-se o motor da ciência, que se esforçará o tempo todo para capturar a totalidade do objeto de forma absoluta. Contudo, a busca da ciência não será cega e desenfreada, pois Kant deixa uma lição importante: o objeto permanece sempre distinto do sujeito, ou seja, sempre inacessível aos sentidos humanos.

A captura do objeto não precisa tornar-se uma obsessão, se entender que o conhecimento que se pode ter do objeto será sempre e forçosamente o maior possível. Tal conhecimento é também conhecimento, e é o que o sujeito pode obter. O esforço de reduzir o objeto ao sujeito permite que o conhecimento do objeto seja tanto quanto o sujeito conseguir aproximar-se do objeto. A dicotomia sujeito-objeto fica, portanto, explícita. Não há reconciliação viável entre sujeito e objeto; no máximo pode-se pretender um convívio pacificado e convencionado. Diante desse contexto surge a oposição de Hegel ao filósofo de Königsberg.

Para Hegel, o sujeito não pode ser delimitado pelo objeto, por ser ele quem efetiva o objeto. Hegel não nega a exterioridade do objeto nem as suas especificidades, mas não aceita que o sujeito não possa tê-lo. Nesse sentido, Hegel indica que o sujeito não se põe por si só, mas através da relação com o seu outro, isto é, o objeto. Dessa forma, não somente o sujeito atribui ser ao objeto. Se, de fato, é a relação que funda sujeito e objeto, então um sem o outro não pode se sustentar. Por conseguinte, sujeito e objeto podem se reconhecer um no outro. Esse reconhecimento de si no outro é o que caracteriza a definição do em si no outro de si. A interioridade não se perde na exterioridade sem que possa aí também se encontrar.

Não é por acaso que encontramos em muitos escritos de Hegel referências a essa dicotomia sujeito-objeto. Por exemplo, no *Espírito do Cristianismo*, Hegel manifesta contrariamente sobre a separação entre sujeito e objeto, Deus e homem. Além disso, o filósofo defende a tese de que, para superar a distancia entre homem e Deus, deve-se compreender tal distanciamento como algo historicamente realizado. A afirmação central do cristianismo é a de que Deus tornou-se homem e, este, por sua vez, tornou-se Deus. Desse modo, a maneira como o homem vê Deus é a mesma com a qual Deus vê o homem. No texto da maturidade, Hegel confirma suas ideias da juventude. “O olho com o qual Deus me vê, é o olho com o

qual eu o vejo, meu olho e o olho dele é um. Pela justiça eu tendo para Deus e ele para mim. Se Deus não fosse eu não seria e, se eu não fosse Deus não seria” (HEGEL, 1970, p. 209).

Hegel entende que a aproximação entre o homem e Deus significa que o homem se reconhece em Deus, ou seja, a realidade do divino não é tomada como estranha ou desconhecida pelo homem. Pelo contrário, este se reconhece numa outra realidade que, assim, é posta dentro do domínio de sua atividade. O dualismo Deus-homem é superado pelo monismo deus humanizado ou homem divinizado. O acesso a Deus em Kant, no que diz respeito à demonstração e comprovação da existência, não se enquadra pelo campo da razão na experiência, mas sim pela fé. Deus não se encaixa nas exigências que possibilitam o conhecimento e, portanto, não pode ser objeto de consideração bem sucedida da razão. Certamente poderia ser dito que Kant se esforçou para provar que a razão trabalha em vão tanto em uma direção (a empírica) como em outra (a transcendental), e que ela inutilmente abre as suas asas para mediante a simples força da especulação ultrapassar o mundo dos sentidos (KANT, 1987, p.14-17).

Para Kant Deus não pode, por um lado, ser encontrado na experiência; ele não pode ser encontrado nem na experiência exterior, como Lalande descobriu quando varreu todos os céus e não encontrou Deus algum, nem pode ele ser encontrado na experiência interior; embora não haja dúvida de que os místicos e entusiastas possam experimentar muitas coisas em si mesmos, e dentre elas Deus, isto é, infinito. Por outro lado Kant argumenta para provar a existência de Deus, que é para ele uma hipótese necessária para a explicação das coisas, um postulado da razão prática (HEGEL, 1996, p.33).

A partir do exemplo da crítica de Hegel ao modelo dicotômico sujeito-objeto, elaborado por Kant, que se percebe a centralidade da oposição de Hegel a noção kantiana de lei. Dito de outro modo, mesmo que Kant afirme que a lei é a expressão máxima da racionalidade, ela não pode ser tomada como referência básica de defesa da liberdade. Atos e conseqüências da lei não são levados em consideração por Kant, pois qualquer ligação com uma manifestação empírica poderia desembocar no relativismo do princípio que pretende, por sua vez, ser universal. A variedade de conteúdos deve ser posta e orientada por um único critério. A razão, portanto, deve constituir-se como único critério do dever, não segundo determinações empíricas do querer individual, subjetivo. O conteúdo e motor da vontade deve ser a razão Não se podem fazer “representações do agradável, ou do desagradável, enquanto

matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios; deve poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática” (KANT, 1977, p.132).

Hegel reconhece que a proposta kantiana se dirige ao mundo sensível, mas critica o fato de que Kant não retira a sustentação do empírico e sim do racional. Basta ao princípio o caráter formal para a sua realização e sua formalidade está na universalidade que somente é atingida se não houver condicionamento. Kant não discute se o mundo seria melhor se as pessoas observassem o princípio racional nem se o mundo seria pior. O que ele testifica é que o universalizável é melhor do que o que é particularizado.

Kant afirma, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que seu empenho não é outro que não seja a formalização do que já sabe o vulgo na sua prática cotidiana, “uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento” (KANT, 1986, p. 18). O que o indivíduo atualiza no seu dia-a-dia já está pressuposto na razão. Portanto, não se trata de algo posto pelo indivíduo ou que ele o construa, mas que tão somente já lhe é uma predisposição. Mas, isso seria insuficiente se não houvesse a justificação de sua validade. É precisamente isso que Kant entende haver realizado na “*Crítica da Razão Pura*”.

Mas que a razão pura, sem mistura de qualquer princípio empírico de determinação, seja também prática por si mesma apenas, eis o que era preciso poder demonstrar-se, a partir do uso prático mais comum da razão, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente a priori, independentemente de todos os dados sensíveis, e como lei suprema de sua vontade (KANT, 1986, p. 107).

Mas, como fica a questão da liberdade humana em Kant e Hegel? Para respondê-la, é necessário discernir e determinar como a noção de liberdade é praticada pelos dois filósofos. Nesse ponto, as divergências entre Kant e Hegel se acirram. Segundo Kant, a liberdade não é um direito, mas a condição para todo direito e, esforçar-se por preservar tal liberdade, implica em viabilizar os direitos da pessoa na sua diferença, alteridade. A defesa da liberdade somente chega a bom termo se é feita de maneira desinteressada, o que significa que se deve insistir mais na forma que no conteúdo. A forma ou o princípio deve ser preservado a todo custo, independentemente das circunstâncias e dos condicionamentos. Com isso, a razão, pela observância do princípio, seria a única instância confiável, posto que isenta de interferências particularizadas.

Ora, Hegel questiona Kant precisamente nesse ponto, pois não basta preservar ou seguir um princípio se não se sabe como proceder. O mundo, segundo o princípio, não existe. O que é real é o mundo que se tem e que propõe as direções possíveis através da eticidade já estabelecida. Enquanto Kant deseja construir uma ética, Hegel indica que esta já se encontra em andamento ou estabelecida. Se para Kant a liberdade é um fato da razão que permite a vontade agir livremente, para Hegel a liberdade é a razão de fato, isto é, um pôr-se da vontade que se sabe e se quer livre. Se a determinação da vontade da liberdade, segundo Kant, a condiciona, Hegel insiste que sem a determinação, a liberdade permanece na abstração e pode tornar-se uma espécie de “marionete” do livre arbítrio.

Não se pode concluir, todavia, que Kant seja favorável a todo procedimento que condicione a liberdade ao livre-arbítrio, pois ele não o é. O que Kant rejeita é a determinação histórica e localizada da liberdade. Como princípio, a liberdade é ponto de partida e não de adequação. É justamente por isso que, para Kant, a legitimação da lei vem de sua forma que é um a priori. A liberdade somente pode ser delimitada como medida para sua própria preservação. Caso contrário, por que alguém colocaria obstáculos ao seu agir? Para Kant não é a lei sustentada por qualquer conteúdo empírico, que sempre pode ser acidental. De fato, são as circunstâncias que fazem a diferença. Segundo Hegel, Kant aceita como único conteúdo para a lei moral a própria razão que precisa ser desvencilhada de todo e qualquer condicionamento. Hegel, portanto, situa a liberdade nos parâmetros da razão, o que significa dizer que a liberdade somente se torna real a partir do seu reconhecimento.

A determinação kantiana (Kant *Doutrina do Direito*, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é a "delimitação de minha liberdade ou *arbítrio*, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal"- de uma parte apenas contém uma determinação negativa, a da delimitação, e de outra parte o [aspecto] positivo, a lei universal ou a chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição. a definição mencionada do direito contém o parecer, principalmente difundido por Rousseau, segundo o qual o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, o espírito não é enquanto espírito verdadeiro, mas como indivíduo particular, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio. segundo esse princípio, uma vez admitido, o racional apenas pode manifestar-se enquanto delimitando essa liberdade, assim como não pode manifestar-se como o que é racional de modo imanente, mas somente como um universal exterior, formal. (HEGEL, 2010, § 29).

Outra chave de leitura dos escritos de Hegel que faz referência à filosofia kantiana é o artigo de 1802-1803 *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Nele, o filósofo critica as teorias correntes, de sua época, que trataram o direito natural³³. Tais correntes são o jusnaturalismo empírico e o jusnaturalismo transcendental kantiano. A respeito do segundo, Hegel encontra problemas nessa teoria. O problema desse segundo tipo de abordagem é que inicia a argumentação a partir de algo abstrato, vazio de conteúdo. Enquanto que o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas da realidade e as colocava como fundamento racional de todo o sistema, o formalismo, por sua vez, parte da infinitude pura (vazio de conteúdo empírico) a fim de torná-la o fundamento desse todo³⁴.

Com efeito, o tratamento da ciência formalista na análise do direito natural resume-se no seguinte aspecto: o formalismo científico não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de fatos jurídicos; ele tem como ponto de partida uma vontade pura, que não possui determinações externas. Nesse sentido, a única lei reconhecida pelo formalismo científico é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma. Percebe-se, portanto, que a crítica de Hegel atinge Kant. O filósofo de Königsberg engendra o direito da pureza da lei, da autonomia desta única lei que reconhece ser o *imperativo categórico*, não permitindo que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano faz sentido quando reconhece que atribuir ao imperativo categórico um estatuto de legalidade, é reconhecê-la apenas como um lado do movimento dialético que o espírito perfaz, constantemente, em sua objetivação.

Para Hegel, a lei construída pelo formalismo científico é uma “abstração inferior”, que visa preencher àquela necessidade própria do múltiplo a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que pareça acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a abstração inferior que o formalismo apresenta não logra tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou

³³ É a partir deste artigo publicado entre 1802-1803 que encontramos uma tensão, conflito, entre Direito e Eticidade, já que neste contraste “o direito sempre representa o momento da abstração; a eticidade, o da concretude viva.” Bobbio N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2. ed. São Paulo: UNESP: 1991. Brasiliense, p. 72.

³⁴ O interesse de Hegel em mostrar o limite do formalismo científico não está no fato de que é constituído de pura forma, ou seja, vazio de conteúdos empíricos. O problema se encontra, de fato, é de que “sua essência não é nada mais do que o ser contrário de si mesmo; ou numa palavra, ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma que enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta posição – enquanto ela é identidade pura”. C.f HEGEL. G.W.F. *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. São Paulo, Loyola, 2007, p. 55.

seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

Ao entendimento, que procede pela fixação abstrata de um dos lados da oposição, não consegue pensar o absoluto, cuja essência é o puro movimento. “A passagem do absoluto ao seu oposto que é a sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário, não pode ser freada” (HEGEL, 1990, p.30). Isto implica o seguinte: quer um, quer outro lado da relação dialética contém já o seu oposto, como única forma de tornar-se possível o movimento, que é, em Hegel, a essência do absoluto. Assim, o formalismo porque fixa apenas um lado da relação dialética, não pode conceber “o infinito como a passagem do absoluto ao seu oposto e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário” (HEGEL, 1990, p.30). O limite do entendimento não é algo enxergado apenas por Hegel. Para Marcuse, o entendimento:

É uma entidade limitada e, como tal, relacionada a outras entidades igualmente limitadas. Ele concebe, pois, um modo de entidades finitas, governado pelo princípio de identidade da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e nada mais. (MARCUSE, 1988, p.54)

Isso sem falar que, no formalismo do jusnaturalismo transcendental kantiano ocorre também uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, ou seja, entre a liberdade universal de todos e a liberdade individual de cada um. Tais oposições resolvem-se, de forma sistemática, apelando à coerção (constrangimento) sendo esta quem fixará, de forma arbitrária, o que é ou não de direito. Na teoria formalista de Kant, por exemplo, nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, define-se o direito como a faculdade de coagir, uma vez que tanto “o direito e faculdade de coagir significam uma e mesma coisa” (KANT, 2003, p. 25). Portanto, o requisito essencial que se exige a uma norma, para que esta se constitua em direito é que ela inclua o recurso à coação como garantia do próprio Estado.

Bourgeois defende a tese que o direito natural, de cunho formalista, no qual Hegel critica em seu artigo configura uma universalização abstrata da realidade que pode ser descrita em três níveis: A) A moralização do direito; B) A legalização do Direito e C) A privatização do direito (BOURGEOIS, 1992, p.73). Os dois primeiros tipos não nos ocuparemos na presente exposição. Já o último, Bourgeois identifica a crítica articulada por Hegel à chamada

privatização do direito praticada pelos modernos. Esta privatização será dada em relação a temas fundamentais do direito, como:

- 1) A instrumentalização ou subordinação do direito público ao direito privado – pela qual o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos.
- 2) A fundação do Estado sobre um contrato – como o contrato é um instituto eminentemente de natureza privada, nada mais sintomático da sobreposição do privado sobre o público do que esta concepção.

Em relação ao segundo tipo, fundamentar o Estado sob a égide do contrato, há autores que criticam ardorosamente esta relação. Dentre eles, encontra-se Bobbio. Para ele, relacionar o Estado a um mero formalismo contratual foi o principal erro cometido pelos contratualistas, visto que não expressa de forma plena a totalidade ética da liberdade. Tal crítica não se limita apenas a Bobbio. Tanto nos escritos políticos de juventude – *Direito Natural e Sistema da Vida Ética* – como na *Filosofia do Direito*, Hegel aponta os principais erros cometidos pelos contratualistas.

No artigo sobre o direito natural, a lição extraída da dissolução do império alemão se transforma na crítica da doutrina do contrato social, que ousou introduzir o contrato, esta “relação subordinada” (naturalmente subordinada ao direito público), na “majestade absoluta da totalidade ética”. Parece que, aos olhos de Hegel, não há nada mais de deletério “no sistema universal da eticidade” do que o fato de “o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade, se elevarem acima de si mesmos a ponto de se considerarem uma totalidade em si, incondicionada e absoluta (BOBBIO, 1991, p. 70).

Nessa passagem cabe esclarecer que Hegel não combate o direito privado por si só, ao qual reconhece uma função específica, desde que nos limites traçados pelo direito público, o qual, por sua natureza, garante a possibilidade harmônica da existência do todo. A reprovação dessa teoria dá-se quanto à posição doutrinária que “eleva o direito privado a categoria suprema do sistema do direito e que, por causa disto, não consegue explicar a realidade de uma totalidade que tem precedência sobre as partes” (BOBBIO/ HENRIQUES, 1991, p. 70-71).

Por este e outros motivos, o jusnaturalismo ³⁵ é criticado por Hegel. Ele é criticado pelo fato de que o estado de natureza que pretende evocar é uma condição na qual não tem lugar o direito, mas apenas a violência. Além disso, não apenas os “direitos naturais” expressam o resultado de um processo histórico, mas também o são os sujeitos desses sujeitos naturais. O próprio conceito de homem, por exemplo, é o resultado de enormes contradições históricas. Em outras palavras, o homem da Antiguidade clássica é diferente do homem do século XIX e, por sua vez, este é diferente do homem dos dias atuais.

Por isso mesmo, Hegel preocupa-se elaborar em sua filosofia um conhecimento completo, sistemático. Conhecendo-se o todo de qualquer ciência esta se torna verdadeira, plena, uma vez que os indivíduos apreendem os conteúdos científicos de forma completa, sistemática. A filosofia, nesse sentido, não foge a esta regra. Hegel defende que o conhecimento filosófico tornar-se-á uma “ciência verdadeira” quando os seus conteúdos forem apreendidos também de forma epistêmica, sistemática. A respeito do assunto, o interessante exemplo de como articular o conhecimento filosófico em forma de sistema, encontra-se na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio* ³⁶. A *Enciclopédia* procura, em especial, sistematizar tanto os conceitos fundamentais quanto os princípios racionais que são articulados nos diferentes saberes. Estes saberes, o próprio Hegel divide-o em três momentos distintos: A Ciência da Lógica, A Filosofia da Natureza e A Filosofia do Espírito.

No momento, não abordaremos a Enciclopédia em seus detalhes. Todavia, a compreensão da moralidade em Hegel fica mais clara a partir da análise de seus momentos que são os seguintes:

- A) O Projeto e a Responsabilidade;
- B) A Intenção e o Bem-estar e,
- C) A Ideia do Bem e a Certeza Moral

³⁵ É um grande erro interpretar a polêmica de Hegel contra o jusnaturalismo como a afirmação da incondicionalidade do poder, contra cuja intromissão e cujos abusos o sujeito não teria nenhum direito de se opor. Muito menos a recusa do jusnaturalismo representa a exclusão do contratualismo. A questão colocada por Hegel envolve a liberdade individual, isto é, os direitos da pessoa. “A liberdade da pessoa, os direitos do homem são certamente inalienáveis, mas não por isso eternos, porque, antes de serem sancionados por contrato originário, são o resultado de um longo e atormentado processo histórico”. C.f. Losurdo D, *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo, UNESP, 1998, p. 91.

³⁶ A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio* teve três de suas edições publicadas pelo próprio Hegel, nos anos de 1817, 1820 e 1830, respectivamente.

O primeiro envolve a responsabilidade que o indivíduo possui perante a realidade. Eles são elos de ligação entre o ato, concebido no pensamento, e o mundo, a realidade existente. Já a intenção e o bem-estar são, respectivamente, o conteúdo de nossas ações e a satisfação que encontramos ao vermos a ação concretizar-se no mundo. Em outras palavras, quando a ação se efetiva no mundo pode trazer resultados significativos para quem a projeta, arquiteta. Tais resultados trazem para o indivíduo uma sensação de dever cumprido ou, nos termos hegelianos, uma sensação de bem-estar. E, por fim, temos a Idéia do bem que consiste na busca dos indivíduos em concretizar suas vontades, seus desejos, por meio de uma ideia comum, coletiva.

Diante desses três momentos, portanto, Hegel passa a analisar em quais pontos a filosofia prática kantiana é passível de crítica. Nas próximas páginas, além de aprofundarmos dos três momentos da moralidade faremos relações com a moral kantiana, de modo a mostrar os aspectos centrais da filosofia prática de Kant que Hegel critica ferozmente. Não só de críticas, todavia, a filosofia kantiana recebeu de Hegel. No final do capítulo mostraremos quais os pontos positivos que o filósofo reconhece de seu antecessor.

2.3 – O PROJETO E A RESPONSABILIDADE

O projeto e a responsabilidade são as categorias com as quais Hegel acredita que a ação se expresse de modo mais imediato. Este primeiro momento da moralidade se caracteriza por pressupor um mundo já existente, cuja forma imediata de expressão é constituída por uma multiplicidade de circunstâncias. “Um dado, uma situação que ocorre é uma efetividade exterior *concreta*, que por causa disso é em si um número indeterminável de circunstâncias” (HEGEL, 2010, § 115). Dado a existência de um conjunto finito e cotidiano de causas e efeitos, o sujeito se interroga quanto à sua responsabilidade nas operações efetuadas sobre o real. Precisamente, para que a vontade subjetiva possa se efetivar na imediatidade, ela pressupõe, ainda, um projeto, um plano. Uma vez exteriorizada, a vontade subjetiva introduz uma alteração na realidade e deve, por conseguinte, ser responsável pelos seus atos.

Outra característica das noções de projeto e responsabilidade em Hegel é a consciência do resultado da ação produzida pelo sujeito. Dito de outro modo, perguntar se determinada ação produzirá ou não tal efeito introduz no sujeito um princípio de responsabilidade. A partir desse e de outros questionamentos, o sujeito poderá escolher os efeitos por ele produzidos no mundo. O indivíduo, além disso, poderá distinguir, na multiplicidade de circunstâncias que formam o real, aquilo que não pertence a ele, isto é, as ações que não competem à sua responsabilidade.

Mas é o direito da vontade não se reconhecer em seu *ato* como sendo *ação*, a não ser o que ela sabe, no seu fim, dos pressupostos do ato e de não ter *culpa* a esse respeito, somente o que nesse ato residia em seu *propósito*. – O ato apenas pode ser imputado enquanto *culpa da vontade*; é o *direito do saber*. (HEGEL, 2010, § 117).

Percebe-se, portanto, que há em Hegel dois tipos de consequências embutidas na ação: consequências conforme ao fim subjetivo e consequências que lhe são estranhas. No primeiro tipo, a vontade individual se reconhece naquilo que foi projetado inicialmente por ela ³⁷. No segundo tipo, pelo contrário, a vontade do sujeito não se reconhece naquilo que foi por ela produzida antes. Consequentemente, na ausência de auto-reconhecimento da vontade nos efeitos de sua ação, no caso hipotético do delito, não seria razoável imputar culpa ao agente da ação?

Édipo, por exemplo, não pode ser considerado culpado, na perspectiva hegeliana, de cometer parricídio, na medida em que ele não conhecia (e dadas as circunstâncias, tão pouco poderia conhecer) a verdadeira identidade do homem que matou. Hegel se recusa a imaginar o projeto como algo separado das consequências de sua ação, pois o que prevalece para o indivíduo, em última instância, é a responsabilidade de assumir o seu ato. Deste modo, só posso ser responsabilizado pela minha ação até onde podia prever os resultados. O limite da responsabilidade sob os efeitos da ação é decidido pelo que foi projetado. O propósito é, portanto, a primeira e mais imediata noção da moralidade. A imputabilidade como

³⁷ Nesse sentido, a própria tentativa de Hegel de efetivar a moralidade passa também pelo crivo da responsabilidade. Na moralidade, o terreno da “vontade é a subjetividade e, na exteriorização desta vontade não reconhece como seu mais do que já estava na vontade subjetiva: exijo ver nela novamente minha consciência subjetiva”. Cf. HEGEL, G.W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães, 1990, § 109.

responsabilidade pode ser atribuída à vontade subjetiva na medida em que essa se reconhece no feito.

Cada momento singular que se mostra enquanto condição, fundamento, causa de uma tal circunstância e que com isso contribuiu por sua parte, talvez visto como sendo culpado ou, ao menos, como tendo ali uma culpa. Por isso o entendimento formal, no caso de um dado rico (por exemplo, a Revolução Francesa) escolhe dentro de um inumerável multidão de circunstâncias aquela da qual afirma que seja culpada.. (HEGEL, 2010, § 115).

Mesmo assim, o indivíduo não pode desconsiderar a imprevisibilidade das consequências de seus atos. Imaginemos a seguinte situação: em retribuição a um mal que lhe fora causado, alguém decide incendiar a casa de um inimigo. Alheio ao seu propósito de vingança, o fogo se espalha incendiando, dessa maneira, todo o quarteirão. Sob a ótica do propósito é legítimo afirmar que o incendiário não pode ser responsabilizado pela destruição das casas. Hegel, no entanto, não defende a isenção de responsabilidade do agente com base na imprevisibilidade das possíveis consequências de sua ação. Pelo contrário, “o propósito, enquanto procede de um *ser pensante*, não contém somente a singularidade, porém contém essencialmente esse aspecto *universal* – a intenção” (HEGEL, 2010, § 119). Logo, o incendiário deveria saber que em cada efeito singular existe a natureza do universal e, por isso, Hegel o considera culpado pelo incêndio cometido no quarteirão.

Portanto, Hegel não tem como intenção construir uma moral, semelhante à de Kant, onde o dever está acima de tudo ³⁸. É somente percorrendo o conjunto das determinações morais – com a finalidade de traçar um novo caminho para a ação humana – que a vontade vem a ser capaz de apreender a história de seus “sucessos” e dos seus “fracassos”. Pode parecer contraditório, mas apesar do filósofo não almejar uma moral ao estilo de Kant:

O enfoque moral do mundo torna-se, para Hegel, uma via que nos seus impasses e contradições, indica uma consideração da efetividade do mundo a partir de um conhecimento (ainda a ser produzido) do que é o processo de autodeterminação do real. (ROSENFELD, 1995, p.117).

³⁸ Hegel tem consciência de que construir uma ética das intenções tendo como fio condutor a idéia de liberdade na sua efetivação é algo contraditório. Primeiro, caso a liberdade consistisse em realizar meus pensamentos no objeto, i.e. em meu outro, o resultado de minha prática estará sempre num outro, fora de mim, alheio a minha pessoa. E em segundo lugar, retira do sujeito a responsabilidade da efetivação daquele ato no mundo. A respeito do tema c.f. Utz. K. *O Existencial Da Liberdade: Hegel e Precondições da Democracia* in: *ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 2 p. 169 - 186 Dez 2009

2.3.1 – A INTENÇÃO E O BEM-ESTAR

Dizemos, anteriormente, que uma das características encontradas no projeto e responsabilidade em Hegel é a ciência da responsabilidade que a ação traz para o sujeito. Mesmo assim, nem sempre aquilo que projetamos se efetiva no mundo. Ao agir o sujeito está exposto à má sorte, ao inesperado, que é levado em consideração pela intenção. A partir daí, a ação moral se desenvolve no real adquirindo uma processualidade lógica. Processualidade esta que extrai da ação moral todas as suas determinações; ou até mesmo, uma delas. “O ser-ai exterior da ação é um contexto múltiplo que pode ser considerado como infinitamente dividido em *singularidades*, e a ação pode ser considerada uma dessas minúcias” (HEGEL, 2010, § 119).

O que a passagem anterior deixa claro é que a ação pode ser tão complexa que se exija uma divisão dela em várias partes e, ao mesmo tempo, ela também pode representar uma dessas partes, em seu aspecto isolado. Hegel afirma até que ela, a ação, reúne os aspectos particular e universal em si. Particular no que se refere ao sujeito, isto é, que aquela determinada ação pertence a ele, destacando-se entre as demais. O universal, por outro lado, está no conceito de intenção, ou seja, “validar na ação particular um predicado universal em detrimento da relação que o particular mantém com o universal” (ROSENFELD, 1995, p.118).

A partir do raciocínio do parágrafo anterior, podemos inferir a seguinte tese: separar o particular e o todo numa realidade organicamente constituída podem comprometer o sujeito em caminhos que lhe são desconhecidos. Isto ocorre no momento em que a ação ultrapassar os limites antes impostos pelo mesmo. A responsabilidade que ele tinha antes na ação, torna-se agora fraca, impotente, perante algo que não pode mais controlar³⁹.

O que Hegel quer mostrar é a inadequação entre o que estava previsto na intenção e o conceito muito mais complexo de ação, a saber, a efetividade. Ou seja, projetar uma ação na teoria é um; efetivá-lo é outro aspecto bem mais difícil, complexo. Esta inadequação ocorre quando o sujeito, por meio de sua intenção, pensa seu projeto de forma universal. No § 120 da *Filosofia do Direito*, Hegel expressa a determinação universal da atividade do sujeito no

³⁹ A preocupação de Hegel com o conceito de intenção é de mostrar que tipos de conteúdo nossas ações se apresentam à realidade. Conteúdos estes oriundos da mente do indivíduo ou até mesmo de opiniões externas. Esta visão finalística de nossas ações, Hegel a denomina de visão utilitarista.

processo de operação da ação. Operação essa que pode ser encontrada tanto ao nível subjetivo da intenção quanto ao nível objetivo da operação. “Assim como as ações, segundo o ser-ai exterior, trazem nelas consequências contingentes, assim o ser-ai subjetivo contém também uma indeterminação que se refere ao poder e à força da autoconsciência” (HEGEL, 2010, § 120).

Na citação anterior, percebe-se a importância que Hegel dá às noções de *querer* e de *saber*. Querer se refere ao íntimo da pessoa, no sentido de expressar tanto os desejos mais imediatos de possuir um objeto, por exemplo, ou exteriorizar o seu desejo de ver os seus objetivos sendo concretizados. Já o saber se refere à ciência das implicações que determinada ação vai trazer em sua vida. Trata-se, portanto, de saber que qualquer ação exteriorizada pelo indivíduo é de sua responsabilidade e que determinadas consequências, em última instância, foram trazidas à tona por sua própria vontade. Rosenfield chama a atenção ainda ao sentido forte que o termo responsabilidade carrega consigo.

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 saber o que está exposto. (ROSENFELD, 1995, p.119).

Hegel não tinha em mente, portanto, desresponsabilizar os indivíduos das consciências imprevistas de suas ações. O autor quer que cada um seja “capaz de verificar interiormente o processo graças ao qual cada indivíduo se determina de modo consciente”. (ROSENFELD, 1995, p.119) Mesmo assim, as determinações pertencentes ao indivíduo são ainda determinações impensadas, pois alguns deles não têm consciência de sua autonomia. Hegel cita, até, três exemplos de pessoas que possuem este “defeito”: as crianças, os “imbecis” e os loucos. Já o restante dos indivíduos trazem uma exigência quase que definitiva, de serem conscientes de que são livres, donos de si e que podem alcançar tudo aquilo que estiver ao seu alcance.

É direito do homem que os seus objetivos particulares se expressem na alma de sua ação. Para Hegel, qualquer ação é interessada, visto que a ação oferece um valor subjetivo, a saber, o do sujeito. Em linhas anteriores, destacamos a importância que Hegel traz às noções do *querer e do saber*. Ora, querer também se caracteriza em visar algo que não tenho no momento. Conseguindo esse objetivo, realizo-me por completo, pois atinjo o universal na minha particularidade. Em Hegel o universal não se separa do particular. Pode parecer, no

entanto, que o universal e o particular entrem no conflito a qualquer momento, uma vez que um e outro querem se sobrepor. Todavia, este conflito é apenas aparente, pois um e outro convivem pacificamente.

Sabe-se que a vontade humana é passageira, visto que, ao se perpetuar no tempo, criam-se condições de produzir outras vontades. Este tempo que a vontade leva para se reencontrar é o mesmo tempo em que a ação moral se interioriza na subjetividade do conceito. A dialética do universal e do particular, o próprio Rosenfield nos chama atenção. O universal é a satisfação obtida ao vermos aquela ação efetivada em nossa realidade, visto que ela pertence ao sujeito que a imaginou. O particular, por sua vez, é o conteúdo de nossas ações, na medida em que cada indivíduo imagina como aquela ação pode ser executada, materializada, no mundo concreto.

Diante dessa relação do universal com o particular, adquirimos o direito de exercer uma vida livre, autônoma, não tutelada por ordens externas. Nesse sentido, “as categorias morais expressam a preocupação de Hegel em gerar o universal pelo próprio desdobramento da particularidade, pois disso depende uma vida verdadeiramente livre”. (ROSENFELD, 1995, p.120) A partir daí, o sujeito será capaz de superar a cisão entre a universalidade subjetiva e a particularidade objetiva ou, ainda, a consciência subjetiva de si e a objetividade da ação.

Percebe-se, então, que Hegel está distanciando da possibilidade dos indivíduos caírem ora no utilitarismo moral, ora no formalismo da moral kantiana ⁴⁰. Estas teorias preconizam a ideia que ação deve ser cumprida de forma desinteressada, visto que tais ações “são indignas e de que os fins objetivos e os subjetivos se excluem” (HEGEL, 2010, p.122). Já a ação concebida por Hegel é, sim, interessada, isto é, possui um conteúdo determinado: a satisfação individual. Dito de outro modo, o universal (a satisfação) está indissociável do particular (o sujeito). Até mesmo a sociedade deve responder positivamente aos interesses da vontade particular. Hegel reconhece que o direito de satisfazer o indivíduo é a chave de leitura para se compreender os tempos modernos. Na modernidade, o sujeito adquire consciência de que pode conquistar tudo aquilo que estiver ao seu alcance.

⁴⁰ Para muitos autores, Hegel critica a Moralidade kantiana não apenas com relação a seu conteúdo, mas com relação a sua forma fundamental: Essa, aos olhos de Hegel, é a forma errada – uma forma unilateral e mutilada de fazer Filosofia Prática ou “Ética” (no sentido hegeliano, é claro). “A alternativa hegeliana a essa Moralidade – que é a famosa “Ética” – portanto, não é apenas “Moralidade mais Intersubjetividade”, uma “Ética das Estruturas Institucionais”, p.ex. Ela é algo fundamentalmente diferente, um projeto “existencialista” de uma vida boa integral, uma teoria não apenas do dever, mas do ‘ser’ no sentido da existência enquanto vivência individual e social.” c.f Utz K *O Existencial Da Liberdade: Hegel e Precondições da Democracia* in: ethic@ Florianópolis v. 8, n. 2 p. 169 – 186.

O direito da particularidade do sujeito encontra-se satisfeito, ou, o que é a mesma coisa, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a *época moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo (HEGEL, 2010, § 124).

Existe, ainda, outro ponto que preocupa Hegel no que se refere ao direito da particularidade: que a vontade natural possa expandir os seus horizontes na vontade moral. Qualquer ato que impulse nós, sujeitos, a sair de si mesmos são atos particulares. Dentre eles, o mais imediato é o da vontade natural. Entretanto, para que a vontade natural possa se atualizar ela precisa se interiorizar numa nova relação moral. A vontade natural, com isso, encontra na vontade moral o melhor lugar para expressar o seu processo de interiorização. A vontade moral, portanto, é de grande auxílio para a vontade natural, pois a primeira dá a segunda um espaço para a realização de seus desejos, carecimentos. Depois de conquistar os seus objetivos, a vontade natural vai expressar seu sentimento de satisfação na ideia do *bem-estar*. O bem-estar, para Hegel, é o estado de satisfação que o indivíduo se encontra quando efetiva os seus objetivos. Depois de adquirir esse momento de realização, satisfação, surge para o sujeito um novo campo de conhecimento: conhecer os fenômenos naturais oriundos da vontade natural. O que são, contudo, estes fenômenos naturais? O prazer, a felicidade, a paz de espírito entre outros. Porém, estes momentos surgem para o indivíduo em dois pontos. O primeiro, quando o sujeito realiza os seus objetivos. Já o segundo, ocorre a partir do momento em que a ação exteriorizada pelo sujeito estiver originalmente projetada em sua intenção.

Percebe-se, desse modo, a preocupação de Hegel em dar ao sujeito a oportunidade de conhecer os fenômenos naturais⁴¹ a partir do espaço conceitual dado pela vontade moral. Outro ponto positivo da noção de vontade em Hegel é o reconhecimento do autor de que o indivíduo não pode se limitar, simplesmente, à vontade natural. A vontade natural, para o filósofo alemão, constitui o nível mais imediato e sensível do conceito de vontade. Ficar restrito a ela torna possível, portanto, a não concretização da liberdade. Rosenfield dá mais detalhes de como é possível a não efetivação da liberdade quando a vontade se reduz ao âmbito natural. Além disso, o autor explica ainda qual a função do conceito de bem-estar no processo de interiorização da vontade natural para a vontade moral.

⁴¹ Isto é, a consciência que se pensa como objeto de si na sua própria particularidade.

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 visa precisamente explicar essa relação. A categoria do bem-estar atualiza a vontade natural numa vontade própria do entendimento que afirma o direito de cada indivíduo satisfazer a sua própria particularidade (ROSENFELD, 1995, p.121).

Diante de tantas afirmações feitas até o momento ficam, ainda, algumas perguntas: a quem Hegel dirige às suas críticas? Ele consegue atingir aos seus adversários? Em relação a estas, podemos afirmar o seguinte: Hegel, ao defender que a ação possui conteúdo, a satisfação individual, e que o universal não se separa do particular, atinge, diretamente, a via utilitarista e a via místico-religiosa. A via utilitarista considera o outro como um meio para atingir a minha própria satisfação. A místico-religiosa, por sua vez, só se interessa pelo puro abstrato, a saber, o universal. Das duas concepções Hegel descarta ambas, pois não garantem a efetivação plena da ideia de liberdade. Por outro lado, o autor concentra suas atenções para a formulação kantiana de moralidade, mais precisamente, da noção de bem enquanto princípio de universalidade.

Em Kant, as noções de Bem, em seu sentido universal, e de bem-estar pertencem a uma ordem extrínseca do real, isto é, Bem e bem-estar são categorias distintas entre si, onde não existe relação dialética entre os dois termos. Hegel, por outro lado, acredita que o universal está no particular. Dito de outro modo, o universal se manifesta no particular. Para Hegel, o universal que não é gerado pela particularidade reduz-se a nada; já a particularidade, que não tem o seu percurso natural, cai nos limites de um querer arbitrário. Para mostrar a força desta afirmação, Hegel recorre ao exemplo utilizado pelo “intelecto abstrato” (referência implícita a Kant) das grandes ações da história.

De acordo com esse intelecto, as grandes ações que trouxeram algo importante para o mundo foram um resultado, apenas, de atos particulares sem menor significado substancial para os indivíduos envolvidos. Este mesmo raciocínio é válido, também, para aqueles defensores de que as ações são movidas, predominantemente, por inclinações, paixões. Estas, o intelecto abstrato vê como um mau. Porém, o intelecto abstrato considera como positivo que a ação se efetive por respeito ao dever, visto que os homens, para Kant, são autônomos, autolegislares. Logo, o cumprimento da ação por respeito ao dever se torna o critério principal de que a ação se efetive em Kant. Em Hegel, no entanto, isto não ocorre.

Hegel, a semelhança de Kant, considera importante que ação moral possa se efetivar de forma a não comprometer com os meus princípios de ser humano livre perante os outros. Todavia, separar o conteúdo da ação em duas esferas, o universal de um lado e o particular de outro, é um erro da teoria kantiana. O universal não se separa do particular, pois para que eu internalize a vontade natural para uma nova vontade, por exemplo, preciso de uma referência, um modelo, de vontade que satisfaça a minha empreitada. Da mesma forma, o particular não se separa do universal, visto que o particular precisa externar os seus desejos, carências. Decorre daí, portanto, Hegel afirmar que a atividade dialética das categorias universal e particular se chama de operação.

O que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*. Se elas são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer igualmente é sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo. (HEGEL, 2010, § 124)

Sobre o termo operação, pode-se dizer algumas afirmações interessantes. A relação existente entre a operação e a externalização pode resultar na produção da natureza substancial. A natureza substancial, do ponto de vista hegeliano, é a única natureza capaz de assegurar o movimento de externalização (*Äusserung*), para o de exteriorização (*Entäusserung*). Mesmo assim, tanto a natureza substancial quanto a moralidade, propriamente dita não garantem o aperfeiçoamento moral do indivíduo. Isso fará mais sentido quando problematizarmos esse aperfeiçoamento na eticidade. Já na relação entre externar e exteriorizar a natureza substancial pode conseguir outro aspecto positivo para o indivíduo: que o sujeito, por meio de sua imediação do mundo, seja considerado no seu poder de determinação de si. Com isso, faz sentido a intenção de Hegel em querer que a vontade subjetiva não se restrinja na particularidade, pois ela possui, certamente, um lado substancial. Lado este que indica o que a vontade é, realmente, e o que ela pode ser. Caso isso não ocorra, a vontade particular corre o sério risco de cair na pura negatividade, “própria de uma vontade subjetiva que faz nada mais do que devorar-se na satisfação de seu desejo: o livre-arbítrio resultante é uma espécie de antropofagia da razão” (ROSENFELD, 1995, p.122).

A fim de que a vontade particular não corra o risco de cair na pura negatividade, é importante a existência da relação entre a intenção e o bem-estar. Ela é importante no sentido de assegurar a conexão entre a interioridade universal da vontade e sua determinação

particular e objetiva. Desse modo, ao ocorrer a relação entre eu e tu, por exemplo, o outro da vontade não se torna um simples meio de sua satisfação, mas é considerado como ser ativo de uma mesma relação moral, universal; relação esta que depende da verificação de cada um.

Por consequência, a regra do princípio da intenção vale para a busca, realização, do bem-estar (*Wohl*), pois quem quer, quer sempre algo ou alguma coisa. Portanto, toda ação é interessada e o “sujeito tem o direito de encontrar a satisfação em sua ação” (HEGEL, 2010, § 121). Sobre o assunto, Weber diz o seguinte: “como regra geral vale o princípio de que a intenção de procurar meu bem-estar e dos outros não pode ser motivo para agir contra o direito” (WEBER, 1993, p.91).

Assim, bem-estar é a vontade que reflete sobre si mesma e, por isso, abstrata, que busca satisfazer seus interesses particulares. É necessário, todavia, um ponto de coincidência entre as vontades particulares. A ideia do bem representa este ponto de equilíbrio, de sustentação, entre as vontades. Aqui se estabelece a terceira parte da moralidade, qual seja, o bem e a certeza moral, na qual Hegel refere-se diretamente à concepção kantiana de moral.

2.3.2 - O BEM ⁴² E A CERTEZA MORAL

No § 129 da *Filosofia do Direito*, Hegel define a Ideia do bem da seguinte maneira:

O Bem é a ideia enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular – [unidade] na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar e a subjetividade do saber e a contingência do ser-ai exterior são suprassumidos enquanto autônomos para si, mas com isso são contidos e conservados segundo sua essência, - [é] a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo (HEGEL, 2010, p. 143).

Existe, por conseguinte, com a Ideia do bem uma integração da vontade particular com a vontade universal. No § 129 da *Filosofia do Direito*, o Bem é apresentado como uma categoria verdadeiramente afirmativa, pois a vontade moral sabe que sua ação deve ser orientada desde uma particularidade até atingir o universal. Embora exista um aspecto positivo do Bem – como suprassunção dos momentos anteriores – logo encontramos, segundo Hegel, a precariedade dele. Seu caráter abstrato no qual a vontade subjetiva está para ele como relação, mais precisamente como relação do dever, o tornam insuficiente.

⁴² Nas próximas páginas, a palavra “**Bem**” será colocada na forma maiúscula para diferenciar do termo bem, minúsculo, enquanto sentimento momentâneo, passageiro. Para reforçar ainda esta terminologia, colocamos, em algumas passagens, o termo “**Ideia**” na sua concepção maiúscula.

Hegel reconhece o mérito de Kant na sua concepção de moral autônoma, tendo o sujeito apenas a si mesmo com legislador, mas também constata que a concepção do dever, deste último é pura abstração. Consequentemente, a noção de bem hegeliano estaria ao nível da moralidade kantiana. O Bem tem inicialmente “ apenas a determinação da *essencialidade abstrata universal*, - a *obrigação*- por essa sua determinação deve querer cumprir a *obrigação* pela *obrigação* ” (HEGEL, 2010, § 133). Diante dessa situação uma pergunta é imperativa neste momento: como o indivíduo pode alcançar a Ideia do bem, partindo de sua particularidade até atingir o universal?

O Bem sai de si conduzindo sua realização às determinações do direito abstrato, do bem-estar, da subjetividade do saber e da contingência do ser-aí. Não satisfeita com essas determinações ele, o Bem, torna-se essencialmente prático na interioridade de uma objetividade através do movimento dialético entre o particular e o universal. A partir do interior da própria particularidade, a ideia moral atinge a universalidade da Ideia do Bem. Neste contexto dialético, o Bem é o caminho a ser seguido como elemento mediador das figuras passadas inscritas, entretanto, na verdade de um novo presente. Isto significa dizer que cada figura foi superada na sua autonomia, de modo que se produz uma nova determinação de liberdade.

A Ideia do Bem permite a Hegel, portanto, situá-la na imanência de efetivação de sua particularidade em busca de superar a si mesmo para algo maior: o universal. Numa palavra, o Bem é o resultado do movimento dialético entre o universal e o particular. A nível individual, isto é expresso quando o homem produz os meios subjetivos que lhe permitem agir conforme o que é universal. Rosenfield explica com mais detalhes como o indivíduo atinge a essa universalidade a partir da Ideia do Bem.

Numa objetividade que se coloca como “liberdade realizada”, como o “fim último do mundo”, o indivíduo eleva-se moralmente a um pensamento que se empenha em fazer com que o mundo, perfazendo em si o seu próprio fim, possa doravante ser regido por um fim livremente “posto”. Efetivamente, a vontade moral sabe agora, pelo Bem, ao que ela tende, pois é este *saber* que orienta doravante a ação de uma particularidade que busca o universal (ROSENFELD, 1995, p.126).

A partir da passagem anterior se percebe como a Ideia do Bem tem força perante a moralidade. Tal força se mostra quando é posta a vontade particular frente a frente com a substância da moral, a saber, a substância ética. A partir deste “enfrentamento”, o Bem se torna ponto de referência pelo qual se orienta qualquer ação individual. Portanto, que o Bem seja essencial para a vontade subjetiva, pois, caso contrário, “não tem ela – a vontade subjetiva – valor nem dignidade se não lhe estiver conforme em suas intenções e apreciações” (HEGEL, 2010, § 131) Assim sendo, o Bem forma a oposição entre o direito privado e o bem-estar da vontade, impondo-se como sua substância e arrogando um pseudodireito de julgar, na sua totalidade, as suas determinações.

Todavia, quando o Bem ainda permanecer no interior da esfera subjetiva do sujeito, o mesmo guarda uma relação de exterioridade com as ações particulares, das quais pretende ser a finalidade universal. As categorias de relação e de dever-ser são exemplos interessantes de como a vontade subjetiva não se expôs a fim de atingir à vontade universal. “Na medida em que o Bem é aqui ainda essa *ideia abstrata* do Bem, assim a vontade subjetiva ainda não está posta como admitida nele e conforme a ele” (HEGEL, 2010, § 131).

Dos dois conceitos expostos, até agora, o Bem e a vontade moral, ocorre o seguinte: o Bem se particulariza, enquanto que a vontade moral internaliza este Bem a fim de tornar-se universal. Para Hegel, a tarefa do Bem, enquanto Ideia, consiste em produzir o real com o propósito de pôr-se como idêntico à efetividade. Reside aí, portanto, a força dialética da concepção hegeliana de Bem: conceber a criação de uma nova subjetividade sob a forma de um dever-ser moral. Não significa, porém, que Hegel quer se limitar ao dever-ser a fim de criar uma espécie de “nova moral”; pelo contrário, a partir do movimento dialético entre o universal e o particular o Bem (universal) tem, agora, a possibilidade de criar uma nova subjetividade (particular) no real propiciando, ao mesmo tempo, uma nova objetividade. Portanto, o movimento dialético da Ideia do Bem reside a força para a criação de uma nova objetividade, no sentido de que “mediando-se a subjetividade da vontade sob a forma de um dever-ser moral, ele (o Bem) cria uma nova subjetividade graças à produção de determinações que tornam possível uma nova objetividade” (ROSENFELD, 1995, p.127).

Depois de adquirir esta força dialética, o Bem precisa manter, de forma unitária, a vontade particular e o conceito de vontade, pois mantê-los unidos traz força ontológica à ideia do Bem. A partir daí, o Bem poderá almejar o seguinte objetivo: construir um mundo moral a partir dos dados de uma subjetividade moral que não se confunde com a arbitrariedade de uma subjetividade vazia. Percebe-se, aqui, que Hegel coloca a ideia do Bem não no sentido idealista, ou seja, no âmbito do dever-ser. O autor dá uma conotação a essa ideia na esfera do possível, da história.

Trata-se, na verdade, das condições concretas e subjetivas próprias de tal produção segundo as possibilidades inscritas no envolver das coisas, pois, partindo do interesse particular da vontade tomada na sua particularidade, a Idéia do Bem, embora se expondo aos perigos da utopia, escorregando no impossível, vem a ser uma espécie do *pensamento do possível*, na ordem do imanente. (ROSENFELD, 1995, p.127-128).

Não podemos nos esquecer, ainda, que Hegel não foge ao princípio de verificação que consiste no questionamento dos fatos ao redor dos indivíduos. O Bem não foge a esta regra. Esta categoria, o Bem, permite a Hegel apreender a verdade da determinação racional atuante no poder de destruir o que está simplesmente posto, tanto no nível das instituições quanto no nível das ideias ou opiniões. Numa palavra, o filósofo alemão pretende colocar o que é moralmente possível como algo necessário. O próprio conhecimento do Bem, por exemplo, Hegel acredita na possibilidade de conhecê-lo, visto que “o direito de nada reconhecer do que eu não considero como racional é o mais elevado direito do sujeito” (HEGEL, 1990, p.128). Contudo, há um problema no que tange à força existente na Ideia do Bem: apreender a verdade da atividade moral a qualquer preço, sendo até confundida com o caráter fixo e egoísta dos hábitos cotidianos. Nesse sentido, se antes encontrávamos uma positividade na Ideia do Bem, esta força, agora, possui fraquezas, limitações.

O direito de nada reconhecer do que não distingo como sendo racional é o direito supremo do sujeito, mas é ao mesmo tempo *formal*, por sua determinação subjetiva, e o direito do racional enquanto direito do objetivo sobre o sujeito permanece firmemente estabelecido frente a ele. – Por causa de sua determinação formal, o discernimento tanto é suscetível de ser *verdadeiro* como de ser simples *opinião e erro* (HEGEL, 2010, § 132).

Qual, então, a fraqueza encontrada na força do Bem? Sua insuficiência repousa em que ela coloca como possível o que não foi ainda. Desse modo, pensar o possível como algo necessário constitui um risco para a vontade; o risco de afastar-se das coisas e construir um mundo imaginário de acordo com as suas intenções. O problema colocado por Hegel, na verdade, em relação aos limites da Ideia do Bem é o seguinte: é saber como se organizam as relações entre a finalidade interior – a moral – e a finalidade exterior – ética. Dito de outro modo, a vontade deve reconhecer na objetividade o que se determina como bom em si mesmo, ou deve reconhecer essa mesma bondade a uma ordem superior que transcende nossa racionalidade? A vontade subjetiva encontra-se numa relação objetiva com a Ideia do Bem, fazendo-se, de forma efetiva, Ideia no mundo.

A crítica que Hegel faz a Kant não deve ser entendida como crítica radical ao sistema ético daquele filósofo. Hegel reconhece muitos pontos positivos da filosofia kantiana. Sua crítica, porém, fundamenta-se em encontrar na Ideia do Bem resultados aceitáveis da ação moral no nível da objetividade. O próprio Hegel ressalta a importância do assentimento subjetivo às leis, sua conformidade interior, uma vez que ele (o assentimento subjetivo) procura fundar, de forma universal, a dimensão subjetiva do conceito de reconhecimento. Com efeito, é necessário que haja a conexão entre o Bem e a realidade na qual vivemos. A filosofia prática hegeliana objetiva evitar uma armadilha: de que a vontade caia numa espécie de substituição da eticidade, a saber, a própria subjetividade moral.

Em relação ao risco da subjetividade moral se constituir como uma nova “eticidade”, Hegel se preserva nas críticas dirigidas por ele às diferentes formulações que procuram fundar o direito da vontade sobre o sentimento, a emoção ou a representação. O problema que autor coloca, diante dessa situação, é como validar o poder de verificação do qual cada homem é portador. Além disso, como fazer da objetividade dada, empírica, uma objetividade verdadeira. A partir dos dois problemas citados, podemos encontrar uma possível solução: o reconhecimento da objetividade como algo subjetivo e, a partir daí, reconhecê-la como verdadeira objetividade. Assim, “conhecer o que é a objetividade significa reconhecê-la subjetivamente e, assim, pô-la como verdadeira objetividade” (ROSENFELD, 1995, p.129).

Diante dos problemas apresentados em relação à Ideia do bem como Hegel reage? De que forma a crítica hegeliana atinge a filosofia kantiana? Em relação à primeira pergunta, Hegel vai construir o seu argumento se baseando na falha que a Ideia do Bem possui perante o sujeito. A vontade subjetiva, que age segundo a universalidade do Bem, reconhece que o

fundamento de sua ação é ainda precário. No simples surgimento de uma ação não prevista, o sujeito se afasta do que acreditava ser uma boa ação e passa a se interrogar sobre a causa de tal situação, visto que se dá conta que esta indeterminação é oriunda da própria noção de Bem.

Já em relação à segunda pergunta, de que forma a crítica de Hegel atinge a filosofia kantiana, o presente capítulo tratou da crítica hegeliana ao seu antecessor. Hegel concebe o termo moral como autodeterminação da vontade. Por sua vez, Kant concebe a moral de forma abstrata, ou seja, seu sistema é construído de forma que os conceitos sejam logicamente validados universalmente. Além disso, a noção de moral que aparenta ser oriunda da práxis é, na verdade, transformado para a esfera do pensar. Para Hegel, Kant separa a forma máxima da moral e o conteúdo da ação em duas esferas: o cognoscível – o que pode ser pensado – e o incognoscível – em linguagem kantiana, a *coisa-em-si*, ou seja, aquilo que não pode ser pensado ou conhecido pelo sujeito.

Alguns teóricos defendem que a noção de Bem, por exemplo, é algo a ser cumprido de forma obrigatória, imposta por fatores externos à subjetividade do indivíduo. Segundo eles, Hegel responde que tal obrigação se deve a formulação de que o dever tem de ser cumprido pelo dever. Percebe-se que, aqui, a formulação kantiana do dever atinge a Idéia do Bem de forma a reduzi-la a um universal abstrato, isto é, sem referência ao real.

O Bem tem, com o sujeito particular, a relação que consiste em ser o *essencial* de sua vontade, que assim tem nele simplesmente sua obrigação. Como a particularidade é diferente do Bem e intervém na vontade subjetiva, o Bem tem inicialmente apenas a determinação da *essencialidade abstrata universal – a obrigação*; - por essa sua determinação, deve querer cumprir a *obrigação pela obrigação* (HEGEL, 2010, § 133).

Outro ponto interessante da crítica hegeliana à moralidade kantiana é a própria noção do dever; mas, pensada a nível da vontade subjetiva. Para Hegel, a vontade sabe que deve agir segundo um dever moral. Só que a própria vontade, entretanto, não sabe o que é o dever. O problema em questão consiste no seguinte: é sabido que a noção kantiana do dever não responde as expectativas do sujeito hegeliano, pois não traz a ele a exigência de um conteúdo particular juntamente com a realização de um objetivo determinado. Já em Hegel, o que há de mais universal vem a ser o mais abstrato, visto que a ação traz consigo os elementos citados anteriormente, o conteúdo particular e um objetivo determinado. Com estes elementos, portanto, a ação pode fornecer à vontade subjetiva elementos de efetivação da

mesma no real. Já a noção kantiana do dever “permanece na indeterminação própria de uma máxima do tipo agir conforme o direito e preocupar-se com o *bem-estar* com o seu próprio bem-estar e com o bem-estar na sua determinação universal, o bem-estar de todos” (ROSENFELD, 1995, p.130).

A crítica de Hegel à moralidade kantiana não atinge, simplesmente, ao próprio Kant. Hegel questiona também os teóricos da tradição, neoplatônicos, os medievais, por exemplo, que deram mais enfoque ao fenômeno moral seja no âmbito individual, seja no âmbito religioso. Além disso, outro objetivo de Hegel, ao expor as contradições existentes no pensamento kantiano, é a possibilidade de sua crítica abrir um novo caminho de apreensão da conexão entre as leis morais e a política. Contudo, não só de críticas a filosofia kantiana recebeu de Hegel.

O autor reconhece que a filosofia kantiana trouxe inovações para a filosofia. Uma delas, e talvez a mais importante, consiste em ter feito do dever um dever essencialmente racional, livre das pulsões, desejos e inclinações. Hegel considera ainda, que Kant chegou ao ponto mais alto da razão do ponto de vista prático, a autonomia. O dever pelo dever, apesar da crítica hegeliana a seu respeito, torna-se um ideal da ação humana à maneira da ideia do Bem em Hegel. A noção kantiana do dever traz em si a responsabilidade de ser um ideal a ser atingido pelo homem. Dito de outro modo, o homem deve concentrar seus esforços a fim de atingir a esse ideal mesmo sabendo que permanecerá um ideal.

Comparando as duas teorias, percebe-se que a noção de dever em Kant e a ideia do Bem em Hegel são ideais a serem buscadas pelo homem. No entanto, enquanto que a primeira (Kant) se aproxima cada vez mais das noções de ideia reguladora no que tange à imposição da razão numa espécie de imperativo categórico – que tem pretensão de ser válido universalmente – a segunda teoria (Hegel) passa pelo processo de atualização (ou, nos termos hegelianos de verificação) do conceito. Atualização esta que nunca se completa tornando o sistema hegeliano no movimento perpetuamente incompleto.

Por esta razão, o terceiro capítulo deste trabalho consiste em apresentar a alternativa hegeliana de supracumir a moralidade kantiana: a eticidade. Com ela, Hegel atinge o ponto máximo de sua filosofia prática no sentido de mostrar a efetivação da liberdade no âmbito das instituições sociais: família, sociedade civil e Estado.

TERCEIRO CAPÍTULO

3- A ETICIDADE

A eticidade, ou moralidade objetiva, é o momento em que a ideia de liberdade adquire vida, torna-se realidade. Sua explicitação permite a Hegel atualizar a unidade da subjetividade moral e da formalidade do direito porque, nela, a eticidade, a substância manifesta-se, enfim, no movimento em direção à liberdade. A análise hegeliana do conceito de eticidade começa com um parágrafo que introduz diretamente determinações fundamentais para uma correta apreensão da efetividade que está surgindo.

A eticidade é a *Ideia de Liberdade* como bem vivo, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência, e sua efetividade pela sua operação, assim como esta ação tem a sua base em-e-para-si e o seu fim motor no ser ético – o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência (HEGEL, 1967a, § 42).

Observa-se, assim, a conexão estreita entre o saber (*Wissen*) e o querer, (*Wollen*) por meio de uma autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) que somente pode se dar uma verdadeira efetividade. A efetividade se articula por uma operação (*Handeln*) que salienta o fato de a objetividade substancial ser produzida pelo movimento de concreção da figura do Bem. O ser ético pode, enfim, conhecer-se como um ser capaz de agir sobre si mesmo e, tornando-se uma determinação do conceito de substância, vive da “reposição” do processo que lhe deu origem, ou seja, tem agora o poder de mediar as suas próprias pressuposições.

Isto significa que a base ética da ação da vontade, consciente de si, deve ser compreendida como instância do desdobramento da ação moral, agora ética. Não por acaso que a eticidade é o processo de figuração, constituição, das diferentes formas de manifestação da substância que almeja atingir a liberdade.⁴³

⁴³ O problema em questão é o seguinte: se antes, os teóricos da moral e da política tomavam como ponto de partida o indivíduo, ser isolado semelhante à mônada de Leibniz, a partir do ensaio sobre o direito natural (1802-1803), passando pelos escritos juvenis, a preocupação de Hegel é com a totalidade orgânica dos indivíduos: a formação do povo. O povo, segundo Hegel, é uma totalidade ética. E, como tal, não é um artefato descartável, mas um fato natural, um produto da história. Bobbio caracteriza de forma precisa o que representa a ideia de povo em Hegel. “O povo não é a soma dos indivíduos, mas uma totalidade orgânica caracterizada por um modo particular de viver e de pensar, por um sistema determinado de regras de conduta, a que Hegel justamente dá o nome de eticidade”. In: BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2. ed. São Paulo: UNESP: 1991. Brasiliense, p.72

De fato, o processo de figuração da eticidade consiste no aparecimento de suas diferentes figuras constitutivas por meio de um mesmo movimento que leva a objetividade à subjetividade que a constitui, isto é, à verdade de uma nova objetividade que atualiza o seu verdadeiro fundamento (ROSENFELD, 1995, p.143-144).

Pode-se afirmar ainda a respeito da moralidade objetiva, que Hegel apreende os valores morais como determinações objetivas, nas quais os indivíduos vêm em si mesmos a sua própria substancialidade. Por isso, a teoria hegeliana dos deveres não se reduz a um princípio vazio, abstrato, tal como ocorre na moralidade kantiana, que foi bastante glorificada pelo filósofo de Königsberg. O conteúdo da eticidade, nesse sentido, expressa-se no caráter do indivíduo, a saber, a probidade, a honradez, a integridade e a honestidade.

A probidade é o aspecto universal que é exigido ao homem pelo direito e pela sociedade. Numa vida coletivamente moral, cabe ao homem cumprir os deveres, ser obediente, pois “tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos” (HEGEL, 2010, § 155). Portanto, na eticidade o seu conteúdo não é o direito do eu enquanto pessoa – como acontece no Direito Abstrato – tampouco o direito da consciência – como ocorre na moralidade; mas, o direito enquanto espírito real de um povo, enquanto comunidade.

Todavia, não pensemos que a postura adotada por Hegel em explicitar a probidade como um dos aspectos centrais para se atingir a eticidade, encontra-se apenas na *Filosofia do Direito* (1821). Na *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, Hegel expõe as experiências das figuras do Direito moderno, na seção da *Razão*, e as figuras do Direito clássico greco-romano, na seção do *Espírito* e na *Religião da Arte* (FE, VII, B). Face ao aparecimento das novas figuras do Espírito, Hegel descreve a experiência da consciência jusfilosófica, num duplo sentido: a) A modernidade sócio-político-econômica instaura o paradigma da subjetividade e determina a implementação dos direitos individuais, a partir de um viés jusnaturalista; b) A consciência filosófica moderna descreve a contradição desta mudança como o surgimento da igualdade e da liberdade formal-individualista.

Diante desta situação, Hegel percebe que uma mudança de paradigma vai interferir cultural e filosoficamente na sociedade, isto é, numa nova figuração do espírito na ordem intersubjetiva e interestatal: a eticidade vinculada ao Direito moderno. Para Agemir Bavaresco, esta situação ocorre sob a seguinte perspectiva:

Há em Hegel a leitura lógica da suprassunção do Direito Moderno no viés da eticidade, ou seja, emerge o *Direito Ético*, que ele tinha já antecipado em *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* e será consolidado, explicitamente, na *Filosofia do Direito*. (BAVARESCO, 2007, p. 102)

Ora, em que medida é possível constatar esta mudança jusfilosófica nas experiências das figuras do Direito, descritas tanto na *Filosofia do Direito* quanto na *Fenomenologia do Espírito*? Kervégan destaca uma dupla perspectiva, quando cotejada a *Fenomenologia do Espírito* com o restante do sistema, perspectiva esta que nos parece fecunda, quando se trata do objeto do presente estudo, porque expõe o direito abstrato e a moralidade enquanto momentos a serem suprassumidos. Para Kervégan, na *Fenomenologia*, é apresentada uma concepção que se opõe frontalmente à visão formalista do Direito em Kant e Fichte, contra a qual Hegel maneja o conceito de eticidade, e, posteriormente, no sistema – a partir do aperfeiçoamento da “doutrina do espírito objetivo” – como uma concepção que reserva ao Direito, enquanto “reino da liberdade realizada”, a possibilidade de efetivação do ideal da “concepção heróica da cidadania” (KERVÉGAN, 2007, p.34).

Percebe-se, então, que Direito e eticidade caminham juntos na filosofia hegeliana. Para Walter Jaeschke, direito e eticidade “*são formas e figuras do Espírito*, o que implica na historicidade destes conceitos – *pois tudo que é espiritual é histórico; nada há de espiritual que não seja ao mesmo tempo histórico*” (JAESCHKE, 2004, p. 23). Assim, estudar a eticidade e o direito tanto na *Filosofia do Direito* quanto nas outras obras políticas de Hegel, exige do leitor que considere ambos os termos em seu momento histórico. Conforme bem demarca Jaeschke, o caminho da formação progressiva do pensamento de Hegel apresenta estágios quase encobertos, quando considerada a formação do conjunto de instrumentos analíticos que vão consolidando a obra hegeliana desde Iena até Heidelberg e Berlim.

Por esse motivo, o comentário de Kervégan sobre a eticidade em Hegel é pertinente para nossa exposição, pois há em Hegel uma fase inicial da eticidade que, posteriormente, remodela-se com o acabamento do conceito do Espírito Objetivo. E, neste conceito, diz Jaeschke:

As figuras da eticidade são formas da realidade do livre-arbítrio, formas de vida da liberdade. Enquanto tais, elas possuem certamente uma dimensão jurídica, embora não se dissolvam nela, nem se deixem reduzir a ela. Em oposição a isso, o direito, no sentido estrito do “direito formal”, e a moralidade são “ambas as abstrações cuja verdade é propriamente a *eticidade*” (JAESCHKE, 2004, p. 14).

Não podemos esquecer ainda que a eticidade não se relaciona apenas com o Direito. Definida como a identidade do Bem e da vontade subjetiva, a eticidade possui um conteúdo. Conteúdo este constituído pela Família, Sociedade Civil e Estado. É nela, portanto, que a ideia de liberdade passa para o plano da objetividade na forma de comunidade e de instituições sociais.

A eticidade representa a realização do conceito da liberdade, síntese final do processo de determinação ou do desdobramento da ideia de liberdade. É a liberdade em sua forma mais desenvolvida, não mais à base de pessoas individuais, como no direito abstrato, mas à base de instituições sociais. (WEBER, 1993, p. 95).

A partir destas considerações, o terceiro capítulo deste trabalho tem como objetivo mostrar os motivos que levaram a eticidade ser considerada como resposta de Hegel em suprasumir a moralidade kantiana. Apresentaremos, ainda, que não apenas a *Filosofia do Direito* é a obra que encontramos a eticidade sendo explicitada por Hegel. Para tanto, como recurso metodológico, explicaremos com mais detalhes como se dá a relação entre Direito e Eticidade seja nos pontos de convergência, seja nos de divergência.

Além disso, iremos tratar dos momentos constituintes da eticidade e a sua relação com a ideia de liberdade. A fim de que a liberdade possa se concretizar, é imperativa a manifestação de três momentos. Em Hegel, os momentos existentes na Eticidade são:

- A) Família – que é o espírito moral, objetivo, imediato e natural;
- B) Sociedade Civil – caracteriza-se pela associação dos indivíduos, cujo fim é a satisfação das carências, das necessidades e a garantia da propriedade privada e,
- C) O Estado – que é a consagração plena, absoluta, de efetivação da ideia de liberdade.

3.1 – A ETICIDADE E O DIREITO ⁴⁴

Os dois termos, que dão título à presente seção, são pontos centrais da filosofia hegeliana no que tange à sistematização do Espírito Objetivo. Na verdade, o termo “eticidade” é compreensível quando comparamos com “a moralidade; mas essa relação não é pertinente”. Moralidade possui relação com a moral, os costumes de uma sociedade. A eticidade, por sua vez, tem relação com as instituições sociais, às corporações.

É compreensível ainda a tentativa hegeliana de relacionar a eticidade ao momento histórico da vida ética da *pólis* grega, uma vez que “o termo eticidade (*Sittlichkeit*) designa o mundo em sua unidade, sem a separação entre substância e consciência” (BAVARESCO, 2007, p. 13). Substância é a essência a ser buscada pelo cidadão grego que participa dos debates, das discussões, da *ágora*. Já a consciência se refere ao indivíduo que se harmoniza com as leis e os costumes da *pólis*. Não por acaso que na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel expõe o que torna o mundo ético grego tão vivo, dinâmico.

O mundo *ético vivo* é o espírito em sua *verdade*; assim que o espírito chega ao *saber* abstrato de sua essência, a eticidade decai na universalidade formal do direito. O espírito, doravante cindido em si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – *o reino da cultura* – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, *o mundo da fé* – *o reino da essência* (HEGEL, 1992, § 442).

Apesar da tentativa de reunir o mundo grego e a eticidade moderna, isso não satisfaz ao desenvolvimento da ideia de liberdade já que nos primeiros escritos de Hegel em Jena, nos quais a noção de eticidade ainda não sai de suas conotações históricas, ela não está historicamente fixada. ⁴⁵ O primeiro texto já mostra isso, explicitando esse conceito de forma completa, sistemática. Alguns chegam a denominar este texto de “*Sistema da Eticidade*”

⁴⁴ Há comentadores que defendem a tese que a expressão “Direito” utilizada por Hegel é ambígua. Dentre eles, encontramos Norberto Bobbio. Para ele, esta ambigüidade ocorre por dois motivos. A primeira é terminológica. A segunda, por seu turno, é de caráter sistemático. No primeiro motivo, o termo direito, empregado na *Filosofia do Direito*, é usado para indicar tanto uma parte do sistema – o direito abstrato – quanto o sistema em seu todo. Já o segundo motivo, é de ordem sistemática, ou seja, deriva da colocação que o direito tem no sistema geral da filosofia prática. Nessa sistemática, o direito não mais constitui um todo orgânico; ele agora é desmembrado, desarticulado. C.f BOBBIO N/HENRIQUES 1991., p. 57-60.

⁴⁵ O percurso trilhado por Hegel, na tentativa de definir a noção mais completa de eticidade, de sua primeira fase, Jena, até à *Filosofia do Direito*, Heidelberg e Berlin, é simultaneamente o caminho trilhado pela eticidade, da antiguidade para a idade moderna. E esse caminho é, também para o próprio Hegel, uma longa trajetória, que passa por diversas experiências históricas. Trata-se do caminho da formação progressiva de deus sistema e, ao mesmo tempo, da formação de um conjunto de sistemas analíticos. Durante esta trajetória, o conceito de eticidade perde a sua conotação histórica da primeira fase. Agora, ele se transforma em conceito formalmente neutro; mas, na sua dimensão conteudística ele possui uma diferenciação entre sociedade civil e Estado, algo impensável antes. C.f JAESCHKE, 2004, p. 12.

(1802-1803); outros o chamam de “*Sistema da Vida Ética*”, uma alusão à vida ética praticada pela cultura clássica: Grécia e Roma, respectivamente.

Nesse escrito, Hegel faz uma diferenciação da ética em dois momentos distintos: o da *Ética Natural* e o da *Ética Absoluta*, esta última articulada em três partes: *A Ética Absoluta Segundo a Relação ou Ética Natural*; *O Negativo: a Liberdade ou o Crime* e a *Eticidade*.

O campo da *ética natural* ou *A Vida Ética Absoluta Segundo a Relação* trata da esfera do singular, do particular, estágio do sujeito, onde impera o sentimento ou subjetivismo suprasumido na relação do sujeito com o outro. Estado de movimento dialético de passagem e repouso entre *intuição* e *sentimento: potencia prática*: “Esta intuição, enquanto totalmente mergulhada no singular, é o sentimento; e dar-lhe-emos o nome de potencia prática.” (MORÃO, *Apud* HEGEL, 1991, p.10). Algumas páginas seguintes esclarece grifando: “A primeira potência é a vida ética natural enquanto *intuição*; a plena indiferenciação da mesma, ou o ser-subsumido do conceito na intuição; portanto, a natureza propriamente dita”. (MORÃO, *Apud* HEGEL, 1991, p 16). Ao apresentar a edição portuguesa de 1991 do *Sistema da Vida Ética*, Artur Morão, referindo-se à primeira parte do estudo – *A eticidade absoluta segundo a relação ou Eticidade natural* –, considera que essa parte:

Engloba o domínio das atividades naturais, que promanam da necessidade e do instinto, uso de utensílios, posse; inteligência, linguagem; relação homem-mulher, pais-filho, senhor-escravo. À família segue-se a vida social, na forma de relações de intercâmbio econômico e jurídico (propriedade, troca e contrato). Os indivíduos surgem aqui como figuras jurídicas e constituem simplesmente uma unidade formal, abstratamente quantitativa (MORÃO, *Apud* HEGEL, 1991, p.11).

Entende-se, portanto, o porquê da discussão de alguns comentadores se o título é o *Sistema da Eticidade* ou o *Sistema da Vida Ética*. O nome *sistema* oferece toda uma “fenomenologia da natureza social”, já que seu conteúdo perpassa os temas que se relacionam com a eticidade: sentimento prático, trabalho, ferramenta, utensílios, posse, contrato, dinheiro entre outros. Esse direcionamento do “*Sistema da Eticidade*” será desenvolvido, anos mais tarde, pelo próprio Hegel na segunda parte da *Filosofia do Direito*, a sociedade civil.

Já no escrito de 1802-1803, percebe-se elementos de interação do indivíduo com o seu agir em sociedade. Dito de outro modo, o indivíduo se torna eticamente o sujeito das ações quando ele vive uma relação de interação social com outras pessoas. Diante desse convívio, o sujeito tornar-se-á responsável, também, por toda ação existente ao seu redor.

A partir do dualismo ação e responsabilidade, emerge na filosofia hegeliana uma trindade dialética presente no *Sistema da Eticidade*: pensar, fazer (produzir) e criar. Pensar se refere a cumprir a ideia universal do ser ético. Fazer é no sentido de que as ações humanas são únicas, individuais, e que são produzidas pelas minhas ações. Por fim, temos o criar que se caracteriza como a capacidade humana de inventar qualquer coisa, desde que essa coisa seja útil a todos.

Por esse motivo, a importância da noção hegeliana de responsabilidade que foi tratada no capítulo anterior. Quando alguém se responsabiliza por determinada ação, as implicações que tal fato irá ter a realidade serão controladas pelo indivíduo. Nesse sentido, ações projetadas, arquitetadas, serão mais fáceis de serem discernidas daquelas não pertencentes ao indivíduo. Logo, uma consciência ética resulta na moral efetiva, no qual o certo é conceitual, racional e ético, e o errado evidencia-se na sua insujeição às regras ou princípios do sistema da vida.

A passagem da *ética natural* para a *ética absoluta* exige, supõe Hegel, um processo de *reconstrução* em si e por si. - (*a identidade emerge da diferença, é por essência negativa*). (MORÃO, *Apud* HEGEL, 1991, p. 16). Em si enquanto busca de si mesmo, já o por si no que tange ao método utilizado nesse processo de autoconhecimento A identidade do particular em sua *imperfeita relação de unificação com o universal* se dá por meio da subsunção da intuição no conceito, *uma tentativa de apresentação científica da verdade*, esclarece Alfredo Moraes ao explicitar como se apresenta a *subsunção intuição-conceito*:

A metafísica hegeliana enquanto *Metafísica do Conceito* não será uma reflexão exterior à coisa, mas a *Coisa mesma* em seu desenvolvimento, a manifestação do conteúdo no movimento do vir-a-ser de si mesmo, a exposição do desdobramento de suas determinações efetivas, o espírito na construção conceitual do conhecimento de si mesmo, na elevação à sua Verdade (MORAES, 2003, p. 64).

A questão da natureza humana se manifestar na intuição ou não, aparece logo explicitada na introdução do *Sistema*, na *advertência* sobre a relação entre ideia-intuição: “Para conhecer a Idéia da vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a Idéia nada mais é do que a identidade dos dois”. (HEGEL, 1991 p. 13). A construção da identidade ser-pensar é o primeiro passo para a

edificação da vida ética que deve ser absoluta identidade da inteligência com o real ou o determinado, o *sujeito das ações*. Mas o que é viver em vida ética?

Viver uma vida ética é sentir o pleno funcionamento dos componentes do *Sittlichkeit*, eticidade em alemão. É preciso salientar que a *Sittlichkeit* não é uma “parte” ou uma camada do espírito objetivo que seria justaposta ao direito e à moralidade. Na realidade, só ela responde verdadeiramente à definição hegeliana do espírito objetivo. Ela é, com efeito, uma objetividade vivida por sujeitos singulares, a identidade destes constituindo-se na relação viva que eles têm com esta totalidade objetiva, a qual, reciprocamente, existe apenas pela ação deles e graças a suas disposições interiores. A eticidade coincide, portanto, com o espírito objetivo em sua totalidade. O direito e a moralidade não são tanto estratos distintos do espírito objetivo, mas antes seus momentos abstratos e somente têm consistência quando articulados no interior da unidade concreta da *Sittlichkeit*. É claro que o direito e a moralidade não são seres de razão. Porém, eles são *abstratos*, na medida em que o cumprimento de seus conceitos pressupõe elementos estranhos ao princípio que lhes é próprio: a realização do direito não é somente jurídica, o cumprimento da intenção moral supõe que uma objetividade de ordem ética seja conferida às normas que a subjetividade pretende atribuir-se por si mesma. Portanto, o espírito objetivo, considerado sob o prisma desses dois momentos abstratos, permanece marcado por uma incompletude que a eticidade tem condições de ultrapassar.

Isso não quer dizer, contudo, que as relações características do direito (relação da pessoa jurídica com a coisa da qual ela se torna proprietária) e da moralidade (relação do sujeito com uma norma na ação) nela se tenham desvanecidas. Ao contrário, elas recebem a garantia de sua efetividade no seio da eticidade. Ela une e recompõe em si o formalismo do direito e o formalismo subjetivo da consciência moral. Porém, esta união, ao superar a abstrata oposição existente entre ambos, não abole por isso a diferença entre eles.

A *Sittlichkeit* tem num primeiro momento os traços de um mundo de objetividade cujas determinações, ao formarem um “círculo da necessidade”, são os “*poderes éticos* que governam a vida dos indivíduos” (HEGEL, 1998b, § 145). No entanto, estes não são somente “acidentes” desta substância, pois o sistema de determinações objetivas no qual se inscreve o seu agir é para eles um mundo *vivido*, que apenas tem realidade quando é “objeto de saber” (HEGEL, 1998b, § 146), ou, ao menos, de crença da parte deles. Diferentemente das leis da natureza, as leis éticas valem apenas graças à representação que delas fazem os indivíduos: sua validade repousa no conhecimento que delas têm e no reconhecimento que lhes atribuem.

Por isso, a relação que o sujeito estabelece com as estruturas objetivas do mundo ético comporta um duplo aspecto: por um lado, “a substância ética, suas leis e seus poderes” possuem para ele “uma autoridade e um poder absolutos, infinitamente mais estáveis que o ser da natureza” (HEGEL, 1998b, § 146), sendo assim como leis naturais, totalmente fora do seu alcance; por outro lado, esse poder da objetividade não exclui que o sujeito se beneficie disso, ao menos se ele não opuser esterilmente sua “virtude” ao “curso do mundo” ético e se reconhecer em sua normatividade objetiva àquilo que constitui sua essência, aquilo graças a que pode ser um sujeito. Devido a esse fato, a relação dos indivíduos com as condições e as normas de seu agir, ainda exterior quando adota a forma do dever-ser moral, interioriza-se plenamente fazendo-se *Sitte*: “modo de ação universal” (HEGEL, 1998b, § 151), o costume ético é uma prática que exprime a adesão vivida dos sujeitos ao universal que os constitui.

Vê-se, portanto, e será preciso voltar a esse ponto, que a *Sittlichkeit* revela o papel decisivo da *subjetividade* no interior do espírito objetivo. Pois este último não é conforme ao seu conceito, que é ser um “*mundo* no qual a liberdade está na condição de necessidade presente” (HEGEL, 1995, § 385), senão na medida em que a subjetividade singular é a instância de validação das regras objetivas que preside a sua constituição. Porém, ela só o consegue na medida em que, diferentemente da consciência-moral “formal”, reconhece a primazia da normatividade objetiva e aceita que sejam relativizadas suas próprias aspirações. No espírito objetivo, o conteúdo normativo ao quais as subjetividades dão efetividade ao aderirem a ele não é *inicialmente* posto por esta adesão: ele é a substância *destas subjetividades*, mas enquanto substância é sempre pressuposto pela ação delas.

A natureza (HEGEL, 1998b, § 4 e § 151) da eticidade é, certamente, diferente de qualquer tipo de natureza exterior, pois ela é liberdade que se exprime nas formas da necessidade e não reino cego desta última. Diferentemente das leis da natureza, as leis éticas valem apenas graças à representação que delas fazem os indivíduos: sua validade, portanto, repousa no conhecimento que delas têm e no reconhecimento que lhes atribuem. A lei ética permanece, contudo, ao menos tal como é espontaneamente percebida, uma *natureza*. A língua que a natureza fala é de fato a da necessidade. Pois, se a *Sittlichkeit* permite à individualidade subjetiva reconhecer-se e cumprir-se num universo estruturado conforme seu próprio conceito, ela não é espontaneamente percebida como tal, sobretudo depois que a individualidade subjetiva se liberou das coerções políticas e religiosas que eram exercidas sobre ela.

Por isso, freqüentemente resiste a lei ética resiste a violência exterior cometida pela natureza. Por conseguinte, na esfera do espírito objetivo, a reconciliação do espírito subjetivo e do espírito objetivo permanece com freqüência uma reconciliação (somente) objetiva. Por isso, sobretudo no domínio político-estatal, a obrigação parece prevalecer sobre o direito, este compreendido como direito subjetivo, embora um e outro especulativamente tenham o mesmo peso e sejam na verdade idênticos (HEGEL, 1998b, § 261).

Peguemos o exemplo da Revolução Francesa ocorrida em 1789. A referida Revolução – que tanto influenciou o pensamento político de Hegel – gerou os sistemas representativos e eleitorais que conhecemos na atualidade, e, ao mesmo tempo, possibilitou o surgimento de uma massa operária cada vez maior e egressa do campo em direção às cidades. A conclamada igualdade revolucionária produziu gradativamente o desaparecimento do indivíduo isolado e foi construindo um monstruoso nivelamento, gerando o surgimento da grande massa e de Estados cada vez mais poderosos perante o indivíduo, capazes de, inclusive, se não anulá-lo, pelo menos, neutralizá-lo, na sua autenticidade de ser ou de existir.

O problema em questão é o seguinte: mesmo que exista o Direito, como instância que preserva as leis, há em Hegel um predomínio do objetivo frente ao subjetivo? No Estado racional, a liberdade subjetiva, que se experimenta a si mesma como autonomia moral, não abdica de seus direitos. É preciso uma mediação entre direitos e obrigações, entre o Estado e a consciência subjetiva. Esta mediação é assegurada pelas diversas subestruturas existentes na esfera ética, que possuem como traço comum serem instituições.

A doutrina hegeliana da *Sittlichkeit* inscreve-se claramente na perspectiva de conciliar a objetividade e a subjetividade no mesmo nível, mesmo que ela faça aparentemente pender a balança para o lado da objetividade. É justamente nisso que reside sua coerência profunda: para além da heterogeneidade aparente dos materiais que ela reúne, ela tem o intuito de mostrar, o enraizamento institucional das práticas individuais e coletivas, que os pontos de vista do direito e da moralidade reduzem a esquemas abstratos de operação. Essa ancoragem institucional é observada tanto no que diz respeito à família (casamento, filiação, transmissão do patrimônio) quanto em relações econômicas e sociais que se tecem entre classes de indivíduos no espaço tendencialmente despolitizado da sociedade civil: enfim, ele, o homem, está no coração da teoria do Estado do qual se diz que as leis e as instituições são a “vontade pensada” (HEGEL, 1998b, § 256).

Percebe-se, portanto, que o enraizamento institucional permite ao indivíduo expressar sua liberdade nas instituições, nas corporações. É graças às instituições (o casamento, a corporação, as assembléias representativas) que o sujeito pode se submeter a um regulamento de universalidade. O exemplo interessante disso encontra-se desenvolvido na relação trabalho e sistema das necessidades. Na *Filosofia do Direito*, a caligrafia hegeliana sobre a constituição dos *sistemas das necessidades*, envolvendo a Sociedade Civil, qualifica o trabalho como um sistema de mediação da necessidade e satisfação do indivíduo e a satisfação das necessidades de todos os demais. (HEGEL, 2010, p. 193).

Na concepção de Aristóteles a *natureza nada faz sem propósito*,⁴⁶ ela é o *verdadeiro fim de todas as coisas*. Hegel parece retomar esses enunciados aristotélicos como ponto de partida para refletir sobre o contexto da vida ética natural, na qual a própria natureza propicia o movimento dialético das passagens entre negação ou supressão do subjetivo pelo objetivo. Para Hegel, a *potência* se constitui naquilo que é “em si”, como possibilidade interiorizada. Para a realização da *potência*, tornam-se necessários os fins, ou a finalidade, que se processa no movimento do *dever ético*, sob os auspícios da dialética.

O *Sistema* penetra no campo histórico da natureza ao tentar determinar a gestação da consciência ética em seu primeiro estágio, o do *sentimento* ou *intuição*, que denomina de *potência prática*, e cuja característica é ser particular e concernente ao individual, apresentando-se, através de esferas, onde estabelece as relações de relativismo natural do homem com elementos fundacionais projetados pela própria natureza humana da qual emanam os sentimentos (*potência prática*) de *necessidade* e de satisfação (*fruição*), estabelece-se, portanto, o ciclo do *dever ético* ou trânsito operacional de autoconstrução do sujeito.

A atividade prática material, especialmente, o trabalho, era considerada no mundo grego e romano como uma atividade indigna dos homens livres e própria dos escravos. Ao grego interessava o domínio da *polis* – expressão do universo humano, espelho da transformação consciente do homem como ser social ou “animal político”. Na sociedade da antiga Grécia, o trabalho era visto em função do produto e este, por sua vez, em função de sua utilidade ou capacidade de satisfazer uma necessidade humana concreta.

⁴⁶ Aristóteles, *De Caelo* 29 1b 13, De na. 432b21 in Guthrie, 1995, p. 201

A questão da atividade prática, ou seja, do trabalho, como o elemento transformador do mundo material e do próprio homem, só surgirá na consciência filosófica moderna, especialmente a partir de Hegel. Gramsci chega afirmar até que Hegel foi o precursor teórico das revoluções liberais do século XIX. Para fazer tal afirmação, Gramsci percebe três elementos presentes na teoria hegeliana do trabalho:

- 1) A elaboração da *ideia teleológica* do trabalho na medida em que pelo trabalho, o indivíduo desenvolve a capacidade de criar o novo, o diferente, tendo como fim satisfazer suas próprias necessidades;
- 2) O sentido de atividade transformadora do homem, visto que ele recusa a natureza animal de seus instintos;
- 3) A atividade prática como objeto relacional eu-e-o-outro e, ao mesmo tempo, processo de auto-superação.

Diante desses três elementos, Hegel propicia um sentido filosófico ao trabalho, abrindo assim, o caminho para as futuras especulações existenciais em torno do homem na realidade industrial e fundamentando os pilares da filosofia e da ética praxista que norteará o homem contemporâneo. A respeito deste assunto, J.C Salgado faz a seguinte afirmação:

A comunidade livre de Hegel só pode ser compreendida na consideração do momento da sociedade civil do mundo moderno, em que o trabalho é o valor fundamental, direito e dever dos indivíduos. Com isso, a ideia de justiça em Hegel mostra a sua face social, que constitui o traço característico que assinala o Estado democrático contemporâneo. (SALGADO, 1996, p.505).

Por esse motivo, Hegel reconhece o papel das instituições em sua filosofia política. São elas que propiciam ao indivíduo o desenvolvimento, ou até mesmo a efetivação da ideia de liberdade. Além disso, elas estruturam num mesmo movimento tanto a subjetividade quanto a objetividade, tanto o indivíduo (em sua reivindicação moderna de liberdade e de autonomia) quanto à comunidade (que é um “espaço de interlocução”, conflitual dependendo

do caso). As instituições não são artefatos, são como disse Maurice Hauriou, “camadas geológicas”, uma espécie de base arcaica de evidência sobre a qual se sustentam, como sobre

uma natureza, os costumes, as crenças, as normas, as práticas cujo entrelaçamento constitui o campo do agir. E, por fim, as instituições não são “coisas”, já que elas não têm nada de material, são puras relações simbólicas que estruturam a percepção, a palavra e a ação de “sujeitos”, os quais não atingem o estatuto de sujeitos senão enquanto cumprem os “ritos” que certificam seu pertencimento às instituições, ao mesmo tempo em que conferem a estas a única realidade – simbólica ou, dito de outro modo, subjetiva e objetiva – da qual elas são suscetíveis.

E como exemplo de instituição que estrutura o relacionamento dos indivíduos temos a família. Primeiro momento da eticidade em Hegel, ela é o espírito moral, objetivo, imediato e natural. Por esse motivo, no próximo subtópico abordaremos como ela é constituída, quais os seus mecanismos e, principalmente, que papel ela exerce no desenvolvimento da ideia de liberdade.

3.2 – O CONCEITO HEGELIANO DE FAMÍLIA

A família se apresenta na eticidade como a primeira determinação imediata da ideia de liberdade. Dito de outro modo, ela representa a primeira instituição a expressar uma “ideia ética” de um modo imediato, a saber, uma espécie de eticidade natural. O indivíduo sai de sua subjetividade e insere-se no ambiente familiar como membro, ou seja, fará parte de um conjunto de pessoas que possuem relações consanguíneas, de parentesco entre si. “É através da família, portanto, que o indivíduo passa a ser comunitário” (WEBER, 1993, p. 102). Apesar dessa inserção comunitária proveniente da família, ela precisa de três requisitos para se constituir, existir. E estes requisitos, portanto, são expostos por Hegel em três momentos. A família só tem sentido, para o autor, quando compreendemos:

- A) a forma como ela é originada (o casamento);
- B) de que maneira ela obtém o patrimônio (isso do ponto de vista econômico) e,
- C) por fim, a importância de se educar os filhos para que os mesmos possam ser inseridos em sociedade.

Uma das características principais para se compreender a noção hegeliana de família é que ela é determinada pelo sentimento de amor; sentimento este que une os membros familiares por meio do amor fraternal, da amizade. Porém, esse sentimento fraternal encontrado no seio da família se resume ao âmbito natural, visto que os laços sanguíneos podem ser rompidos a qualquer momento. A fim de evitarmos esse risco, o sentimento natural é gradualmente racionalizado até chegarmos ao Estado, último momento da eticidade. Quando se diz que o sentimento natural é racionalizado até chegarmos ao Estado, tal afirmação expressa o desdobramento dialético que o conceito de família sofre em si mesmo. Ou seja, manter os familiares por meio do sentimento natural não garante, contudo, sua união.

Diante de tal realidade, podemos citar um exemplo interessante de como a relação familiar pode ser desfeita a qualquer momento: reduzir o casamento a nível de um contrato civil. O casamento, na perspectiva hegeliana, deve se constituir como unidade substancial entre duas pessoas baseado no amor ético, desaparecendo, desse modo, as diferenças, os conflitos.

O casamento, enquanto *relação ética imediata* contém, primeiramente, o momento da vitalidade *natural* e, de fato, enquanto relação substancial, a vitalidade em sua totalidade, a saber, como efetividade do *gênero* e de seu processo. Mas, em segundo lugar, a unidade dos sexos naturais, que é apenas *interior* ou sendo *em si*, e precisamente com isso apenas exterior em sua existência, é, na autoconsciência, transformada numa unidade *espiritual*, no amor autoconsciente. (HEGEL, 2010, § 161)

Percebe-se, claramente, que o amor ético – o substancial – é bem superior em relação ao sentimento natural – o contingente. Caso o matrimônio se fundamentasse, apenas, no nível da relação contratual, ainda estaríamos a nível de direito abstrato. Estamos, todavia, na eticidade, que trabalha com conceitos a nível substancial, ético. Além disso, reduzir o casamento ao âmbito do amor natural não nos diz nada sobre este conceito, uma vez que esse sentimento é subjetivo e, como tal, contingente.

Há em Hegel, portanto, uma preocupação em considerar o matrimônio como uma unidade espiritual em que se instaura a vida comunitária nos indivíduos, já que a família se realiza na comunidade e vice-versa. Thadeu Weber vê no casamento e, por conseguinte, na família, a base para o Estado. Para ele, “o casamento objetiva a perpetuação natural da espécie e, sobretudo, a perpetuação ética. É por isso que a família será a base do Estado”

(WEBER, 1993, p.102). Apesar desta visão otimista do matrimônio, duas condições são fundamentais para a sua realização: a inclinação particular e o consentimento. O próprio Hegel reconhece estas duas condições para a consumação do matrimônio enquanto fator substancial na sua totalidade ética.

Enquanto ponto de partida subjetivo do casamento pode aparecer antes a *inclinação particular* das duas pessoas que entram nessa relação, ou a prevenção e a organização dos pais, etc; mas o ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas, e no caso, o consentimento em constituir uma pessoa, em renunciar à sua personalidade natural e singular nessa unidade, que, segundo esse aspecto, é uma autodelimitação, mas eles ganham ali precisamente sua autoconsciência substancial, é sua libertação. (HEGEL, 2010, § 162)

Por conseguinte, enquanto que a primeira, a inclinação, não leva necessariamente ao casamento (por causa de fatores múltiplos dentre eles, um amor temporário), a segunda, o consentimento, é condição necessária para a instituição do matrimônio. Apesar disso, é preciso levar em consideração que fatores múltiplos, contingentes, podem influenciar a decisão tomada nesse consentimento. O próprio conceito de consentimento, nesse sentido, torna-se passível de erros, ou seja, vulnerável a decisões errôneas, precipitadas. Em síntese, a ideia hegeliana de consentimento possui elementos de contingência. Desse modo, a intenção de Hegel, ao abordar as duas condições para a realização do matrimônio, é identificar o que é substancial e necessário. O substancial é a união do casal que se baseia no respeito à diferença existente entre homem e mulher. Já o necessário, é o consentimento do ato de casar das duas partes envolvidas. Logo, aquilo que é contingente, o próprio conceito de matrimônio encarrega-se de superar. O casamento, portanto, sai do ponto de vista fenomênico, imediatista, do contrato (Direito Abstrato) e chega ao seu âmbito substancial – o da Eticidade.

Apesar disso, o casamento precisa durar. Mas, como a família pode permanecer unida, do ponto de vista hegeliano? O patrimônio familiar representa a manutenção dos laços familiares, do ponto de vista econômico. Esta conceituação de patrimônio não deve ser entendida, aqui, no que tange à obtenção de recursos simplesmente. “Não se trata mais de uma propriedade que tem por objetivo a satisfação das carências particulares e egoístas de indivíduos, mas sim uma satisfação que atinga a todos da família. O patrimônio familiar é um bem de todos” (WEBER, 1993, p.102) Por isso, pode-se falar, então, que os membros constituintes da família não são individualidades isoladas uma das outras. Muito pelo contrário, constitui, isso sim, uma relação orgânica em que cada membro cumpre uma função

determinada pelo “chefe familiar”. Nesse aspecto, a figura maior da família que expressa muito bem o papel de providenciar uma garantia econômica familiar minimamente sustentável, além de preservar a unidade da família, é o pai.

Assim como o príncipe personifica o Estado, o pai constitui uma personificação natural da família enquanto ser ético. No entanto, percebe-se como o raciocínio hegeliano sob a figura paterna da família exclui as mulheres do ponto de vista econômico e político. Para Hegel, o pai de família possui uma função política. Função esta que consiste em organizar o todo familiar segundo uma divisão de tarefas à qual todos os membros devem obediência ao patriarca. Existe, nesse aspecto, um forte apelo à hierarquia familiar. Rosenfield vê nessa hierarquização familiar o caminho mais curto de supressão de liberdade, pois, concentrando-se o poder nas mãos de uma única pessoa, o desenvolvimento da ideia de liberdade torna-se contingente e limitada (suprimida).

Em resumo, a figura masculina torna-se, para Hegel, uma personificação do ser ético que funda ao mesmo tempo uma relação de poder que exclui as mulheres da vida política e econômica. A hierarquia familiar, em vez de desenvolver os direitos da pessoa (para além da diferença de sexos, o direito de cada indivíduo dispor das suas próprias capacidades como membro de uma totalidade), impede de fato uma livre circulação do sentido e, assim, a liberdade dá lugar a uma forma de opressão (ROSENFELD, 1995, p.160).

A partir dessas considerações, fica ainda a pergunta: qual o motivo de tanto sacrifício por parte dos pais em garantir a obtenção de recursos? Uma das possíveis respostas seria a tentativa de garantir a educação dos filhos. Os filhos representam a “síntese” do casamento, ou seja, o sentimento que une o homem e a mulher numa espécie de unidade substancial. Enquanto que a propriedade, encontrada no direito abstrato, expressa a sua unidade no objeto exterior, os filhos expressam a unidade familiar em seu aspecto espiritual.

A *unidade* do casamento, que, enquanto substancial, é *intimidade* e *disposição do espírito*, mas que, enquanto existente, é separada entre os dois sujeitos, torna-se, com os filhos, enquanto unidade mesma, uma existência sendo para si e objeto que eles amam como sendo seu amor, como ser-aí substancial. – Segundo o aspecto natural, a pressuposição das pessoas que estão *imediatamente* presentes, - enquanto pais, - torna-se aqui *resultado*, - uma progressão que se desenrola no progresso infinito das gerações que se engendram e se pressupõem (HEGEL, 2010, § 173).

Ao inserirmos a educação na vida familiar dos filhos, efetiva-se a disciplina, o respeito e os princípios éticos de respeito à alteridade. Hegel acredita que por meio da disciplina nasce o respeito e a subordinação para com os adultos e, mais tarde, a subordinação aos princípios da vida ética, ou seja, às condições de se efetivar a liberdade. Desse modo, percebe-se o porquê da necessidade de inserir a educação em sociedade.

Segundo o próprio Hegel, tudo o que o homem deve ser é adquirido pelo seu próprio esforço e não pelo instinto. A disciplina, desse modo, é importante na educação dos filhos para se retirar deles o “meramente sensível e natural”. Thadeu Weber enxerga no “meramente sensível e natural” algo de positivo na educação dos filhos. Para ele, o indivíduo tem a capacidade de criar novas possibilidades, projetos, que são incapazes de serem absorvidos por qualquer forma de universalidade. Weber, portanto, vê no instinto algo de positivo. Hegel, entretanto, não se deu conta da importância do sentimento instintivo no processo educacional.

Hegel não se deu conta de que há uma capacidade de criatividade própria do indivíduo, incapaz de ser absorvida por qualquer forma objetiva de universalidade. Sempre haverá um espaço do instintivo e do natural; do criativo e do novo, que deverá ser levado em conta pela educação. Esse também é um verdadeiro campo da liberdade (WEBER, 1993, p. 110).

Mas, em certo sentido, a contingência, mantida como contingência, pois mesmo que o casamento dure muitos anos, existe, de fato, a possibilidade da separação. Desse modo, “como não pode haver coação que obrigue ao casamento, não há laço de direito positivo que possa manter reunidos dois indivíduos, quando entre eles surgem sentimentos e ações opostas e hostis” (HEGEL, 1990, § 176). Nesse sentido, embora se deva dificultar ao máximo a separação, na maioria das vezes ocorre a separação, dado que esta relação se fundamenta num sentimento subjetivo, contingente. A respeito do assunto, uma pergunta é imperativa neste momento: se a separação da família pode ocorrer entre o casal, como fica a situação dos filhos?

Como a separação pode ocorrer entre marido e mulher, o mesmo não pode acontecer com os filhos, uma vez que estes devem obediência (respeito) perante o Estado. Hegel defende a tese que o indivíduo deve estar necessariamente vinculado ao Estado. Para o autor, esta vinculação não se baseia em algo subjetivo, e sim, em algo concreto, real, que é a

lei. A dissolução familiar, desse modo, pode se constituir sob duas perspectivas. A primeira delas dá-se com a morte dos pais. A segunda forma ocorre a partir do momento em que os filhos crescem e obtêm a maioridade.

A dissolução ética da família consiste em que as crianças, educadas para a personalidade livre, sejam reconhecidas na *maioridade* enquanto pessoas jurídicas e enquanto capazes, em parte, de ter uma propriedade livre própria e, em parte, de fundar sua própria família, - os filhos, enquanto chefes, e as filhas, enquanto esposas. (HEGEL, 2010, § 177).

Portanto, a família não tem garantia em si mesma. A partir do momento em que uma é desfeita, dá margem a existência de várias outras que, por sua vez, possuem os mais diversos interesses⁴⁷. Por conseguinte, para satisfazer estas novas famílias precisar-se-á de um novo modelo de organização que possa garantir o espaço deixado pela estrutura familiar. Está aí, portanto, a função da sociedade civil. Como o indivíduo não pode mais contar com o apoio da família, o mesmo precisa conquistar o seu próprio espaço. A sociedade civil constitui, nesse sentido, o mundo fenomênico do ético. Ela é o aparecer da verdadeira eticidade ou da unidade substancial. Deste modo, ela apresentar-se-á na *Filosofia do Direito* de Hegel como um momento intermediário entre a Família e o Estado.

3.3 – O PAPEL DA SOCIEDADE CIVIL

Mesmo que Hegel não tenha criado essa denominação, o filósofo constrói, arquiteta, o conceito moderno de sociedade civil.⁴⁸ Com a dissolução da família, o indivíduo perde o espaço que possuía na esfera familiar inserindo-se, agora, em sociedade. O indivíduo, por conseguinte, ao ser inserido em sociedade adquire vida própria, independência, que vai a luta a fim de garantir os seus interesses. Percebe-se, aqui, que uma das funções atribuídas à

⁴⁷ Sabemos como Hegel, antes de escrever a *Fenomenologia*, tentou representar a vida orgânica de um povo como um todo harmonioso – o mundo ético, como infinitude e totalidade -, inspirando-se na *Política* de Platão. “O todo é um equilíbrio estável de todas as partes, e cada parte é um espírito [semelhante ao] do indígena, que não procura sua satisfação fora de si – mas a possui dentro de si, pelo motivo de que ele mesmo está nesse equilíbrio com o todo” (FE, § 462). Porém, a partir da publicação da *Fenomenologia*, esta intuição do todo equilibrado, torna-se um momento passado, pois há um desmoronamento da *pólis* grega e não é possível uma volta à mesma no mundo moderno. Consequentemente, os laços familiares representam o melhor exemplo de como um Todo pode ser desfeito a qualquer momento.

⁴⁸ Kervégan nos chama a atenção de que é fundamental não confundir Sociedade Civil e Estado. “Por um lado a fim de sublinhar sua vocação propriamente política, ela (a sociedade civil) não esgota suas tarefas sociais; por outro lado, a fim de assumir a relativização da esfera estatal que se opera com a modernidade, com a qual, na verdade, o ser político deixou de andar por si mesmo”. In: KERVÉJAN J.F. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo, Loyola, 2008, p.102.

sociedade civil, segundo Hegel, é mediar à efetivação da ideia de liberdade. Portanto, “a teoria da sociedade civil decifra as mediações que dão um substrato material à perspectiva reconciliadora de uma vida ética” (KERVÉGAN, 2008, p.103). Ainda sobre o assunto, Thadeu Weber faz a seguinte afirmação:

Se a família tem como característica a eticidade natural, a sociedade civil baseia-se na perda dessa identidade conquistando, portanto, uma eticidade substancial, mas que ainda é aparente, ou seja, ela ‘aparece’ como uma estrutura ética substancial, mas que se preocupa, por outro lado, em satisfazer os interesses pessoais (WEBER, 1993, p. 113).

Ao se analisar a passagem anterior, encontramos aspectos positivos e negativos da sociedade civil. De um lado, ela carrega consigo a ideia de uma ética substancial, que se preocupa em garantir a efetivação dos interesses ora individuais, ora coletivos. Por outro lado, essa efetivação também carrega elementos conflituosos, visto que efetivar interesses de uma pessoa ou, ainda, de um determinado grupo propicia o surgimento das lutas, guerras etc. Para Hegel, a sociedade civil é o campo da batalha individual no qual todos lutam contra todos. Dessa maneira, o que vai prevalecer, em última instância, é o interesse particular em detrimento do coletivo.⁴⁹ Para exemplificarmos tal afirmação, comparemos o surgimento da sociedade civil burguesa na História.

A sociedade civil burguesa mediou, durante a História, modificações profundas na fisionomia tanto familiar quanto estatal. Familiar no que tange a dissociação da unidade familiar e, paradoxalmente, o surgimento de várias famílias que, reunidas, formando a sociedade como a conhecemos hoje. Já a fisionomia estatal, por outro lado, refere-se à substituição das funções antes pertencentes ao Estado e que, agora, são realizadas, administradas, pelas corporações, associações. Numa palavra, são pequenos Estados inseridos no Estado.

Tais modificações (familiar e estatal) produzidas por este tipo de sociedade foram resultados de um longo conflito de interesses desenvolvidos desde tempos remotos até chegar a Hegel. Sem falar, ainda, que tais conflitos desenrolam nos tempos atuais. Um exemplo interessante disso ocorre na quebra da unidade orgânica existente na família. Hegel afirma

⁴⁹ Há, porém, intérpretes da filosofia política de Hegel que não possuem a mesma opinião do autor. Para Marly, é na Sociedade Civil burguesa que cada indivíduo busca a sua realização pessoal. Mesmo assim, o indivíduo precisa do outro a fim de que ocorram mediações intersubjetivas. Caso isso não ocorra, “ninguém atinge os seus fins, isso equivale a dizer que os outros aparecem aqui como meios para realização desses respectivos fins, criando uma espécie de **sistema de dependência universal**”. C.f SOARES, M, C. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza, edUECE, 2006, p. 116.

que a família se dissocia não por fatores naturais, simplesmente, mas pelo princípio de personalidade, ou seja, a pessoa pensa primeiramente em si para depois (se é que existe) pensar no outro. Mostra-se, dessa maneira, uma das formas negativas da ideia de sociedade civil: manter as relações interpessoais de forma que os meus interesses se sobreponham ao universal, coletivo.

A família se dissocia de maneira natural e, mais ainda pelo princípio de personalidade, numa multiplicidade de famílias que se comportam umas em relações às outras como pessoas autônomas, e, portanto, segundo uma relação de exterioridade, razão por que o laço de universalidade só é formal. Esta relação de reflexão constitui a sociedade civil burguesa. (HEGEL, 1979, § 89)

Acrescente-se na citação acima outro fator importante na vida dos indivíduos: o fator econômico.⁵⁰ Segundo Hegel, o homem inserido em sociedade é um ser livre, economicamente ativo, cuja ação se faz segundo regras jurídicas próprias, produzidas por ele mesmo. Em outras palavras, na esfera do econômico “o homem é um ser carente que produz e consome” (SOARES, 2006, p. 123). Sem falar, ainda, que o indivíduo usufrui de seu estado de liberdade para reivindicar as suas realizações. Diante desses fatores, percebemos que termos como Direito, Liberdade e Vida Econômica são, com efeito, palavras que se relacionam mutuamente na *Filosofia do Direito* de Hegel.

Porém, não significa que o Direito, a liberdade e a vida econômica garantam a efetivação plena da ideia de liberdade. Compete à sociedade civil, portanto, garantir esta efetivação, uma vez que ela se constitui como a mediação social da liberdade. Nela encontramos, também, dois princípios que devem ser mediados: o primeiro, é a “pessoa concreta” enquanto ser da particularidade, que objetiva concretizar o seu interesse. Já o segundo, é o contexto social, isto é, “cada pessoa se afirma e satisfaz por meio de outra e é, ao mesmo tempo, obrigada a passar pela forma da universalidade” (HEGEL, 2010, § 182). Diante de princípios aparentemente pouco conciliáveis, de que forma podemos conciliar os interesses particulares com os da coletividade?

⁵⁰ Beckenkamp relata que K.Rosenkranz teve em mãos um comentário de Hegel da *Investigação dos Princípios da Economia Política* de Stuart, no qual Hegel faz algumas considerações sobre fatores que constituem a sociedade burguesa. “Todos os pensamentos de Hegel sobre a essência da sociedade burguesa, sobre necessidade e trabalho, sobre divisão do trabalho e patrimônio dos estamentos, beneficência e polícia, impostos etc. concentram-se finalmente em um comentário explicativo da tradução alemã da economia política de Stuart, que ele escreveu de 19/02 até 16/05/1799 e que ainda está inteiramente conservado.” C.f BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: Formação de um Sistema Pós-Kantiano*. São Paulo, Loyola, 2009, p. 174.

O fato concreto é que o contexto social é fundamental para que o indivíduo se realize, pois a “subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos”. (HEGEL, 2010, § 183) De acordo com Thadeu Weber, a sociedade civil pode ser considerada também como um “Estado exterior” (WEBER, 1993, p.114) ou, ainda, “Estado das necessidades”, pois o indivíduo precisa do outro não de forma a tentar derrubá-lo, eliminá-lo enquanto concorrente; mas, almejando a efetivar as suas necessidades, os seus fins. Ao satisfazer suas necessidades, o indivíduo deixa de se preocupar com o que é mais substancial, o coletivo.

A sociedade civil é a forma exterior de relacionamento social, ainda destituída de essência ética pelo fato de servir de meio. O que a caracteriza, também, é a satisfação das necessidades pessoais, sem que haja a preocupação com o substancial. (WEBER, 1993, p.118).

Diante de conceito tão importante que é a noção de sociedade civil uma pergunta é fundamental neste momento: como construir uma estrutura social capaz de relacionar os interesses particulares sem ferir os interesses coletivos? Para responder a esta pergunta, recorreremos ao primeiro momento encontrado no capítulo da “Sociedade Civil”. Hegel a denomina de “Sistema de Carências” (ou Necessidades). É sabido que o viver em sociedade, muitas vezes, concentra-se no conjunto de necessidades entre os indivíduos. Dito de outro modo, cada pessoa deseja se satisfazer de acordo com aquilo que mais lhe convém. Nesse sentido, satisfazer o indivíduo em seu aspecto particular implica, então, numa relação de dependência com o universal – a ideia de liberdade.

A forma da universalidade requer que a satisfação de minhas necessidades inclua a satisfação das necessidades de todos os outros. Ao mesmo tempo em que os outros são meios para a satisfação de minhas necessidades, sou meio para a satisfação das necessidades dos outros. É nesse sentido que o particular se torna social. (WEBER, 1993, p.118).

Hegel defende a tese de que satisfazer as necessidades do sujeito em seu estado natural é tornar tal afirmação falsa.⁵¹ Para o autor, satisfazer as necessidades imediatas de qualquer pessoa só vai acontecer quando estas necessidades estiverem unidas às necessidades do coletivo. Desse modo, é possível conciliar o interesse particular com o interesse coletivo, na medida em que “o egoísmo subjetivo se transforma em contribuição à satisfação das necessidades dos demais”. (HEGEL, 2010, § 198).

É interessante notar que o autor, neste momento da exposição, expõe o movimento dialético entre o universal e o particular na noção de sistema de necessidades. Movimento esse que consiste no aparecimento das diversas contradições encontradas no particular e que almeja a elevar-se ao universal. Sobre o tema “sistema das necessidades”, Hegel defende ainda que o indivíduo, ao ganhar e produzir para si, ganha e produz, automaticamente, para todos. Isso não significa, porém, que os homens ao participar na riqueza de forma coletiva sejam fundamentalmente iguais por natureza. No parágrafo 200 da *Filosofia do Direito* Hegel indica as condições de possibilidade para a participação na riqueza (patrimônio) de forma coletiva. “Mas a possibilidade de participar no patrimônio universal, o patrimônio particular, está condicionada por um fundamento próprio imediato (capital) e em parte pela habilidade”. (HEGEL, 2010, § 200).

Na citação do parágrafo anterior percebemos, implicitamente, que possuir capital financeiro e ter habilidade não são encontrados na maioria dos homens. É possível, nesse sentido, que os homens sejam desiguais por natureza. Para o filósofo alemão, a desigualdade é inerente à natureza humana. Ao contrário de que pensa Rousseau (para este os homens são iguais por natureza. A desigualdade surge, apenas, na sociedade sob a forma de convenção), Hegel acredita que alguns homens têm propensão a adquirir determinadas habilidades. Já a maioria, por outro lado, não tem a mesma sorte. Dessa forma, as diversas formas de produção e troca que levam as pessoas a se conjugarem e a se diferenciarem em grupos com interesses próprios são denominadas por Hegel de “sistemas particulares de necessidades”.

⁵¹ Tanto na *Filosofia do Direito* como em outros escritos, Hegel faz duras críticas ao estado de natureza. Para o filósofo alemão, esse estado não expressa de forma plena a liberdade. Além disso, pensar que a natureza possa satisfazer aos homens em todas as suas carências, necessidades, é algo passível de críticas no pensamento hegeliano. Primeiramente, o homem se satisfaz através do trabalho. É através dele que o homem produz, cria, objetos. Em segundo lugar, a natureza não pode satisfazer de forma completa as necessidades humanas, pois ela é finita, passageira; diferentemente da vontade humana que se caracteriza por ser infinita. Nesse sentido, conceber a relação homem e natureza é pensá-la como não-liberdade, ou seja, o homem subordinado aos desejos, caprichos da natureza. Já a liberdade, na perspectiva hegeliana, é a saída desse estado natural através do trabalho. Cf. SOARES, M, C. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza, op.cit, p.127.

Os meios infinitamente variados e o seu o movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais indivíduos são repartidos – até uma diferença de estamentos (HEGEL, 2010, § 201).

Não nos esqueçamos, ainda, que as diferenças existentes entre os grupos sociais podem ser denominadas, também, de estados sociais. Mas, o que nos interessa a respeito da noção de grupo social é que o indivíduo, ao pertencer a um grupo social específico, torna-se membro da sociedade civil. A importância desse fato, segundo o filósofo alemão, está na ideia que as pessoas – consideradas individualmente – precisarem se relacionar com as demais. Portanto, a existência de uma pluralidade de pensamentos é importante para o processo de participação dos indivíduos em sociedade.

O segundo momento encontrado na noção hegeliana de sociedade civil é a justiça. Ela possui as seguintes atribuições, 1) garantir a manutenção da propriedade privada, 2) preservar as liberdades individuais e 3) estabelecer os limites jurídicos dentro dos quais o indivíduo deve seguir, a fim de que este possa exercer o seu pleno direito de manifestar a sua vontade. Mas analisando a questão da justiça, do ponto de vista histórico, ela é tradicionalmente atrelada à tarefa do Estado, pois este é que define por último, o que o sujeito deve ou não fazer.

Hegel, por sua vez, não enxerga uma dependência extrema da justiça perante o Estado. Para o filósofo alemão, a justiça é uma atribuição a ser exercida, efetivada, na sociedade civil. É nela, a sociedade civil, que a lei atinge o seu caráter universal tendo na justiça a sua “guardiã”, ou seja, protetora. Garantir a efetivação do caráter universal da lei se torna, para a *Filosofia do Direito* de Hegel, um dos elementos fundamentais para a efetivação da ideia de liberdade.

Para que essa efetivação possa ocorrer, entretanto, a organização jurídica pressupõe uma educação para o pensar, visto que a vontade livre dos indivíduos precisa ser educada para o universal. Caso isso não ocorra, o sujeito fica preso ao sensível, imediato, limitando, assim, o seu conhecimento de mundo. Portanto, transformar a lei em caráter universal é o objetivo maior da justiça, pois garante a efetivação da própria lei em existência objetiva. Em síntese, o Direito (enquanto princípio jurídico) torna-se objetivo na medida em que ele, o Direito, transforma-se em lei.

O terceiro e último momento da ideia de sociedade civil em Hegel é o poder de polícia (administração) e corporação. O termo “poder de polícia” não deve ser entendido, restritamente, em seu aspecto atual, ou seja, que consiste na existência das polícias militar, civil ou federal que possuem funções punitivas. Transcende a esfera punitiva e possui outra conotação. Então, qual o sentido empregado por Hegel para o termo poder de polícia? “Além das preocupações próprias da polícia, inclui a preocupação com a iluminação de pontes, saúde, com os preços dos artigos de primeiras necessidades”. (HEGEL, 2010, § 235).

Não há dúvida de que a justiça é fundamental na sociedade civil. Para Hegel, boas leis fazem florescer um bom Estado no sentido de preservar a propriedade no âmbito privado. Nesse sentido, o Direito, em seu sentido jurídico, é uma das formas de legitimação da propriedade privada. Quando isso acontece, propicia aos interessados em obter a propriedade, o prazer de ter o objeto desejado em suas mãos. Todavia, a fim de que isso ocorra, é importante a intervenção do poder de polícia.

No sistema de carências, a subsistência e o bem-estar de cada particular constituem uma possibilidade cuja atualização depende do livre-arbítrio e da natureza própria de cada um, bem como do sistema objetivo das carências. Pela jurisdição, a violação da pessoa e da propriedade é castigada, mas o direito real da particularidade implica também que sejam suprimidas as contingências que ameacem um ou outro daqueles fins, que seja garantida a segurança sem perturbação da pessoa e da propriedade. Numa palavra, que o bem-estar particular seja tratado como um direito realizado (WEBER, 1993, p. 211).

A respeito de algumas atribuições encontradas no poder de polícia, uma nos chama a atenção pelo fato de que, para Hegel, devemos evitar as injustiças que podem atingir os diversos grupos sociais: o poder de vigilância. É importante notar que a própria sociedade civil coloca a administração pública como entidade que garante o bem-estar de seus indivíduos, bem como o seu bom funcionamento. Enquanto estrutura social compete à sociedade civil providenciar as garantias de uma boa convivência perante os indivíduos. Para isso ocorrer, todavia, todas as tarefas gerais e as funções de utilidade comuns requerem certa vigilância do poder público, a fim de se evitar danos ou injustiças.

As vontades individuais tendem, naturalmente, a impor seus anseios, inclinações, provocando uma convulsão social. Daí, a necessidade de uma entidade que regulamente determinadas classes sociais em grupos, associações ou, ainda, em corporações. Entidade

essa que mais tarde Hegel denominará de Estado. Por enquanto, fiquemos ainda na ideia do papel da vigilância no poder de polícia. Vigiar não significa, simplesmente, regulamentar determinadas atitudes de associações cerceando a sua liberdade de expressão. Ao contrário, “a prevenção policial tem a finalidade de mediar o indivíduo com a possibilidade geral existente para o alcance de seus fins individuais” (WEBER, 1993, p.213). Por isso, a regulamentação e a limitação das liberdades individuais são algumas necessidades que se impõem à administração pública.

O objetivo de se limitar a liberdade está no fato de que a convivência tornar-se-ia impossível se cada um fizesse o que bem entendesse. Hegel justifica a acentuada intervenção do poder público por conta de dois fatores. O primeiro, consiste em evitar a acumulação desenfreada da riqueza nas mãos de poucos, já o segundo, evitar a formação da miséria. Há ainda no conceito hegeliano de administração, a ideia de corporação.

A corporação nada mais é que a multiplicidade de novas particularidades reunidas em agremiações, associações etc. O ser médico, por exemplo, pertence à corporação dos médicos que, por sua vez, faz parte da sociedade. Ela, a corporação, determina-se pelo que é comum a suas aptidões. Além disso, cada indivíduo chega a ser membro da corporação para defender não apenas o seu interesse particular; mas também o universal enquanto classe trabalhadora. Por exemplo, o médico defende não apenas os seus interesses enquanto profissional que exerce a carreira médica; mas, defende todos aqueles que seguem a carreira médica como profissão. De acordo com Denis Rosenfield, na corporação, “o interesse particular torna-se uma intervenção consciente sobre o sentido do movimento econômico” (ROSENFELD, 1995, p.215).

Apesar de garantir a conciliação dos interesses particulares e coletivos em sociedade, a ideia de sociedade civil em Hegel não efetiva, plenamente, a ideia de liberdade. Além de estar situada entre a família e o Estado, a sociedade civil é a região fenomênica da moralidade, ou seja, é a manifestação ética de forma mais imediata. Por isso, ela ainda não expressa o ápice de efetivação da ideia de liberdade. Apesar desse problema, a noção de sociedade civil possui, como dissemos, tanto elementos positivos quanto negativos. Começemos pelos elementos negativos.

Em linhas anteriores, dissemos que Hegel acredita na afirmação de que a desigualdade é inerente à natureza humana. Ora, mesmo que a administração pública tente frear o desenfreado avanço da acumulação de riquezas, as desigualdades continuarão a existir. Para o filósofo alemão, uns adquirem riqueza por conta de possuir capital financeiro;

já outros, diferenciam-se entre si por conta de determinadas habilidades. Não nos esqueçamos, porém, que alguns desses indivíduos podem pertencer às corporações e estas têm interesses bastante conflituosas perante o Estado. Hegel chama a atenção da importância do poder de polícia em proteger os interesses dos indivíduos.

Outro aspecto negativo encontrado é lidar com o conflito de interesses. Existindo interferências no sistema de necessidades, não poderão ser diluídas, pura e simplesmente, no contexto social. Caso a desigualdade se constituir como algo inerente à natureza humana, esta mesma desigualdade deve ser levada em conta, em toda e qualquer forma de organização social. Não importa se isso ocorrer na própria sociedade ou no Estado, o problema da desigualdade deve ser colocado e compreendido a partir disso.

Não só de elementos negativos a noção de sociedade civil defendida por Hegel é construída. O primeiro aspecto positivo está no fato de que o autor define, de forma precisa, que a sociedade civil está no grande dilema: garantir os interesses coletivos sem ferir, contudo, os interesses individuais, onde ambos tentam conquistar o seu espaço. De fato, esse dilema continua até hoje em nossa sociedade. Outro fator positivo que a sociedade civil possui em relação aos momentos anteriores a ela (família, responsabilidade, contrato, entre outros) é a multiplicação constante de novas particularidades. Explicando melhor, a cada dia surge uma nova corporação, associações em todo o mundo.

Apesar desses fatores positivos e negativos, é imperativo, neste momento, pensarmos uma outra forma de organização que possa efetivar a ideia de liberdade de forma plena, absoluta. Por esse motivo, Hegel introduz em sua exposição a ideia de Estado, que representa o último momento da Eticidade.

3.4 – O ESTADO HEGELIANO

O conceito de Estado em Hegel é um dos temas centrais de sua filosofia política. É nele que a ideia de liberdade se realiza plenamente. Assim como na *Ciência da Lógica*, o conceito é o referencial, lógico e ontológico, que se efetiva plenamente enquanto desenvolvimento da ideia, a noção de Estado defendida pelo filósofo alemão, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, constitui-se como referencial ontológico capaz de garantir toda a estrutura de sua filosofia política.

O Estado é o que existe; é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem um valor que existe nessa substancialidade (HEGEL, 1995, p.39).

Podemos afirmar, também, que o Estado, último momento da eticidade, é o lugar em que se concretiza a substância ética⁵²; lugar este em que a substância toma consciência de si como sendo seu próprio sujeito. Mesmo assim, compreender o Estado apenas como referencial ontológico que garante a estrutura de uma filosofia política, empobrece bastante sua explicitação. Ou seja, é importante que sejam tematizados outros elementos que estão implícitos na ideia hegeliana de Estado.

Nas próximas páginas, portanto, não iremos nos limitar na definição hegeliana de Estado e sim, mostraremos, também, a importância de outros elementos que estão por trás do processo de efetivação dessa instância. Alguns exemplos interessantes disso são:

- 1) pensar a existência do indivíduo no processo de efetivação do Estado;
- 2) a comparação que Hegel faz do Estado a um organismo e
- 3) a concretização da ideia hegeliana de Estado em contraposição aos Estados históricos.

Começemos a exposição a tratar sobre a relação entre o indivíduo e o Estado. Ao fazer do Estado a realidade efetiva da ideia liberdade, Hegel tem como pretensão estabelecer o momento pleno, absoluto, de concretização desta ideia. Concretização essa que envolve o interesse particular da liberdade individual e o interesse universal da liberdade objetiva, a eticidade. Com a união desses dois momentos, a liberdade ganha, assim, um “conteúdo real”, ou seja, a determinação dialética da ideia de liberdade⁵³. Isso sem falar, ainda, que a ideia liberdade ao se manifestar de forma plena no Estado congrega, também, duas outras formas de liberdade: a liberdade subjetiva dos indivíduos e a liberdade objetiva encontrada na

⁵²Não é apenas a substância ética um dos objetivos que a ideia hegeliana de Estado pretenda efetivar. Não nos esqueçamos que o Estado hegeliano efetiva também a ideia de comunidade ética. “O Estado se constitui como comunidade ética na medida em que não se preocupa apenas com a segurança da propriedade, mas também, com a garantia da sustentação, do bem-estar dos indivíduos, do ‘direito ao trabalho’ e mesmo do direito à vida”. c.f (LOSURDO, D. 1998, p.106).

⁵³ Kervégan tem o mesmo pensamento sobre o assunto. “É necessário conceber a relação Estado-indivíduo a partir da dinâmica que os institui conjuntamente e produz o que Hegel denomina disposição do espírito político”. (KERVÉGAN 2008, p.104)

eticidade. Portanto, a ideia de liberdade é verdadeiramente plena no Estado, uma vez que a liberdade:

Como realidade em ato da vontade, substancial, realidade esta que adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante aos indivíduos que, em serem membros do Estado, têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 2010, § 258).

Devemos ficar atentos, entretanto, a possíveis consequências sobre a afirmação feita por Hegel na citação anterior. O que se entende, propriamente, por liberdade? Será o Estado o único lugar de possibilidade de sua efetivação? Para Hegel, o Estado – enquanto totalidade ética – inclui as liberdades individuais na medida em que estão conservadas e resguardadas na universalidade. Dessa maneira, Hegel toma como ponto de partida em sua exposição não a individualidade do indivíduo enquanto ser isolado em sociedade, pura e simplesmente. O autor tem como objetivo, de fato, expor o falso individualismo, que é abstrato, propagado por teorias contratualistas do jus naturalismo, que querem destacar as qualidades de um “pseudo sujeito livre” não investigando o seu fundamento conceitual. Uma destas teorias abordamos no capítulo anterior quando Hegel faz críticas à moralidade kantiana.

Para Hegel, Kant concebe a moral de forma abstrata, isto é, o sistema kantiano é construído de tal forma que os conceitos empregados por este filósofo são oriundos da lógica formal. O exemplo interessante disso está na noção kantiana do dever-ser. O problema desse conceito, segundo Hegel, é o seu formalismo abstrato, ou seja, cumprir uma ação por respeito ao dever ou, ainda, o dever pelo dever são noções desprovidas de conteúdo especulativo limitando-se, apenas, a um formalismo lógico, abstrato. Noções de tautologia, não-contradição, por exemplo, são alguns conceitos encontrados na filosofia prática kantiana.

Voltemos ao primeiro elemento que reforça a tese que o Estado é o melhor espaço em que a liberdade se realiza plenamente: pensar a existência do indivíduo no processo de efetivação do Estado. Para Hegel, quando o indivíduo é membro do Estado, ele, o indivíduo, participa na vida comunitária dos outros indivíduos de forma plena, ativa. O cidadão torna-se, portanto, um ser ativo e participativo na coletividade, já que sua participação pode influenciar nas decisões, nos destinos, de todos ao seu redor. Denis Rosenfield considera esse ato como uma das principais obrigações do indivíduo perante o Estado. Para o autor, participar em sociedade é uma das formas de se intervir, de forma respeitosa, na vida coletiva.

O mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado o que significa que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos e de todo o povo. Trata-se da intervenção consciente de cada um nos assuntos que dizem respeito à vida de todos. Além disso, o mais alto dever do indivíduo consiste, então, não em submeter-se cegamente às ordens da autoridade estatal, mas em pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do Estado (ROSENFELD, 1995, p.226).

Outro elemento essencial para compreendermos o conceito hegeliano de Estado é a sua organicidade. Em diversos momentos na *Filosofia do Direito*, Hegel compara o Estado a um organismo no sentido de considerar o primeiro, o Estado, estruturado em uma rede de relações entre as partes (as instituições) e o todo (o próprio Estado). Este traço organicista, presente no pensamento hegeliano, caracteriza-se pela noção lógica da anterioridade do todo sobre as partes. A respeito dessa lógica, o exemplo interessante está nas manifestações culturais, políticas. Ao se realizarem esses tipos de manifestações em sociedade, elas devem ser compreendidas como resultado da produção coletiva de um povo. Além disso, que as suas respectivas instituições, sociais e políticas, prevaleçam ou tenham prioridade sobre a vida dos indivíduos. Somente na condição de membros de uma comunidade, portanto, é que os homens alcançam suas realizações.

Para César Augusto Ramos, manifestações culturais, políticas, realizadas pela sociedade, por exemplo, inserem o cidadão à vida ética em comunidade. Segundo o autor, vida ética que “perpassa os indivíduos, dando-lhes uma finalidade última que culmina na vida política, onde o indivíduo é cidadão e vive o bem público no Estado” (2000, p.207). Percebe-se, então, o objetivo de Hegel em relacionar o Estado a um organismo: ressaltar o aspecto da unidade das partes com um todo. Tal como ocorre no organismo, onde o isolamento de uma das partes causa a degeneração dos outros membros, as partes constituintes do Estado – as instituições – estão numa relação orgânica a qual não podem se isolar. Nesse sentido, as instituições e o Estado são, no entender César Augusto Ramos, “momentos orgânicos de uma totalidade e não elos disjuntos que se unem artificialmente” (RAMOS, 2000, p.210). Portanto, é por meio dessa transitividade das partes no todo e o todo nas partes, que o caráter da organicidade (em seu sentido lógico) do Estado hegeliano se apresenta.

O terceiro ponto a ser levado em consideração a respeito da concepção hegeliana de Estado é a sua efetivação perante a existência dos Estados históricos. Não se trata de eliminar os Estados históricos para que o Estado concebido por Hegel se concretize historicamente.

Pelo contrário, o Estado hegeliano deve levar em conta as particularidades de cada Estado histórico na sua alteridade. A efetivação da substancialidade ética, portanto, não pode excluir a diversidade, a multiplicidade de Estados históricos. Mas, de que forma, então, podemos diferenciar a concepção hegeliana de Estado para a noção histórica?

Hegel define o Estado como o lugar onde a substancialidade ética se efetiva enquanto ideia de liberdade. Essa concepção, portanto, existe para o filósofo alemão como algo imanente ao conceito. Já os Estados históricos, por outro lado, são concebidos na sua forma empírica, isto é, são os que existem nas formas de república, monarquia, parlamentarismo, dentre outras. Percebe-se, desse modo, a intenção de Hegel em defender o Estado como o espaço aonde a ideia de liberdade se efetiva plenamente: conceber essa definição a nível conceitual, e não empírica. O que lhe interessa não é uma acepção particular de Estado ou, ainda, as suas configurações históricas; pelo contrário, é o conceito de Estado a nível de especulação filosófica.

Vimos, então, três argumentos que reforçam a tese de que a noção de Estado em Hegel garante a estrutura de sua filosofia política. É claro que existem outros elementos que reforçam a importância deste conceito ao sistema hegeliano. E por falar nesses elementos, é oportuno expor, agora, as esferas de poder que compõem o Estado hegeliano. Todavia, antes de expor essas esferas de poder, citemos rapidamente, a concepção hegeliana de constituição.⁵⁴

Para Hegel, a constituição organiza tanto o Estado quanto a relação deste perante as instituições. Em linhas anteriores, comentamos como se dava a relação de organicidade do Estado, o todo, com as suas instituições, as partes. Falamos ainda que essa relação se caracteriza pela relação lógica de anterioridade do todo em relação às partes na qual a transitividade do primeiro com o segundo (todo e as partes) e o segundo com o primeiro (as partes e o todo) constitui o caráter organicista da ideia hegeliana de Estado. Ora, a constituição também manifesta este traço de organicidade, na medida em que ela “organiza o Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo” (HEGEL, 1990, § 271, p.250) A constituição é, portanto, formada por poderes que constituem uma totalidade, ou seja, um todo único que se dá o nome de Estado.

⁵⁴ A constituição não se reduz a um corpo de disposições normativas. Ela é o modo pelo qual o Estado se constitui graças à interação das disposições subjetivas e das instituições que estruturam a vida pública: ela é literalmente, o “organismo do Estado.” (§ 269) (KERVÉGAN 2008, p.105).

A partir dessas considerações a respeito da constituição, Hegel analisa em sua *Filosofia do Direito* os poderes que compõem o Estado. Os poderes são os seguintes:

- A) O poder legislativo – tem a capacidade de definir, estabelecer, o universal;
- B) O poder governamental – possui a função de integrar os domínios particulares (os individuais no universal)
- C) O poder do príncipe – expressa a sua decisão de forma suprema.

Hegel rejeita a concepção comum da separação dos poderes; prefere falar na divisão dos poderes do Estado em momentos funcionalmente distintos, mas solidários. A divisão dos poderes “é um dos momentos absolutos da profundidade e da efetividade da liberdade” (HEGEL, 1995, § 541). Ela constitui o Estado e distingue o regime constitucional do despotismo oriental ou de uma democracia radical. Mas a divisão não implica nenhuma separação (no sentido da independência entre os poderes) dos órgãos encarregados das diversas funções do Estado. O autor rejeita também a ideia de equilíbrio entre os poderes, já que não produziria uma “unidade viva” (HEGEL, 1998b, § 272).

Apesar de anunciar inicialmente o poder legislativo, o poder governamental e, por último, o poder do príncipe, o filósofo alemão trata, primeiramente, do poder do príncipe. Este poder, para Hegel, contém em si:

Os três elementos da totalidade: a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe (HEGEL, 2010, p.257).

O poder do príncipe, ou melhor, o poder soberano, não constitui, como muitas vezes se julga, uma força arbitrária tal como acontece no despotismo. Neste regime, o que prevalece é a vontade particular, isto é, a vontade do monarca como se fosse a própria lei. Diferentemente disso, no Estado constitucional, o poder soberano não representa a idealidade dos interesses particulares; muito menos, é algo autônomo e independente, pois seus fins são definidos pelos interesses do conjunto, do coletivo. Logo, o poder do príncipe não é o poder de uma individualidade em geral, mas de um indivíduo particular, o monarca. Este monarca possui, ainda, personalidade e subjetividade nas decisões que toma em seu reino. Estas, personalidade e subjetividade, lembram Hegel, “esse momento do todo, que decide

absolutamente, não é individualidade em geral, porém é um indivíduo, *o monarca*” (HEGEL 2010, § 279). Portanto, a soberania, enquanto personalidade do Estado, e enquanto totalidade orgânica, é a pessoa do monarca.

Ainda a respeito do poder do soberano, é comum se fazer uma antítese entre a soberania do povo e a do monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte, segundo Hegel, dos pensamentos confusos que são fundados numa bárbara acepção de povo. Sem a figura do monarca, do príncipe, o povo é uma abstração indeterminada, uma massa sem forma e conteúdo, que não possui determinações existentes no todo orgânico, o Estado. Quem melhor encarna a totalidade orgânica do Estado é, defende Hegel, a própria soberania tendo no monarca sua expressão maior. É curioso notar, entretanto, que o filósofo alemão advoga favoravelmente “à dignidade do monarca de um modo imediatamente natural por nascimento” (HEGEL, 1990, § 280). Ora, o Estado concebido por Hegel é o lugar onde a ideia de liberdade se efetiva plenamente e que, além disso, afasta-se totalmente das determinações inerentes à natureza das paixões, inclinações etc. O curioso da questão está no fato de o filósofo alemão defender que o momento da divisão suprema no Estado liga-se a uma realidade natural imediata, representada pela pessoa do monarca.

Já a segunda forma de poder do Estado, o poder de governo, tem como função aplicar e assegurar o cumprimento das decisões do poder do príncipe. No parágrafo 287, Hegel define de forma precisa as atribuições concernentes a este poder.

Diferente da decisão são o cumprimento e a aplicação das decisões do príncipe, em geral, o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis presentes, das instituições, dos estabelecimentos em vista de fins comunitários e semelhantes. Essa ocupação da *subsunção*, em geral, concebe dentro de si o *poder governamental*, no qual igualmente estão concebidos os poderes *judiciário* e de *administração pública*, que têm imediatamente vinculação com o particular da sociedade civil-burguesa e fazem valer o interesse universal dos fins (HEGEL, 2010, § 287).

Para se preservar os fins coletivos, o interesse geral do Estado, faz-se necessária uma vigilância constante aos interesses particulares feita pelos representantes do poder governamental, entre eles, funcionários executivos, corporações, comunas, sindicatos. A tarefa desses representantes é, como já foi dito antes, subordinar a propriedade privada, os interesses individuais, que fazem parte da sociedade civil e se encontram situados fora do universal, aos interesses superiores do Estado.

Sabemos que a sociedade civil é o reino da batalha dos interesses individuais de todos contra todos, constituindo, assim, um conflito com os interesses gerais, próprios do Estado. É neste sentido que nascem as corporações que, embora façam parte de domínios particulares, procuram administrá-los no intuito de salvaguardar os interesses universais e, assim, obter o reconhecimento e a legitimidade do Estado. Sendo reconhecidos pelo Estado, os interesses particulares encontram-se preservados e protegidos contra o abuso de poder de um outro interesse particular, fundado no arbítrio individual, nas paixões imediatas e desvinculado da universalidade.

A terceira, e última, forma de poder no Estado em Hegel é o poder legislativo. Ele possui a seguinte característica:

O poder legislativo concerne às leis como tais, na medida em que elas carecem de contínua determinação ulterior e os assuntos internos são totalmente universais segundo seu conteúdo. Esse poder é, ele mesmo, uma parte da constituição que lhe é pressuposta e reside, nessa medida, em si para si fora de sua determinação direta, mas recebe seu desenvolvimento posterior na formação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo (HEGEL, 2010, § 298).

A princípio, frente ao poder governamental, que se preocupa com os interesses particulares e com a execução, ao mesmo tempo, das decisões do poder do príncipe, podemos dizer que o objeto do poder legislativo é a universalidade, a totalidade. Todavia, nessa totalidade, própria do poder legislativo, estão presentes os dois outros poderes tratados anteriormente. O primeiro, é o elemento monárquico na medida em que a ele pertence à divisão suprema sobre o universal. Já o segundo, por outro lado, é o poder governamental no sentido de que este tem como função aplicar o universal na particularidade.

Considerado na sua totalidade, portanto, o poder legislativo exerce a função mediadora entre os poderes e, graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa inorgânica, informe, indiferenciada. Os indivíduos se apresentam, então, como pessoas significativas e de importância política, ou seja, participam de forma efetiva da vida pública. Portanto, através da representação política no poder legislativo, o indivíduo, inserido na particularidade da sociedade civil, une-se à esfera universal do Estado, de tal forma que as esferas da individualidade, da particularidade e da universalidade formam uma totalidade orgânica.

Essas foram, por conseguinte, as principais teses a respeito das três formas de poderes encontrados na ideia hegeliana de Estado. Porém, há ainda outro elemento que ainda não foi citado nesta exposição: a relação entre Estado e religião. É sabido que o Estado é a esfera do universal, que reúne as esferas do particular e do individual; e a religião é também esfera do absoluto, do universal. A partir dessas duas afirmações pode-se fazer a seguinte pergunta: que relação existe entre Estado e religião? Estado e religião almejam, de fato, o absoluto, o universal. O conteúdo da religião, porém, pertence ao domínio do sentimento, da imaginação, da crença, de maneira que, no centro dela, tudo que existe torna-se subjetivo e evanescente. Caso o Estado não se desprender dela, ele vai imergir na hesitação, na incerteza, transformando-se, logo, em algo arbitrário. A fim de se evitar esse risco, Hegel defende a seguinte tese: quando o conteúdo universal aparecer na forma religiosa, ou seja, como doutrina da igreja, deve-se colocá-lo fora do Estado.

É sabido que o Estado hegeliano não provém de uma subjetividade particular, tampouco se encerra na forma do sentimento e da crença; é ligado ao pensamento, à razão. Sobre a relação Estado e igreja, podemos aludir, do ponto de vista histórico, como se deu esta relação na idade média. Naquela época, em especial, o Estado era atrelado à religião. Não havia por parte do Estado uma consciência de sua autonomia, visto que o poder religioso foi institucionalizado na maioria das instituições estatais. Porém, para que o Estado, como unidade moral do espírito, chegasse à existência no real foi preciso o seu distanciamento dos princípios de autoridade da crença religiosa. Portanto, no desligamento do domínio religioso e acima das igrejas particulares, o Estado atinge, conclui Hegel, a realização da liberdade e da racionalidade humanas.

Percebemos, entretanto, que a união entre Estado e religião ainda ocorre nos dias atuais. Muitas vezes, tem-se tomado a religião como base do Estado, sobretudo em épocas de miséria pública, de perturbações sociais e de opressão política. Via-se na religião, portanto, uma consolação para a injustiça, uma esperança para compensar o que se perdeu. Assim, o recurso à religião serve, às vezes, para consolar o oprimido, conduzindo-o às cadeias da superstição e da degradação abaixo do animal, o que acontece entre os hindus que veneram os animais superiores. Estes pequenos exemplos servem para nos prevenir de que é preciso, muitas vezes, opor-se a certos aspectos da religião, à sua universalidade abstrata, a fim de defender e manter a razão e a universalidade concreta no Estado.

E essas foram, portanto, as principais considerações a respeito do Estado, último momento da eticidade. É oportuno ressaltar, nesse momento, que mesmo o Estado se constitua como o último momento da eticidade, ele não se encerra na *Filosofia do Direito*. Na História Universal, última parte da *Filosofia do Direito*, Hegel continua a busca da concretização da ideia da liberdade; mas agora, com a introdução de elementos históricos. Uma das principais características da noção hegeliana de história é a busca de um modelo de Estado que vive em processo constante de atualização. Não se trata de esperar que um dia venha à terra um novo messias que mudará a realidade dos governos; pelo contrário, é uma fé racional que está paulatinamente construindo um novo modelo de sociedade. Sobre o assunto, Thadeu Weber faz a seguinte afirmação:

Se o ideal é sempre algo a ser atingido de forma mais perfeita; se o pensamento capta o universal e o afirma como meta a ser constantemente atingida, a distinção entre o Estado racional e os estados históricos nos permite mostrar que o sistema hegeliano pode ser lido como um sistema aberto. Nesse sentido, o Estado racional, como ideal, ainda está se efetivando (WEBER, 1993, p.141).

Diante dessas considerações, portanto, há algo que não pode ser desprezado para a nossa exposição: a noção de eticidade se constitui como o lugar onde a ideia de liberdade se expressa de forma plena, absoluta. A liberdade adquire, na moralidade objetiva, o mais alto grau de processualidade especulativa se comparada aos dois momentos anteriores, Direito Abstrato e moralidade. Sem falar, é claro, que a liberdade adquire efetividade, concretude, ao expressar-se na eticidade.

CONCLUSÃO

A relação entre as filosofias kantiana e hegeliana é extremamente frutífera e não se pode preterir uma em detrimento da outra de forma absoluta. A crítica de Hegel a Kant somente é possível na esteira da História, pois Kant lançou todas as condições para que fosse posteriormente criticado. O próprio Hegel reconhece que a relação entre as diferentes filosofias somente pode ser de completude. Nenhuma filosofia pode afirmar-se como definitiva, enquanto a história prosseguir. É verdade que Hegel parece ter identificado sua filosofia com a história e seu fim, mas deve-se reconhecer que Hegel não enclausura a história em seu sistema, senão entende ter expressado com seu pensamento seu próprio tempo. Assim, talvez seja mais apropriado falar do fim de uma história a qual foi objeto de análise das considerações filosóficas de Hegel.

Nessa linha de raciocínio, pode-se falar da diferença mais marcante entre Kant e Hegel apresentada em nosso trabalho: a moralidade. Nas páginas anteriores, percebemos o quanto estes dois autores possuem visões distintas sobre o tema. Enquanto Kant concebe a moralidade numa visão deontológica, isto é, numa ética do dever-ser sob o qual as ações humanas devem se pautar, desconsiderando a sensibilidade, em Hegel a ação possui um conteúdo: seja ele oriundo de um propósito, de uma intenção. Logo, nossas ações, segundo Hegel, têm interesse; em Kant, são desinteressadas, já que o indivíduo cumpre sua ação pelo dever, que não tem mediação com a realidade. Além dessa diferença, enquanto Kant deixa-se impressionar pelos acontecimentos de seu tempo e estabelecer posturas de reação, Hegel esforça-se por compreender o que ocorre à sua volta.

Para Hegel, a filosofia tem como atividade expressar a história no pensamento. Não se trata de dizer para onde se deve ir ou que opção escolher, mas de reconhecer o que se tem feito, o que se faz, e o que é indicado, com o que será feito. A história da humanidade, para Hegel, é a história de seu convencimento sobre a liberdade, através das manifestações concretas nas instituições e organizações sociais. A tarefa de realização da liberdade é atividade de todos os indivíduos que se afirmam na existência em sociedade. Indivíduo e sociedade coexistem em relação de organicidade, isto é, sem que um se sobreponha ou se antecipe ao outro. É na sociedade, portanto, que o indivíduo se reconhece como tal e, é por esse reconhecimento, que a sociedade se confirma.

Não apenas a história que efetiva a liberdade humana na visão hegeliana. A educação e também a cultura, como realizações humanas, requerem, para Hegel, o conceito de liberdade que, quando efetiva, é a característica mais monumental do homem. A liberdade é antes de mais nada tributária de uma subjetividade (individual e conceituada) cuja determinação consiste em reconhecer como verdadeiro somente aquilo que foi preliminarmente submetido do exame à experiência e à crítica.

Mas, para chegar a esse momento, o indivíduo percorre o caminho que o libera de suas determinações naturais, para, ao encontrar a cultura, ser sujeito: Pela cultura, o indivíduo afasta-se das determinações puramente naturais e consegue apreender-se subjetivamente em uma objetividade que, de um lado, o formou e que, de outro, contribui para seu processo de determinação de si, o que lhe dá a possibilidade de considerar criticamente o próprio processo de educação. A educação (formação) para a liberdade é, então, necessariamente produto de uma concepção do indivíduo que não privilegia uma de suas determinações em detrimento de outras.

Não é à toa que Hegel aborda o momento presente em que ele viveu da seguinte maneira: diante da oposição entre a liberdade subjetiva e a substancialidade ética, ele parte em busca do movimento que dá a essa oposição sua razão de ser. É a partir deste raciocínio que permite a Hegel pensar a morte – que inicialmente não há mais volta – gera uma nova mediação, originando uma nova figura que vive do seu processo de diferenciação. Logo, o conceito reencontra-se e aparece a si na sua própria reflexividade. O que se pode denominar de patrimônio da ideia, a memória que ela tem de si como produto de seu movimento de figuração, é o que permite à consciência que os povos têm de si apreender o processo de aprofundamento de uma época em si, ou melhor, criar uma nova época.

Esta nova época ainda não chegou aos dias de hoje. Vivemos numa época que tanto os valores, as normas, individuais estão em crise quanto às instituições da família e do próprio Estado. O desenvolvimento da liberdade realizada produz não apenas estruturas normativas. Também produz exatamente estas estruturas de reprodução biológica e social como também de produção econômica e cultural – junto com os subsistemas de educação, formação, ciência, arte, imprensa, opinião pública etc. – que uma democracia moderna precisa pressupor para seu bom funcionamento. Em Hegel, porém, essas estruturas não têm apenas um valor subsidiário, instrumental. Não são apenas necessidades funcionais. São realidades éticas próprias.

Como, na filosofia hegeliana, o formal nunca pode ser separado do material, o procedimental nunca do substancial, a família e a sociedade civil têm seu valor originário em virtude da racionalidade de suas estruturas na satisfação das necessidades naturais e culturais. Enquanto tais sistemas das necessidades elas já são sistemas da liberdade, porque o espírito racional pode reconhecer sua própria racionalidade neles. O princípio da liberdade como Hegel o entende parece ser, portanto, de fato aquele princípio – e o único princípio pensável – que permite não apenas usar ou conservar a liberdade, mas viver a liberdade, tanto enquanto indivíduo na sociedade quanto enquanto sociedade como um todo de indivíduos livres. Essa vivência da liberdade precisa ser o fim último e norteador da política.

A realidade fundamental do Político, segundo Hegel, não é o poder, mas o viver: a existência comunitária, a convivência na liberdade. Portanto, as formas e sistemas da distribuição do poder se justificam somente diante dessa realidade. Eles precisam servir à liberdade, enquanto suas realizações institucionais. Assim, mesmo a Democracia como forma de distribuição do poder não pode ser um fim em si mesma. Ela tem que servir a algo maior e só se justifica pelo cumprimento deste serviço ao princípio mais alto de todo o Político: a realização da liberdade.

Hegel, tanto na ética como na filosofia política, não se contenta com um puro procedimento formal. Ele insiste que qualquer poder, qualquer Estado e qualquer membro de um Estado – mesmo se as estruturas procedimentais daquele Estado e daquela sociedade sejam as mais perfeitas que se possa imaginar – têm que obedecer a um princípio material. Ao mesmo tempo ele evita o grande perigo do chamado princípio ético-político material: o perigo da violação da liberdade em nome do bem maior. Hegel nega que este princípio material possa ser um princípio metafísico (no sentido tradicional), natural (no sentido do jusnaturalismo tradicional), histórico positivo (como p.ex. no comunitarismo), antropológico, transcendental, consensual ou outro qualquer. O único princípio material legítimo é a própria liberdade: a liberdade real, realizada na vivência concreta, a liberdade enquanto existencial e espírito objetivo. Essa é a grande e genial reviravolta do pensamento político hegeliano.

Para chegar-se a esse nível, entretanto, a liberdade em Hegel precisa adquirir uma outra base de sustentação: o Bem. Este sim é a liberdade realizada e fim do mundo e base da consciência moral. Apresenta-se também, em geral, como a essência da vontade na sua substancialidade. Sua universalidade, enfim, é a vontade em sua verdade mesma. Desse modo, a certeza moral pode até cair na subjetividade absoluta; mas, assim, ela se perde.

A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom em si e para si; ela tem, por isso, princípios estáveis; e no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o aspecto formal da atividade da vontade, que, enquanto essa vontade, não tem nenhum conteúdo próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão ali presentes do ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista formal da moralidade, a consciência moral é desprovida desse conteúdo objetivo, é assim para si a certeza formal infinita de si mesma, que precisamente por causa disso é ao mesmo tempo enquanto certeza desse sujeito (HEGEL, 2010, § 137)

Essa consciência moral, na sua forma peculiar, que é saber subjetivo, não pode ser reconhecida pelo Estado enquanto tal - assim como as opiniões subjetivas não podem ter validade para a ciência. Essa subjetividade acaba dissolvendo (ou volatilizando) todas as determinações do direito em si, pois ela é a instância jurídica que determina se um conteúdo é bom ou não. Isso permite até um sujeito particular dar-se a si mesmo um conteúdo ideal de consciência moral e liberdade, que não encontra ligações com o seu tempo, justamente porque as certezas oferecidas a ele são já ultrapassadas e o sujeito particular encontra-se, assim, no limiar de uma nova determinação histórica não para a qual ele será um dos paradigmas mais importantes. No extremo, a pura interioridade faz surgir o mal do universal e esse mal será encontrado no caráter especulativo da liberdade. A identidade entre o bem e a vontade subjetiva (universalizados abstratamente, num primeiro momento) é o que define a eticidade.

Se, no momento anterior, a vontade requer subjetividade, a eticidade diz respeito à vida social. Vida essa baseada em atividades laboriosas, de uma intersubjetividade social, em suma, uma interiorização ativa das estruturas normativas sem as quais não há agir sensato. Tais são as condições primeiras, necessárias, mas não suficientes que permitem (eventualmente) a um indivíduo levar uma vida ética, isto é, simplesmente ter “uma vida”, da qual ele se constitui como o sujeito. É por esse e outros motivos que se mostra a importância da filosofia política hegeliana para os dias de hoje.

E não apenas a filosofia de Hegel que é fundamental para o pensamento atual. A filosofia prática kantiana é fundamental para entendermos a processualidade lógica de manifestação da vontade subjetiva. No primeiro capítulo do trabalho, expomos algumas contribuições da filosofia kantiana para as discussões éticas contemporâneas. Dentre elas, podemos citar:

- 1) Considerar o homem não mais como meio, mas um fim em si mesmo;
- 2) A noção de autonomia. Com a modernidade, e Kant contribui muito para isso, a ação individual está vinculada ao seu próprio arbítrio particular que busca por si só o seu direito, a sua felicidade.

Apesar do reconhecimento de Hegel da filosofia prática kantiana, ele não deixa de criticar o filósofo de Königsberg. Devemos ter em mente que a filosofia kantiana traz em si uma oposição essencialmente radical: o dualismo entre a objetividade e a subjetividade, interioridade e exterioridade. A fundamentação crítica que Hegel faz a seu antecessor se baseia no fato da inadequação entre o dever moral, como pura forma, e ação moral, conteúdo, quando ambas tentam se efetivar no real, mas não conseguem.

O caminho aberto por Hegel na discussão sobre a subjetividade (bem como a liberdade) foi muito venturoso depois dele. No século XX, encontramos as formulações tanto do Existencialismo (em Sartre principalmente) quanto às do Personalismo Cristão (Mounier, essencialmente) a buscar uma solução para as questões que já haviam sido levantadas por ele acerca do sujeito. Essas visões de mundo trouxeram o “sujeito” e sua interioridade filosófica e psicológica para o centro das reflexões filosóficas contemporâneas. A Hegel cabe o mérito de haver determinado os rumos que a filosofia, ao tratar do tema da subjetividade, percorreu após suas reflexões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- ANDRADE, R, C de. Kant: A Liberdade, O Indivíduo, A República. In: *Os clássicos da Política*. Francisco C. Welfort, org. 11 ed. São Paulo, Ática, 2006.
- ARISTÓTELES *De Caelo* 29 1b 13, De na. 432b21 in Guthrie, 1995.
- BAVARESCO, A/ CHRISTINO, S.B. *Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. <http://www.hegelbrasil.org/agemir-sergio.pdf> , p.49-72. Acessado em 20 de Junho de 2010.
- BECK, L.W. – *A commentary on Kant's Critical of Practical reason*. Chicago/London: University of Chicago, 1984.
- BECKENKAMP, J. – *O Jovem Hegel: Formação de um Sistema Pós-Kantiano*. São Paulo, Loyola, 2009.
- BOBBIO N/ HENRIQUES, L, S. – *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1991. Brasiliense.
- BOURGEOIS, B. – *Études hégéliennes*. Raison et Décision. Paris: PUF, 1992.
- DELEUZE, G – *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- FARIA, M.C. B – *Direito e Ética: Aristóteles, Hobbes e Kant*. São Paulo, Paulus, 2007
- GARRIDO, M. A – *Revolução Política de Khan*, in: Kant, I. *Ensayos sobre la Paz, el Progreso y el Ideal Cosmopolita*, Madrid: Cátedra, 2005.
- GRAMSCI, A. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- HARTMANN, N. – *A filosofia do idealismo Alemão*. Trad. José G. Belo. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983.
- HEGEL, G.W. F. – *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. – *Princípios de la Filosofía Del Derecho*. O Derecho natural y Ciência política. Tradução de Juan Luis Vernal. Buenos Aires. Ed. Sulamericana, 1975.
- _____. – *A Sociedade Civil Burguesa*. Lisboa: Estampa, 1979.

_____ - *Princípios da Filosofia do Direito*. 4. ed. tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1990.

_____ - *Des Manières de Traiter scientifiquement du Droit Naturel*. Tradução de Bernard Beorgeois. Paris: Vrin, 1990.

_____ - *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____ - *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____ - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 3 v, São Paulo: Loyola, 1995.

_____ - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____ 1998b. *Principes de la philosophie du droit*. Texte integral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par J.-F. Kervégan. Paris: P.U.F. (abreviado PPD).

_____ - *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. In: *Frühen Schriften*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____ - *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HÖSLE, V. - *Grandezas e limites da Filosofia Prática de Kant*. Veritas, Porto Alegre, v. 48, n.1, 2003.

_____ - *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2008.

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

JAESCHKE, W. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KANT, I. - *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausg. Von W. Weischedel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977.

_____ - *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____ - *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduer Mossburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

_____ - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____ – *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Beni. Bauru, São Paulo: Edipro, 2003 (Série clássicos Edipro).

_____ – *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. Prelo 2007.

KERVÉJAN J.F. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

_____ *Figures du droit dans la phénoménologie de l'esprit: la phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif?*, <http://nosophi.univparis1.fr/documents.htm>. Acessado em 06 de outubro de 2007.

LACROIX, J. – *Kant e o Kantismo*, 6 ed. França, Rés, 1979 *Liberdade, Igualdade, Estado*.

LOSURDO, D. – *Hegel, Marx e a tradição liberal* São Paulo: UNESP, 1998

LUFT, E. *Problemas de Método na Filosofia de Fichte*. In: Veritas, Porto Alegre, v.47, n.2, Junho de 2002, p.

MARCUSE, H. – *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MORAES, A. de O. – *A metafísica do conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NOVELLI, P.A – *A Crítica de Hegel ao Conceito de Lei em Kant*. <http://www.hegelbrasil.org/reh9/novelli.pdf> , p.101-116. Acessado em 12 de Novembro de 2009.

OLIVEIRA, M. A. – *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

RAMOS, C. A. – *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel*. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

RAYM, R. *Leçons sur la genèse et le développement la nature et la Valeur de la philosophie hégélienne*. France, Éditions Gallimard, 2008

RIBEIRO T, R. – *Algumas Considerações sobre a Filosofia da História de Kant*.

ROSENFELD, D – *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Ática, 1995.

SALGADO, J. C. – *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

_____ – *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SEVÉ B. Kant (1724-1804) A Felicidade E A Religião Nos Limites da Moral. In: *História Argumentada da Filosofia Moral e a Política: A Felicidade e o Útil*. Caillé A.; Lazzeri C; Senellart, M. orgs. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo – RS: UNISINOS (coleção ideias), 2003.

SOARES, M, C. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza, edUECE, 2006.

TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

UTZ. K. *O Existencial da Liberdade: Hegel e Precondições da Democracia* in: *ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 2 p. 169 – 186.

VANCOURT, R. – *Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994.

WEBER, T. – *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____ – *Ética e Filosofia Política*. Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.