

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZA ANDRIOLO DA ROCHA TAVARES PEREIRA

**A LIBERDADE EM HEGEL E SEUS DESAFIOS**

Porto Alegre

2012

LUIZA ANDRIOLO DA ROCHA TAVARES PEREIRA

**A LIBERDADE EM HEGEL E SEUS DESAFIOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

Porto Alegre

2012

LUIZA ANDRIOLO DA ROCHA TAVARES PEREIRA

**A LIBERDADE EM HEGEL E SEUS DESAFIOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada pela Banca Examinadora em 28 de março de 2012.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Orientador: Professor Dr. Thadeu Weber  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia PUCRS

---

Professor Dr. Agemir Bavaresco  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia PUCRS

---

Professora Dra. Maria de Lourdes Alves Borges  
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família e à Gustavo Bastos Leite, o amor incondicional.

Aos meus amigos, a compreensão e carinho constantes.

Ao meu orientador Prof. Dr. Thadeu Weber, o aprendizado, orientação, estímulo e dedicação.

À Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós Graduação em Filosofia, a oportunidade e estrutura.

Ao Órgão de Fomento CNPq, pelo financiamento desta pesquisa.

Aos secretários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, Andréa e Paulo, a dedicação e competência.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, o incentivo e aprendizado.

Aos professores da banca examinadora, a disponibilidade e colaboração.

*“Minha, minha, toda minha, inevitavelmente  
minha!*

*Porém, não sou mais eu mesmo*

*E nesta clareira que existe entre meu pensamento  
e o*

*[silêncio,*

*Vejo tudo que perdi,*

*E as angústias e alegrias*

*Brilham como as gencianas das relvas alpinas,*

*Livres, azuis, abertas!”*

Aldous Huxley

## RESUMO

Questões acerca da liberdade em termos hegelianos necessitam ser esclarecidas, ou, ao menos, estudadas com maior afinco para que se possa melhor compreendê-las. Neste intuito, cabe a este estudo aproximar-se do que significa, de fato, a noção de liberdade em Hegel, recorrendo para tanto a obras como a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História*, as quais são capazes de dar conta deste verdadeiro impasse hermenêutico sobre a noção, e mesmo sobre a existência de liberdade. Desta forma, assuntos de tal modo relevantes na filosofia hegeliana, tais como a necessidade e a contingência, a interpretação necessária de seu sistema como um todo - a qual se opta por evitar neste estudo -, a questão do livre arbítrio e da eticidade, por exemplo, possuem estreita relação com o tema da liberdade em si. As democracias atuais, por sua vez, começam a repensar o papel da liberdade, e é necessário fazer uma reflexão neste sentido. Eis a atualidade da filosofia hegeliana. A igualdade surge então como um dos maiores desafios de nosso tempo, o qual implica também na abordagem dos próprios limites da liberdade. Até que ponto a igualdade vem a limitar uma liberdade já garantida? Em que medida a igualdade se opõe aos direitos liberais, os quais se embasam no livre arbítrio como noção de liberdade mesma, e o qual é, para Hegel, apenas um pré-estágio de liberdade. A noção de mediação hegeliana adquire total importância neste aspecto. Seria a igualdade o outro lado da liberdade? Faria dela parte? Ou a ela estaria subordinada?

Palavras-chave: Liberdade. Contingência. Necessidade. Igualdade.

## **ABSTRACT**

Questions about freedom, in Hegel's terms, need to be clarified, or at least studied more diligently so that we can better understand them. Supported by this objective, the role of this study is to approach the notion of freedom in Hegel's, drawing on both works: Philosophy of Law and Philosophy of History; which are capable of coping with this true hermeneutical impasse on the notion, and even the existence of freedom. Therefore, matters that are relevant to the Hegelian philosophy, such as the necessity and contingency, it would require the use of the whole system to be interpreted - which is avoided in this study. The question of free will and ethics, for example, are closely related to the theme of freedom itself. The current democracies, on the other hand, commence to rethink the role of freedom, and it is necessary to consider it, pointing out the actuality of the Hegelian philosophy. The equality then appears as one of the greatest challenges of our time, which also implies on the approach of their own limits of freedom. To what extent does the equality restrict a freedom already guaranteed? It is also inquired, to what extent equality opposes to the liberal rights, which are based on the notion of free will and freedom itself, and which is, for Hegel, only the freedom pre-stage. The Hegelian notion of mediation is really important in this regard. Would the equality be the other side of freedom? Would it be part of it? Or would it be dependent?

Keywords: Freedom. Contingency. Necessity. Equality.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>8</b>
<b>1 A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM HEGEL .....</b>	<b>12</b>
1.1 LIVRE ARBÍTRIO E LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....	12
<b>1.1.1 A autonomia .....</b>	<b>20</b>
<b>1.1.2 Conceito, tempo e liberdade .....</b>	<b>22</b>
<b>1.1.3 A negação ativa .....</b>	<b>25</b>
1.2 ETICIDADE .....	28
1.3 LIBERDADE E CONTINGÊNCIA .....	35
<b>2 LIBERDADE E HISTÓRIA.....</b>	<b>44</b>
2.1 LIBERDADE E NECESSIDADE .....	44
2.2 LIBERDADE, HISTÓRIA, E O “AZAR DIALÉTICO” .....	54
<b>2.2.1. Conceito, tempo e história .....</b>	<b>66</b>
<b>2.2.2. O passado .....</b>	<b>68</b>
<b>2.2.3. O futuro. ....</b>	<b>70</b>
2.3 LIBERDADE, HISTÓRIA E RELIGIÃO .....	73
2.4 LIBERDADE, ESTADO E HISTÓRIA .....	82
<b>3 O MAIOR DOS DESAFIOS: A IGUALDADE.....</b>	<b>90</b>
3.1 A OUTRA FACE DA LIBERDADE .....	90
<b>3.1.1. Liberdade e igualdade na dialética senhor-escravo. ....</b>	<b>96</b>
<b>3.1.2. O espírito do tempo. ....</b>	<b>100</b>
3.2 LIBERDADE E IGUALDADE NAS DEMOCRACIAS ATUAIS .....	103
3.3 O ESTADO SOCIAL BRASILEIRO .....	113
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>127</b>



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente estudo se propõe a analisar o papel da liberdade na filosofia hegeliana, no intuito de investigar se esta assume uma posição contingencial ou necessária em seu sistema; ou mesmo, tratando-se de contingência e necessidade, em que medida a primeira se enfraquece em detrimento da segunda. A liberdade é então investigada no limiar que existe entre estes conceitos e tenta, assim, encontrar seu espaço.

Um dos desafios que a concepção de liberdade acarreta em Hegel é o de que, justamente, a liberdade restaria prejudicada, ou mesmo, que esta seria anulada em favor da necessidade. Tal necessidade, na *Filosofia do Direito*, estaria representada pelo Estado e, na *Filosofia da História*, pela razão universal que governa o mundo.

Porém, Hegel é bastante claro ao enfatizar sobre o princípio da liberdade e sua efetivação, bem como dá a ele uma relevante atenção. Retoma-se, assim, a tentativa de compreensão do que significa ser livre, em termos hegelianos.

A questão da liberdade em Hegel deve ser estudada paralelamente ao pensamento do filósofo de um modo geral, no intuito de compreender qual a importância desta, em relação à totalidade de seu sistema, o qual inclui a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito.

A lógica hegeliana trata propriamente das doutrinas do ser, da essência, e do conceito. A filosofia da natureza apropria-se das noções de mecânica, física, e mundo orgânico. Já na filosofia do espírito, Hegel aborda as noções de espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. O espírito subjetivo divide-se em antropologia, fenomenologia e psicologia; o espírito objetivo, em direito, moralidade e eticidade; e o espírito absoluto divide-se, por sua vez, em arte, religião e filosofia.

O espírito objetivo será propriamente abordado com maiores detalhes neste trabalho, no sentido de se investigar a noção de liberdade que nele está implícita.

No espírito objetivo, o direito abstrato é o plano em que se fazem presentes concepções de propriedade, contrato, e até mesmo de injustiça, as quais advêm de uma noção imediatista, própria do direito privado. Sob este viés, será realizada uma comparação em linhas gerais com a ideia de liberdade transcendental kantiana. Importante se faz, neste intuito, destacar as diferenças essenciais entre o pensamento de Kant e de Hegel, com relação ao tema da liberdade.

Além disso, a primeira parte deste estudo dedica-se à relação que existe entre a concepção de liberdade em Hegel e conceitos tais como o de autonomia, tempo e, principalmente, com o tema da negação ativa.

A *Filosofia do Direito* de Hegel trata do princípio da liberdade e de sua efetivação. Desta forma, pode-se afirmar que, para Hegel, para ser livre é preciso, primeiramente, ter consciência de tal liberdade. Mas no que implica tal consciência? O que é, propriamente, esta liberdade em termos hegelianos? Como apropriar-se corretamente deste conceito em meio a tantas divergências sobre a obra deste filósofo, tão importante para o idealismo alemão, bem como para a filosofia como um todo?

A dialética, ao ser tomada no âmbito da filosofia política, especialmente na obra citada, gera também grandes divergências interpretativas quanto à hipótese de haver liberdade no sistema hegeliano, ou se se trataria, por outro lado, de um fortalecimento das instituições de tal modo a resultar em um totalitarismo, constituindo assim um sistema fechado.

Após tais apontamentos iniciais, a eticidade, a qual é também denominada como moralidade objetiva, e que faz parte do conceito do direito como um todo, será analisada para fins de demonstrar que a liberdade, no que tange ao pensamento de Hegel, não se realiza fora do Estado.

O conjunto das obras de Hegel é capaz de propiciar, de fato, uma interpretação necessária de seu sistema, principalmente no que tange à *Ciência da Lógica*, na qual a concepção mesma de sistema fica evidente, no sentido de que as determinações de tal sistema acabariam por levar a uma necessidade absoluta, segundo tal leitura. Entretanto, há também a possibilidade de outra interpretação, a qual encara o sistema hegeliano em sua face “aberta”, sendo esta a hipótese que o trabalho se propõe a investigar, delimitando a ela suas possíveis conclusões.

O tema da liberdade possui direta relação com a ética, o que fica evidente na *Filosofia do Direito*. Porém, em termos de repensar a própria ideia de ética na atualidade, também se faz necessário entender a *Filosofia da História* de Hegel. Na racionalidade hegeliana encontra-se a possibilidade de se ter consciência e de refletir a respeito da história universal, surgindo assim também a possibilidade de se construir um futuro autônomo, o que só é possível diante da liberdade em sua concepção propriamente hegeliana.

O Estado e a história universal representam na filosofia de Hegel vertentes aparentemente contraditórias à noção de liberdade, a qual, diante de uma leitura clássica da filosofia hegeliana, assume um papel meramente contingencial, e que, portanto, se enfraqueceria na medida em que o Estado e a história universal se determinam.

O segundo capítulo ocupa-se propriamente da história e de como a liberdade se apresenta neste campo. A liberdade encara como seu maior desafio, no que tange à história, o determinismo aparente de Hegel na questão mesma da razão que governa a história universal. Temas como o azar dialético, passado, futuro, e religião, também serão abordados no que compreende tal desafio.

A filosofia hegeliana será estudada em seus termos dialéticos, a fim de tentar-se introduzir a concepção de igualdade. Para tanto, se irá utilizar da releitura da questão do início da *Ciência da Lógica* a partir de Schelling, bem como, de uma rápida abordagem da questão da dupla consciência na *Fenomenologia do Espírito*, especificamente na dialética do senhor e escravo.

Após as considerações feitas a respeito da liberdade em Hegel, bem como do processo dialético pelo qual ela passa, resta investigar sobre este outro princípio básico que rege as sociedades democráticas ocidentais hoje: o princípio da igualdade. Acredita-se que o maior dos desafios que se apresenta para a noção de liberdade em Hegel consiste em considerar tal princípio, bem como, de refletir sobre o que a igualdade representa para a liberdade em si, isto é, qual a relação que permeia as noções de liberdade e igualdade.

Qual seria esta relação entre igualdade e liberdade? Poderia a igualdade participar do processo dialético da liberdade enquanto negação de uma concepção de liberdade de cunho kantiano, a qual se identifica com certo egocentrismo, sem considerar a mediação que passa pelo outro, o qual seria, também, igual e livre? Apesar de Hegel explicitar no parágrafo 4º da *Filosofia do Direito* que a liberdade é o princípio norteador de tal obra, caberia a noção de igualdade na filosofia hegeliana?

Até que ponto deve o Estado intervir no equilíbrio entre os valores da liberdade e da igualdade? Até promover uma igualdade fática? E quanto às diferenças, o que restaria delas e qual parcela tocaria à liberdade? Deve-se inverter os polos a fim de priorizar a igualdade em detrimento de uma tradição liberal que confunde liberdade com livre-arbítrio?

A tentativa de trazer Hegel para a atualidade acaba por se deparar com um problema ainda maior, qual seja: de que se está tratando ao mencionar sobre “atualidade”? A atualidade de que se trata aqui corresponde à atualidade da passagem de um Estado, ainda, totalmente com características neoliberais, para um Estado Social, principalmente no que tange ao Brasil.

O papel do binômio que se constitui como liberdade/igualdade no espírito do tempo se mostra também como um dentre estes tantos desafios, ao passo que se precisa levar em consideração a situação das democracias atuais, incluindo nosso país.

O binômio liberdade/igualdade será tratado como tema central a permear e conduzir o final deste estudo, para fins de se chegar a uma conclusão acerca do que significa ser livre e ser igual “nesta” atualidade, partindo-se, para tanto, da filosofia de Hegel.

## 1 A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM HEGEL

### 1.1 LIVRE ARBÍTRIO E LIBERDADE TRANSCENDENTAL

O livre arbítrio e a liberdade transcendental nada mais são do que um estágio do que Hegel considera como liberdade. Para que se possa entender melhor a concepção de liberdade em Hegel, se faz necessário uma comparação com a noção de liberdade em Kant, a qual é uma liberdade considerada transcendental e, portanto, imediata.

Segundo o método kantiano, considerado como idealismo transcendental, Kant, no que tange ao problema do conhecimento de objetos, divide os mesmos em coisa em si e fenômeno, para desta forma também dar conta de explicar o que seria a liberdade propriamente transcendental; aquela liberdade capaz de excluir por completo as inclinações empíricas, as quais corresponderiam “tão somente” à liberdade empírica:

[...] em relação *ao nosso próprio sujeito*, na medida em que ele se reconhece, *por um lado*, determinado mediante a lei moral, como ser inteligível (em virtude da liberdade) e, *por outro*, como ativo no mundo sensível segundo esta determinação. O conceito de liberdade somente permite que não tenhamos que sair de nós a fim de encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível. Com efeito, é a nossa própria razão que, pela lei prática suprema e incondicionada, se conhece a si mesma e ao ser que é consciente desta lei (a nossa própria pessoa), como pertencente ao puro mundo do entendimento e, claro está, com a designação da maneira como ele pode ser ativo enquanto tal. Assim se pode compreender porque é que, em toda a faculdade da razão, *somente a faculdade prática* consegue ser aquela que nos eleva por cima do mundo sensível e nos procura conhecimentos de uma ordem e de uma conexão suprassensíveis, às quais, porém, justamente por isso, só podem estender-se até onde é exatamente necessário ao puro fim prático.<sup>1</sup>

Tal dualismo kantiano tenta ser superado por Hegel através de sua tese, a qual é uma filosofia da totalidade. Deste modo, na medida em que se supera o dualismo kantiano, se deve entender a questão da liberdade em Hegel. O método de Hegel pode ser tomado, por sua vez, como dialético.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 121.

<sup>2</sup> Para Kojève, “A dialética hegeliana não é um método de pesquisa ou de demonstração filosófica, mas sim a descrição adequada da estrutura do Ser, bem como da realização e do aparecimento do Ser.”, isto significa que a dialética não seria o método pelo qual se descreve o real, mas a própria realidade descrita. KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 493.

Ao contrário do apriorismo transcendental em Kant, a concepção de liberdade em Hegel implica relação. Esta é a chave para compreender as diferenças entre estes dois expoentes da filosofia. Em Kant, a liberdade advém da consciência transcendental do ser racional,<sup>3</sup> enquanto que, para Hegel, uma concepção imediata de liberdade é considerada como livre arbítrio, como um estágio que precede a liberdade mesma, a qual se efetiva através de um segundo momento, mediado.

[...] a liberdade da vontade é *arbítrio* – no qual ambos estão contidos, tanto a livre reflexão que abstrai de tudo como a dependência em relação ao conteúdo e ao material dado interior ou exteriormente. Porque este conteúdo, *em si* necessário enquanto fim, é ao mesmo tempo determinado como possível frente àquela reflexão, assim o arbítrio é a *contingência*, tal como ela é enquanto vontade.<sup>4</sup>

Assim como, na *Lógica*, o começo do sistema não é algo totalmente imediato, mas algo que depende do colapso causado por tal imediatez que tenta mediar-se, a liberdade deve ser entendida, em Hegel, como a negação desta imediatez do livre arbítrio em si mesmo, isto é, como o livre arbítrio já mediado. Não há arbitrariedade na liberdade de Hegel, assim como não há também na *Lógica*, pois a mediação permite que o “ponto de partida” para ambos, seja tanto imediato, como mediado.<sup>5</sup> Isto se dá pelo próprio método dialético. A liberdade foge, assim, de um solipsismo, para adentrar no terreno das instâncias mediadoras.

A liberdade, para ser compreendida em Hegel, não pode confundir-se com o livre arbítrio, pois que, quando se está no momento imediato do livre-arbítrio, não se reconhece o “outro de si”, não se passa pela mediação, a qual implica relação. Fica-se, assim, no primeiro momento da liberdade, mas não, ainda, na liberdade mesma. A liberdade em Hegel é uma

<sup>3</sup> Diferentemente do que ocorre com a idéia de *eu transcendental* em Kant, em Hegel, a liberdade necessita de tempo e de espaço. Pois Kant, na *Crítica da razão prática*, divide o conceito de causalidade da seguinte forma: causalidade enquanto necessidade natural e causalidade enquanto liberdade (KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 110). Neste sentido, o ser racional para Kant é tido como coisa em si mesma, o que lhe confere liberdade, e também como fenômeno, este último estando sujeito ao que se pode chamar de condições “espaço-temporais”. Tal condição de fenômeno, por sua vez, não estaria ligada à liberdade em seu sentido “apriorístico”, mas sim à necessidade natural. Outra distinção é extremamente pertinente, nestes termos, qual seja ela, a de liberdade psicológica e de liberdade transcendental. A liberdade psicológica, para Kant, é aquela que é determinada pela causalidade enquanto necessidade natural; é a liberdade do ser racional enquanto fenômeno sujeito às condições de tempo e de espaço. A liberdade transcendental, por sua vez, é aquela independente de todo o elemento empírico, independente das condições “espaço-temporais”, é a liberdade do ser racional enquanto eu transcendental (KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 110/111). Este seria o sentido de uma liberdade transcendental kantiana. A lei moral só é possível assim, para Kant, de modo apriorístico, devido a esta liberdade transcendental que possui o ser racional.

<sup>4</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 64/65.

<sup>5</sup> Sobre a questão do “início” na Ciência da Lógica, tal assunto será mais amplamente abordado no item 1.3 deste capítulo.

liberdade autônoma, mas que muitas vezes foi confundida com o livre arbítrio, o qual, para Hegel, é apenas a primeira fase de um processo de conscientização e efetivação da idéia de liberdade.

Não se pode acatar a concepção que relaciona o conceito de liberdade a um egocentrismo propriamente kantiano, nos termos expostos.<sup>6</sup>

Na obra *Filosofia do Direito*, fica clara a intenção de Hegel em declarar a primeira natureza humana como sendo aquela imediata, na qual o livre arbítrio ainda não se efetivou como liberdade, isto é, ainda não passou pelo processo de mediação. Deste modo, o livre arbítrio *torna-se* liberdade, e esta é a segunda natureza humana: a eticidade, a moral objetiva<sup>7</sup>.

Segundo Hegel, a liberdade natural (primeira natureza) deve ser limitada em favor da liberdade que pertence à segunda natureza (já inserida no Estado).<sup>8</sup> O livre arbítrio ou a primeira natureza, não é, sequer, um fato histórico, não pertence à história propriamente, mas tão somente à pré-história do espírito. Para Hegel “[...] *esse estado natural é o estado da injustiça, da violência, do instinto natural irrefreado das ações e sentimentos inumanos*”.<sup>9</sup> Assim, pois, só existe justiça, ou algo que a este conceito se assemelha, quando há um processo de mediação, no qual se “freiam” os impulsos naturais e paixões. O que não significa, todavia, que tais paixões sejam totalmente aniquiladas em favor do que “ditem” as instâncias mediadoras, mas que, ao serem negadas, também serão, em parte, conservadas na síntese do processo dialético.

Tem-se então que, em Hegel, é preciso, primeiro, negar o livre arbítrio para, através da mediação do reconhecimento, tanto do passado, quanto do que ele não é, para aproximar-se da liberdade, de fato. É preciso negar o outro do presente e de si mesmo, para que se possa chegar à síntese que é a liberdade. Tal mediação, na *Filosofia do Direito*, é representada pelas instituições do Estado, bem como pelas leis consolidadas pelos costumes, as quais são também resultantes de um processo dialético, isto é, também tiveram seu momento de tese (mundo dado), antítese (negação) e síntese (nova tese). Assim, a liberdade é conservada para todo o futuro possível, não sendo um estado totalitário uma consequência necessária do sistema hegeliano:

---

<sup>6</sup> Nota-se que própria linguagem à qual se está habituado já é, em si mesma, egocêntrica no que tange à liberdade. Um exemplo disto é que, ao pensar-se em uma possibilidade de conceituação de autonomia, por exemplo, logo se pensa na autonomia individual, que não considera qualquer relação externa.

<sup>7</sup> A qual será abordada no item 1.2 deste capítulo.

<sup>8</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 40.

<sup>9</sup> Ibid., p. 41.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si [...], como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.<sup>10</sup>

A liberdade imediata gera, portanto, a preponderância de um só lado de uma esfera, a qual inicialmente se percebe como superfície achatada, alienada de sua real dimensão global, que apenas aparenta existir em um primeiro momento como a egolatria de um mesmo, a não perceber seu outro, o qual é, em verdade, amplitude:

A consciência percebente é consciência da possibilidade da ilusão, pois na universalidade, que é [seu] princípio, o ser-Outro é para ela, imediatamente: mas enquanto nada, [como] suprasumido. Portanto seu critério de verdade é a igualdade-consigo-mesmo, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo.<sup>11</sup>

Hegel diferencia, pois, arbítrio de liberdade, sendo que o primeiro estaria relacionado à imediatez, e o segundo dos termos dependeria do arbítrio mediado, reconhecido:

A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a *verdade* da mesma [liberdade], porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo [...].<sup>12</sup>

Eis a principal crítica tecida a Kant por parte de Hegel, a de que o seu critério procedimental para o agir moral seria tautológico, no sentido de apenas justificar valores já

<sup>10</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 235/236.

<sup>11</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 86.

<sup>12</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p.65.



pressupostos pelo sujeito que o utiliza, pois o imperativo categórico<sup>13</sup>, por ser apenas formal e não implicar conteúdo algum, justificaria qualquer máxima a ele submetida:

A fórmula *kantiana* posterior, de que a capacidade de uma ação para ser representada enquanto máxima *universal*, ocasiona certamente a representação *mais concreta* de uma situação, mas não contém por si nenhum princípio ulterior do que aquela falta de contradição e a identidade formal. [...] uma contradição apenas pode surgir com algo que é enquanto princípio estável, com um conteúdo que reside antes em posição de fundamento. É apenas em vinculação com tal princípio que uma ação está em concordância ou em contradição com ele. Mas a obrigação que apenas deve ser querida enquanto tal, e não em razão de um conteúdo, a *identidade formal* é justamente o fato de excluir todo conteúdo e toda a determinação.<sup>14</sup>

Assim, Hegel critica o formalismo kantiano, principalmente no que tange ao imperativo categórico, ao seu aspecto da validade apriorística, bem como à redução da ética a tão somente um critério procedimental. Hegel já introduz, na *Filosofia do Direito*, a mediação contra a liberdade imediata do formalismo kantiano, quando institui, por exemplo, a idéia de estado de exceção, situação na qual o formalismo *a priori* de Kant, indicado pelo imperativo categórico, aqui encarado e positivado em seu contexto jurídico, é relativizado em função de uma situação fática relevante, e isto indica que o conteúdo relativiza a forma. Note-se assim, que Hegel não consegue dissociar forma de conteúdo, como era a pretensão kantiana de separar a dimensão formal e mantê-la como critério ético sem mediação alguma. A nota do parágrafo 127 da *Filosofia do Direito* demonstra esta introdução da mediação do conteúdo, relativizando o formalismo no campo do direito, permitindo o estado de exceção, o que não seria possível na filosofia kantiana, devido à condição *apriorística* de seu procedimento:

---

<sup>13</sup> Kant acredita que o ser racional é capaz de dar-se a si mesmo a sua própria lei, a qual deve ser uma lei que passe pelo teste de universalização do imperativo categórico para que possa ser usada. Passando por este teste, o ser racional autor de sua própria lei submete-se a ela, e assim é um ser livre porque é um fim em si mesmo. Tal autodeterminação, deste fim em si mesmo, que corresponde a dar-se a si mesmo uma lei capaz de passar pelo crivo do teste da universalização, corresponde ao conceito de autonomia. (KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 79.). Outra forma de expressar o imperativo categórico é a seguinte: “Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categórico. E pois que a validade da vontade, como lei universal para acções possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se também assim: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objecto como leis universais da natureza*. (KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 80/81).

<sup>14</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 147/148.

Do direito de miséria deriva o benefício da imunidade, pelo qual se deixam ao devedor as ferramentas de trabalho, os instrumentos de lavoura, as vestimentas, de maneira geral se deixa seu patrimônio, isto é, da propriedade do credor tanto quanto é considerado como contribuindo para a possibilidade de sua manutenção – conforme seu estamento [social].<sup>15</sup>

A maturidade da liberdade é, portanto, reconhecê-la no outro, é reconhecê-la como mesma, após ter passado pela mediação externa e se tornado outra. O espírito do povo, que fundamenta os princípios de um Estado, é também o espírito particular em sua forma objetiva. Assim, o Estado hegeliano é um Estado estamental e formado por indivíduos livres, na medida em que não são indivíduos isolados. A liberdade dos indivíduos é construída, também, como já mencionado, pelas instâncias mediadoras presentes no Estado, as quais são responsáveis pela superação do livre arbítrio apriorístico. Não há, assim, soma de indivíduos isolados ou monádicos no Estado hegeliano, mas há um espírito objetivo que constitui este povo enquanto indivíduos livres. Na eticidade, como se verá a seguir, não há indivíduos “egocêntricos”, pois já houve a mediação no livre arbítrio.<sup>16</sup>

Kant fala em liberdade na causalidade da vontade, de modo que “[...] *se poderia definir a liberdade prática pela independência da vontade relativamente a toda a lei diferente da lei moral*”<sup>17</sup>. Daí se entende que o ser racional é livre na medida em que age de acordo com a lei moral, isto é, na medida em que não se deixa determinar pela influência das paixões. Não há liberdade para Kant quando o que determina a vontade são causas exteriores à razão, pois, se o que determinasse a vontade fosse algo externo, estar-se-ia falando de heteronomia, e não de uma vontade autônoma. Se não houvesse a possibilidade de agir de acordo com as paixões, não haveria, em Kant, mérito moral. O imperativo categórico se aplica, portanto, a seres que possuem a dualidade racionalidade/sensibilidade. Uma vontade exclusivamente racional, que não sofre influência das paixões, não necessitaria, segundo Kant, do imperativo categórico na medida em que agiria, necessariamente, da mesma forma, sem possibilidade de escolha. Esta seria uma vontade necessária:

Esta *distinção*, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma *oposição* entre ambos, e a razão pura

<sup>15</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 142.

<sup>16</sup> Note-se que em Kant, o imperativo categórico não admite exceção devido a sua validade *apriorística*. A razão pura teórica é capaz, em Kant, de produzir juízos sintéticos *a priori*, isto é, é capaz de produzir uma síntese, algo novo, a partir de dados empíricos, na medida em que tal síntese não é determinada pelo empírico, e por isto mantém sua característica apriorística. Cf.: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: FCG, 2001, p. 36-57

<sup>17</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 109.

prática não quer que se renuncie forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que *não se tome em consideração*, quando se fala de dever. Sob certos aspectos, pode ser mesmo um dever preocupar-se com a sua felicidade; em parte, porque ela (compreendendo a habilidade, a saúde, a riqueza) contém meios para o cumprimento do dever, e em parte, porque a carência da felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentação de violar o dever. Só que o fomento da própria felicidade nunca pode constituir imediatamente um dever, e menos ainda um princípio de todo o dever. Ora, visto que todos os princípios determinantes da vontade, com exceção apenas da lei pura prática da razão (a lei moral), são todos empíricos, como tais dependentes, portanto, do princípio da felicidade, devem, no seu conjunto ser separados do princípio moral supremo e nunca nele ser incorporados como condição, porque isso suprimiria assim todo o valor moral [...].<sup>18</sup>

Kant afirma que não se pode unir a causalidade como necessidade natural com a causalidade enquanto liberdade, isto porque, segundo o mesmo, uma se opõe a outra.

Entretanto, os problemas de tal procedimento, na visão hegeliana, não se esgotam nesta crítica. Hegel denuncia a impossibilidade mesma de haver contradição na aplicação do imperativo categórico kantiano, por não haver qualquer conteúdo em tal critério procedimental e, sendo assim, o imperativo categórico kantiano seria, para Hegel, uma indeterminação abstrata, um formalismo vazio, impossível de ser concretizado devido à ausência de determinação, a qual somente seria possível de ser oriunda de um conteúdo material, o que o imperativo categórico exclui por completo:

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia *kantiana* pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver parágrafo 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*.<sup>19</sup>

Hegel continua a tecer sua crítica à Kant, na mesma linha argumentativa:

Partindo desse ponto de vista, nenhuma doutrina imanente das obrigações é possível; pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto *falta de contradição* [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não

<sup>18</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. [S.l.] : 70, 1989, p. 108/109.

<sup>19</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 147.

reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. – Ao contrário, toda a maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada.<sup>20</sup>

A vontade subjetiva em Hegel, ou o que se pode chamar de moralidade, parece remeter ao princípio da liberdade. Entretanto, em se tratando de Hegel, há que se perceber que a liberdade é sempre mediada, e que tal mediação se dá, por sua vez, de diversas formas: pela eticidade objetiva que se opõe à moralidade subjetiva:

A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si (parágrafo 106 anotação), é por isso abstrata, delimitada e formal. [...] Mas, do ponto de vista moral, em que a liberdade, essa identidade da vontade consigo é para ela (parágrafo 105), essa identidade do conteúdo recebe como própria a determinação mais precisa, [a saber:]

a) O conteúdo é determinado para mim como o *meu*, de modo que, em sua identidade, não é apenas como meu fim *interno* que *contém para mim* minha subjetividade, mas também na medida em que recebeu a *objetividade exterior*.<sup>21</sup>

Em Kant, como se viu, a liberdade pretendeu-se imediata, de modo que a razão poderia determinar a vontade de forma apriorística, apesar das influências das paixões. O *eu transcendental* kantiano, ao separar-se do *eu empírico* é, imediatamente, livre. Em Hegel, a vontade livre se efetiva pela mediação do Estado, no caso da obra supracitada.

A forma da vontade infinita de nada adianta sem o conteúdo da vontade finita. Por isto a mediação se faz tão importante na concepção de liberdade em Hegel, a qual não pode ser entendida em seu modo indeterminado. Para Kant, quando se trata da causalidade natural, não há liberdade, porque há uma relação de necessidade com o fato que ocorreu num momento anterior, alheio ao poder de escolha. Neste sentido, ele dá o exemplo da existência, que é uma causalidade como necessidade natural, na medida em que não se escolhe existir, pois se trataria de uma causalidade externa.

Pois, em cada momento estou sempre ainda sob a necessidade de ser determinado a agir por aquilo *que não está em meu poder*, e a série infinita *a parte priori* dos eventos, que eu sempre apenas continuaria, segundo uma ordem já predeterminada, e jamais iniciaria por mim mesmo, seria uma cadeia natural incessante e, portanto, a minha causalidade jamais seria liberdade.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 147.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 130/131.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.] : 70, 1989, p.110.

Desta feita, a liberdade de um ser que existe no tempo, sob o ponto de vista da causalidade como necessidade, não seria total. As coisas em si só poderiam, por isto, serem percebidas enquanto pertencentes à temporalidade, isto é, enquanto fenômenos. Portanto, salvar a liberdade deste ser em termos kantianos, só poderia ser feito ao se considerar a coisa como coisa em si mesma. Ao considerar-se algo enquanto fenômeno, isto é, enquanto sujeito às condições do tempo e espaço, e, portanto, como determinadas pela causalidade necessária natural, não haveria como considerar que tal fenômeno possuísse liberdade. Para Hegel, o fenômeno é a própria liberdade em seu processo de concretização.

*“Na terminologia de Hegel, vontade natural quer dizer, também vontade imediata, formal, sem conteúdo e também abstrata”.*<sup>23</sup> A conquista da liberdade é uma conquista pessoal, e necessita ser precedida pela consciência da liberdade, a qual só se dá através de um ato reflexivo por parte do ser humano em relação à história. A liberdade, neste sentido, é pessoal, mas é também mediada, diferentemente do que ocorre com a liberdade transcendental em Kant, a qual também se refere a uma autodeterminação do sujeito; porém, tal autodeterminação possui um significado totalmente diverso, pois advém da imediatez do eu transcendental.

Para Hegel, a liberdade é um processo que se efetiva, não se dá de forma imediata, apesar de ser a essência do sujeito. Isto significa que para que a liberdade seja conquistada de fato, é preciso se apropriar dela, conscientizar-se dela, entendê-la como sendo engendrada ao processo histórico, e, percebendo que ela possui certos limites, não é uma liberdade absoluta. *“O homem é livre por essência, e se faz livre essencializando-se nas determinações concretas em que essa liberdade se realiza”.*<sup>24</sup>

### **1.1.1 A autonomia**

Toda a determinação implica relação. Daí que a relação deve ser interpretada, em Hegel, não como algo a ligar mônadas fechadas, fazendo com que estas relacionem-se entre si, mas enquanto relações/mediações que se fazem e desfazem conforme tais mônadas se abrem para sua exterioridade, transformam-se a si mesmas e constroem novas relações. A

---

<sup>23</sup> *En la terminología de Hegel, voluntad natural quiere decir, también, voluntad inmediata, formal, sin contenido y también abstracta.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 231, tradução nossa).

<sup>24</sup> *El hombre es libre por esencia, y se hace libre esencializándose em las determinaciones concretas em que esa libertad se realiza.* (Ibid., p. 231, tradução nossa).

determinação é então resultado e condição da relação. Isto significa dizer, por exemplo, em ética, que o *ethos* cultural se dá de forma dinâmica, assim como os valores morais a que os indivíduos subscrevem. Nada é estanque no que tange à costumes e crenças, mas, ao mesmo tempo, tudo é perpetuamente estabelecido: as relações entre seres que não são fechados em si mesmos.

Deste modo a concepção de liberdade que se deve admitir é aquela que atravessa este limite do ser fechado em si. A liberdade só começa quando se reconhece certa “abertura” ao outro, à mediação que já se dá desde sempre entre um indivíduo e sua exterioridade. Não há como esquecer esta mediação da vontade, esta relação, que já começa no útero materno do sujeito como relação primeira. Deste modo, ou se entende liberdade enquanto um requisito prévio para se falar em autonomia, igualando-a assim ao livre arbítrio, ou se entende o livre arbítrio como um primeiro estágio da liberdade, sendo que a mediação se introduz posteriormente para a formação da “liberdade autônoma”.<sup>25</sup> De tal modo, se igualam os conceitos de Liberdade e autonomia, para tratar da mesma coisa, isto é, uma “liberdade autônoma”: aquela que compreende e passa pela mediação, pela relação. O que não pode ocorrer é entender-se liberdade em um sentido imediato, no intuito de garantir ao sujeito a satisfação de sua vontade sem passar por qualquer mediação e relação com outrem ou com o externo de si. Antes de ser livre toda pessoa humana é relação.

Assim, não se está negando o conceito de autonomia kantiana enquanto autolegislação do ser racional, mas se está acrescentando a tal idéia o conceito hegeliano de mediação.

A lei é a objetividade do espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente. [...] O racional como substancial é necessário; somos livres quando o reconhecemos como lei e quando seguimos essa lei como substância de nossa própria essência. A vontade objetiva e subjetiva são, então, conciliadas, formando uma unidade serena, pois a eticidade do Estado não é a eticidade moral, refletida, na qual predomina a convicção individual; [...] A moralidade objetiva, todavia, é o dever, o direito substancial, a segunda natureza – como foi justamente denominada -, pois a primeira natureza humana é sua existência imediata, animal.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> A partir deste momento, importante esclarecer, para fins didáticos, que se irá utilizar a palavra Liberdade (com a primeira letra maiúscula), para se referir à liberdade autônoma, aquela que já passou pelo processo de mediação. Quando, porém, a palavra liberdade se der de modo que a primeira letra esteja escrita com letra minúscula, entenda-se que se está referindo à liberdade comparada à idéia de livre arbítrio, a liberdade em seu primeiro estágio.

<sup>26</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 40.

Na liberdade transcendental de Kant há apenas a identidade, sem qualquer possibilidade de reflexão consciente a respeito de seu apriorismo, e isto ocorre justamente porque tal liberdade transcendental já é em si e, apenas, um apriorismo. Já a Liberdade em Hegel pressupõe negação, mediação, relação; tal Liberdade brota através do ato humano, e não por conta de um apriorismo inato.

A Liberdade só é, de fato, Liberdade, quando percorre o caminho da mediação e se torna uma Liberdade em si e para si, uma Liberdade (auto)consciente. O ser humano constrói sua própria Liberdade, a Liberdade é a própria racionalidade, o necessário, aquilo que permanece em meio ao contingente.

No plano fenomênico (humano), a negatividade é a liberdade real que se realiza e se manifesta ou revela como ação [...] No plano fenomenológico, a negatividade é a liberdade humana, isto é, aquilo por que o homem difere do animal. [...] A liberdade não consiste numa escolha entre dois dados: ela é a negação do dado, tanto daquele que se é em si mesmo (como animal ou como “tradição encarnada”) quanto daquele que não se é (e que é o mundo natural e social). [...] A liberdade que se realiza e se manifesta como ação dialética ou negadora é por isso mesmo essencialmente uma criação.<sup>27</sup>

Tal Liberdade, por passar pelo processo de negação consciente de um livre arbítrio e por um processo de mediação, pode ser considerada uma Liberdade autônoma. Assim, a autonomia não advém do eu transcendental kantiano imediato que é incapaz de transpor as barreiras de si mesmo, mas de um reconhecimento do ser que nega a si mesmo conscientemente, para depois retomar a si de modo autônomo. Contra Kant, nota-se que em Hegel é possível perceber o entorno do ser para que este adquira autonomia, autoconsciência, quando retornar a si mesmo ampliado.

Saber-se livre é ser livre. Há uma identidade entre ser e saber, o saber desta decisão, que é também o próprio pensamento. É um saber que se realiza por si mesmo, na medida em que é: “*realizando-se, necessariamente, sempre desde si mesmo.*”<sup>28</sup>

### 1.1.2 Conceito, tempo e liberdade

<sup>27</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 462-464.

<sup>28</sup> *Realizándose necesariamente, siempre desde si mismo.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid: Gredos, 1983, p. 123, tradução nossa).

Para Hegel, o tempo é o próprio conceito que existe na realidade empírica.<sup>29</sup> Assim, tempo e eternidade perdem o seu conteúdo semântico ao se mostrarem contrários, mas não contraditórios entre si.<sup>30</sup> Daí que, na totalidade, são o mesmo. Afirma Kojève que o conceito, em Hegel, é a ideia das ideias, sendo o conceito o próprio tempo, mas não o temporal, tampouco a eternidade, pois assim se acabaria por negar o absoluto do conceito. O tempo é o que há entre o que é temporal e a eternidade, e a eternidade, por sua vez, existe no tempo, e fora dele.<sup>31</sup> Para Hegel, o conceito se refere a si mesmo, e a relação do conceito eterno com a eternidade não muda (no tempo ou fora dele).<sup>32</sup>

Sem a palavra, a eternidade não estaria representada no tempo, e por isso não seria acessível ao homem. E, sem a eternidade, a palavra não teria sentido e não elevaria o homem acima do tempo e da mudança; não haveria verdade para o homem.<sup>33</sup>

O conceito, como totalidade, não abrange a totalidade, pois há um “silêncio” que está para além do conceito. Entretanto, tal silêncio não pode ser confundido com a indiferença para com o próprio conceito, de modo que se infere não ser a teoria de Hegel possível de ser representada por um ciclo fechado e absoluto em si mesmo. A teoria de Hegel sobre a totalidade não abrange a totalidade, simplesmente porque Hegel não consegue, e nem pode, dizer tudo sobre tudo, apesar de pretendê-lo. O não dito por Hegel, esta lacuna quase imperceptível, este silêncio é, justamente, a diferença que o conceito tem de si mesmo. O silêncio não é indiferente à tentativa de dizer a totalidade.

Na leitura de Kojève, o conceito, em Hegel, se dá no tempo, e não na eternidade. Já em Kant, segundo o mesmo, tal conceito seria eterno, o que permite uma concepção apriorística de liberdade, mas que, entretanto, estaria fora do tempo:

O conceito é eterno, mas refere-se ao tempo. Se o conceito é eterno, há no homem algo que o coloca fora do tempo: é a liberdade, ou seja, “Eu transcendental” considerado como “razão prática” ou “vontade pura”. Se há relação do conceito com o tempo, há também aplicação da “vontade pura” à

<sup>29</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 319.

<sup>30</sup> A respeito da diferença entre elementos contrários e contraditórios, conferir: CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. 3ª ed., São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 1996, ps. 27- 39. Nestas páginas, em suma, Cirne-Lima esclarece que, na dialética, consideram-se os opostos como contrários, e não como contraditórios ou “incompatíveis” entre si. Esta obra é essencial para compreender a “disputa” entre analíticos e dialéticos, sendo que, os primeiros entenderiam a dialética como o encontro de contraditórios, o que é intolerável segundo seu entendimento.

<sup>31</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 320-322.

<sup>32</sup> Ibid., p. 324.

<sup>33</sup> Ibid., p. 324.



realidade temporal. Mas, na medida em que há conceito *a priori* (o que no caso significa ato de liberdade), a relação com o tempo efetua-se “antes” do tempo. O ato de liberdade, embora se refira ao tempo, está fora do tempo.<sup>34</sup>

Tem-se então que, para Hegel, a existência se dá no tempo e na historicidade, e é somente no tempo e na historicidade que a Liberdade pode, também, “dar-se”. Kant, por outro lado, pressupõe uma atemporalidade do ser racional enquanto eu transcendental, para fundamentar sua concepção de liberdade (também transcendental). Mesmo que Kant admita a condição temporal humana, as atitudes que derivam de tal condição temporal não são consideradas como liberdade em si, mas esta seria apenas a liberdade empírica, sujeita a determinações espaço-temporais.

Mas o mesmo sujeito que, por um lado, é consciente de si mesmo enquanto coisa em si, considera igualmente a sua existência, *na medida em que não se encontra sob condições temporais*, e a si próprio como determináveis unicamente por leis que ele se dá a si mesmo por intermédio da razão; e nesta sua existência, nada precede a toda a determinação da sua vontade [...]

<sup>35</sup>

A Liberdade em Hegel é a Liberdade efetivada no tempo, na historicidade, é uma Liberdade que não se dá de forma apriorística como em Kant, mas através de uma compreensão da história. A Liberdade surge como uma decisão do presente que se projeta ao futuro, a partir de tal consciência do que passou. É pela decisão de negar o mundo dado que o sujeito se determina frente ao outro, frente ao Estado, é pela decisão que o indivíduo se faz livre, porque já é histórico.

Entretanto, para que se possa falar de Liberdade em Hegel, não basta apenas ter “consciência” de um passado histórico, mas é preciso também, de certa forma, negá-lo. Tal negação não se confunde, porém, com a resignação ou não aceitação do que passou, mas é uma negação ativa; uma negação que é o ato de negar, e, a partir de tal ato, se pode mover a história através da Liberdade. É uma reação ativa, e uma atividade reativa, mas também totalmente livre, dentro do que se concebe em Hegel como Liberdade. Nas palavras de Kojève, em nota de rodapé:

[...] só há movimento histórico onde o presente se organiza em função do futuro, e com a condição de que o futuro penetre no presente não de maneira

<sup>34</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 343.

<sup>35</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 113.

imediatamente (*unmittelbar*, que é o caso da utopia), mas mediatizado (*vermittelt*) pelo passado, isto é, por uma ação já realizada.<sup>36</sup>

É este tempo que, em Hegel, gera o movimento histórico, o qual só é possível pela Liberdade que se tem de negar o passado. A negação temporal e que nega o apriorismo eterno é responsável por mover, dialeticamente, a história; de criar, através de tal negação, novas sínteses a serem negadas posteriormente enquanto teses, em um novo processo de Liberdade. A negação é, neste sentido, ativa.

### 1.1.3 A negação ativa

Logo se constata que, em Hegel, a Liberdade como síntese só é possível após uma antítese, representada pela negação do “mundo dado”, o qual atua como tese, segundo o sistema dialético. Porque se conhece e se compreende o passado, ao passo que se o nega, começa o processo da Liberdade, o qual inicia com a negação, sendo que, como já mencionado, a Liberdade pressupõe mediação, passa por ela.

Para compreender a concepção de Liberdade em Hegel, é preciso perceber que sua filosofia não se dá sem a concepção de negação, a qual leva à determinação. Tal negação pode ser tomada na filosofia de Hegel também no sentido de mediação, a qual, por sua vez, implica relação.

A relação e a determinação em Hegel são tão primitivas quanto à imediatez. A relação, a determinação, é tão infinita, ou quase, quanto se pode pensá-la, de modo que a compreensão da determinação é a autocompreensão. Contra a leitura clássica hegeliana, qual seja, a leitura necessária,<sup>37</sup> tem-se que o fundamento último em Hegel não existe, o fundamento é o próprio colapso, é o dinamismo, é a “inter-pertença” entre indeterminado e determinado. O fundamento é a totalidade que se manifesta, e, ao se manifestar, não é mais fundamento.

A tentativa de imparcialidade é uma forma de violência implícita, e por isto há que se dar atenção ao conceito de mediação hegeliano. O modo como nossa linguagem é utilizada, às vezes, sequer permite que a mediação se configure como ideia, participe de um pensamento. Nossa linguagem ocidental costuma configurar as ideias e pensamentos de uma forma demasiadamente analítica.

<sup>36</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p.350.

<sup>37</sup> Sobre a leitura necessária do sistema hegeliano, conferir o item 1.3 deste capítulo.

Devido ao fato de que se afasta, neste trabalho, a ideia do fechamento completo do sistema, não se quer acabar com a história, pois assim não será até que o último ser humano resolva dizer “não”, e assim reiniciar o movimento dialético.

Neste intuito, deve-se rever o conceito compartilhado pelo senso comum de liberdade, o qual é, atualmente, predominantemente kantiano, nos termos já expostos. Hegel contribui com a reflexão atual sobre a Liberdade no sentido de que se perceba seu caráter não apriorístico, mas histórico, isto é, a liberdade deve compreender em si mesma a mediação de um passado (re)lembrado, e negado ativamente.

Kojève aponta no trecho que segue, mais uma diferença implícita, que se estende às concepções de liberdade entre Hegel e Kant, sendo que neste último há apenas a identidade fechada em si mesma:

[...] ele é consciente do que nega. E, se nega a si mesmo, é consciente de si. Já o ser simplesmente idêntico só existe em si e para os outros, isto é, em sua identidade consigo mesmo e pelas relações de diferença que o ligam ao resto dos seres idênticos no seio do cosmo: ele não existe para si e os outros não existem para ele.<sup>38</sup>

Em Kant e em sua concepção de liberdade transcendental, não há a ideia de mediação. Por isso o ser racional enquanto coisa em si e em sua cisão é somente idêntico a si mesmo, mas não é para-si, pois não houve o processo de negação consciente, geradora de uma transformação (síntese). “*A totalidade é a unidade-unificante a identidade e da negatividade: é a afirmação pela negação*”.<sup>39</sup>

A Liberdade não se acaba em si mesma, não é um conceito fechado em si, se reconstrói na medida em que a consciência se torna autoconsciente, após passar pela mediação. A Liberdade é tanto negação em si mesma, quanto afirmação criadora; sendo também a síntese que permite uma nova negação, e assim por diante.

A Liberdade enquanto antítese, ou se se preferir dizer, o momento do processo de Liberdade que nega a realidade dada, não é apenas reativa, mas ativa em si mesma. A Liberdade é a síntese final que resulta de um processo dialético, mas é também o ato de negar em si:

Por isso é que o não – A não é puro nada, mas uma entidade tão positiva, isto é, determinada ou específica, e até idêntica a si mesma, quanto o A que nele

<sup>38</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 446.

<sup>39</sup> Ibid., p. 447.

é negado: o não - A é tudo isso porque resulta da negação de um A determinado ou específico;<sup>40</sup>

Para além de Kojève, pode-se dizer que, além da antítese representar o “não A” (- A), ela é, também, “B”, o que representa o momento ativo da antítese, e não apenas o negativo “não A” (- A).

Sendo assim, infere-se que a antítese não está *totalmente* em função da tese, na medida em que possui uma autonomia: sua parcela ativa, e não apenas reativa.

Devido ao sistema dialético, a tese, de certa forma, prevê a sua negação, a sua antítese, na medida em que ambas estão engendradas. Sendo assim, não só a antítese existe em função da tese, mas a tese existe, também, em função da antítese. E, ainda assim, conservam ambas certa autonomia, aqui representadas pelos conceitos de “A” e “- A/B”, os quais se implicam na construção da autonomia, a qual conserva um pouco de cada um em sua superação dialética. Conforme Kojève:

Hegel exprime a diferença entre o Ser e o real “téticos” (identidade) e o Ser e o real “sintéticos” (totalidade) ao dizer que os primeiros são imediatos (unmittelbar), ao passo que os segundos são mediatizados (vermittelt) pela ação “antitética” (negatividade) que os nega como imediatos.<sup>41</sup>

A ação do ser humano o traduz em seu próprio ser. Por tal afirmação se confere o caráter mútuo entre ação e negação, na medida em que a negação é ativa e a ação nega o “dado”, para que ocorra o movimento dialético. A ação é também negar, em todas as suas formas, assim como negar é, também, afirmar, em todas as suas formas.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 448.

<sup>41</sup> Ibid., p. 452.

<sup>42</sup> Hegel tenta descrever também a realidade da natureza, à medida que sua filosofia é uma filosofia que tenta abranger a totalidade. Entretanto, Hegel foi um tanto ousado ao discursar e tentar descrevê-la, pois, para Hegel, na natureza não há dialética, mas somente identidade. A dialética só se dá, portanto, no espírito humano, porque é histórico, no sentido dialético do termo. E a historicidade é humana, neste sentido, devido a Liberdade humana que é contingência em meio há um possível determinismo. Talvez, Hegel não tenha percebido que não se pode falar em liberdade na natureza, não porque nela não haja liberdade dialética, mas talvez tal dialética não seja apreensível pelo discurso humano. O ser humano só pode, pois, discursar sobre si mesmo porque tem a possibilidade de negar-se a si mesmo, em um movimento dialético, o qual implica uma negação ativa. O conhecimento absoluto em Hegel, só pode ser o autoconhecimento, mas talvez, não o conhecimento da totalidade. É preciso Liberdade para que se chegue ao autoconhecimento, aquela Liberdade que inicia com o ato de negar conscientemente o dado e o transformar; aquela Liberdade que faz o ser permanecer ele mesmo, mas sem permanecer o mesmo. Em contraponto, Hegel não comporta uma teoria de ontologia dualista, o que gera um impasse quanto à concepção de Liberdade na natureza, segundo Hegel. Na dialética de Hegel, talvez a natureza, em seu aparecer, deva ser compreendida como a pura negação em si mesma, o que não deixa de concorrer no processo de historicidade do ser humano.

O ser contém em si a sua própria negação. A concepção dialética de Hegel apóia a afirmação na própria negação, o que significa que a contradição funciona como uma espécie de motor a impulsionar os fatos. Assim como a negação afirma, o não ser afirma o ser. A história, a qual será tratada no segundo capítulo deste trabalho, deste modo, vai demonstrando, através de seus acontecimentos, a exemplo da guerra, que o que se julga ser ruim, acaba por fortalecer o espírito absoluto. O real, o que é, o contingente, acaba por confirmar o que é efetivo, o conceito, o normativo do dever ser, ou seja, o que permanece em meio ao desaparecimento do próprio real.<sup>43</sup>

## 1.2 ETICIDADE

A noção de espírito do povo deve ser entendida de modo que a Constituição de um povo não precise ser, necessariamente, uma Constituição formal, mas o espírito deste povo. Por estar presente em cada indivíduo, não necessita de uma redação escrita para se estabelecer, e assim se entende que a Constituição de um povo pode se dar a nível material.<sup>44</sup>

Segundo Bobbio, *A Filosofia do Direito* é a obra de Hegel que encerra em si a noção de filosofia prática, incluindo nela o direito, a política e a moral, e apartando-se da lógica, da estética, da filosofia da natureza, da filosofia da religião e da história da filosofia.<sup>45</sup>

O intuito de Hegel é estabelecer uma monarquia parlamentar, através de uma estrutura bicameral, modelo que se aproxima da democracia, apesar de Hegel não ser um democrata. Tal intenção é clara na terceira seção da *Filosofia do Direito*:

O Estado político dirime-se, com isso, na diferenças substanciais;

- a) o poder de determinar e de fixar o universal, - *o poder legislativo*;
- b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal – *o poder governamental*;
- c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, *o poder do príncipe*, - no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, a *monarquia constitucional*.

[...] Cada um dos lados contidos no elemento estamental (parágrafo 305, 308) traz na deliberação uma modificação particular, e porque, além disso,

<sup>43</sup> Quanto a esta clara distinção entre real e efetivo, esclarece Thadeu Weber: “Passemos a uma análise mais detalhada da efetividade. O que Hegel quer mostrar, no texto sobre a dialética das modalidades, é o próprio movimento da efetividade (realidade efetiva), que são os diferentes modos do absoluto.” WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993, p. 27.

<sup>44</sup> Apesar da não necessidade de uma constituição no sentido formal na filosofia de Hegel, Norberto Bobbio indica o desprezo deste último pela Constituição não escrita inglesa, por seu caráter liberal, e a qual pretendia ser o modelo para as demais Constituições liberais européias. Conferir em: BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 10.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 9.

um dos momentos tem a função própria de mediação no interior dessa esfera e, no caso, de mediação entre existentes, assim resulta igualmente para ele uma existência separada; com isso a assembleia estamental se dividirá em em *duas câmaras*. Mediante essa separação, não apenas a maturidade da decisão, mediada por uma pluralidade de *instâncias*, recebe sua maior garantia e é afastada a contingência da tendência do estante, assim como a contingência que pode assumir a decisão pela maioria do número de votos, porém sobretudo o elemento estamental incide menos no caso de opor-se diretamente ao governo ou, no caso em que o momento mediador se encontre igualmente do lado do segundo estamento, o peso da sua maneira de ver se reforça tanto mais quanto ela aparece assim mais imparcial e sua oposição aparece neutralizada.<sup>46</sup>

Como bem assinala ainda Bobbio, Hegel não expressa em sua teoria uma concepção burguesa de Estado, na qual o interesse privado prevalece sobre o público.<sup>47</sup> Ao contrário disto, é intenção de Hegel propor algo novo, uma eticidade que faça com que o interesse público prevaleça sobre o privado, mas sem anular tal interesse privado, ou seja, que o interesse público represente o interesse privado, através da mediação composta pelas instituições do Estado. Tais instituições - cabe novamente frisar - não anulam a Liberdade individual, mas são construídas por esta em um movimento que contempla Liberdade e Estado, o mundo estabelecido e a constante possibilidade de negá-lo, de reformulá-lo. Segundo Hegel, o direito é o próprio reino da Liberdade concretizada.<sup>48</sup>

Na obra principal, *Filosofia do Direito*, o termo “direito” (Recht) é usado para indicar tanto uma parte do sistema – o direito abstrato, que, aliás, é o direito propriamente dito, o direito dos juristas -, quanto o sistema em seu todo, incluindo, além do direito em sentido estrito, todas as matérias tradicionalmente compreendidas na filosofia prática (ou seja, economia, política e moral). Quando Hegel diz que “o sistema do direito é o reino da liberdade realizada”, usa o termo em sentido amplo e impróprio, a ponto de nele abranger, além do direito em sentido próprio, a moralidade e a atividade. “Direito”, portanto, indica – segundo o contexto – ora uma parte, ora o todo. [...] destes dois significados de “direito”, o primeiro é - quanto ao uso corrente- excessivamente limitado, porque só compreende o direito privado (em parte, o direito penal) e deixa completamente de lado o direito público, o segundo é excessivamente amplo, porque abraça todas as matérias da filosofia prática.<sup>49</sup>

O conceito de direito inclui assim o direito abstrato (direito privado), o direito subjetivo, e o direito objetivo, sendo a eticidade parte deste conceito. É como se o direito

<sup>46</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, ps. 255 – 289/290.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>49</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p.57/58.

público contemplasse o direito privado, superando-o dialeticamente, sendo mais determinado, porque passou pelo “processo” de mediação.

Apostar na não-relação, no imediatismo como base das relações sociais, a exemplo do contratualismo, o qual representa tão somente duas vontades imediatas, é a não-ética, na concepção de Hegel.

“*O espírito objetivo é algo superior ao espírito individual, é supraindividual.*”<sup>50</sup> A moralidade objetiva, a qual pertence à esfera do conceito do direito, faz parte do procedimento dialético como o objetivo final da vida em sociedade, como a síntese propriamente enquanto finalidade a ser buscada. Entretanto, na leitura de Hegel pela qual se opta neste trabalho, tal síntese completa jamais se dará, na medida em que a moralidade objetiva jamais será absoluta devido à própria dialética, a qual conserva a liberdade em todas as suas etapas. Isto significa que, a síntese que se pretende final enquanto moral objetiva sempre encontrará uma antítese a reiniciar seu movimento.

Desse modo, a limitação dos instintos, da cobiça e da paixão, que só pertence ao indivíduo, é tida como uma limitação da liberdade. Mas antes de mais nada, tal limitação é pura e simplesmente a condição da qual surge a libertação, sendo a sociedade e o estado as condições nas quais a liberdade se realiza. [...] o sistema da liberdade é o livre desenvolvimento de seus momentos.<sup>51</sup>

Devido à Liberdade, o Estado nunca poderá tornar-se absoluto em relação ao indivíduo, pois que o Estado é construído pelo próprio indivíduo em sua Liberdade que nele vai se desenvolvendo, bem como o Estado também tem sua parte na constituição e determinação deste indivíduo. Como bem lembra Ramiro Flórez, as comparações entre a filosofia de Hegel e, por exemplo, o Estado fascista, são inferidas a partir de sentenças descontextualizadas de Hegel.<sup>52</sup> Para Flórez, “*sobre o Hegel filósofo da História Universal um Hegel racista*” foi montado.<sup>53</sup> De fato, para tentar compreender a filosofia hegeliana, é preciso dedicar-se a ela de forma veemente, e, mesmo assim, nada garante que tal tentativa obtenha sucesso.

<sup>50</sup> *El espíritu objetivo es algo superior al espíritu individual, es supraindividual.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 210, tradução nossa).

<sup>51</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 41-46.

<sup>52</sup> FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 237.

<sup>53</sup> *Sobre el Hegel filósofo de la Historia Universal um Hegel racista...* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 243, tradução nossa).

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado.<sup>54</sup>

Há que se entender que a subjetividade se desenvolve no Estado, e que o Estado é a própria Liberdade; é o ser humano consciente de sua história, com muitas possibilidades a sua frente, inclusive para continuar a construir o Estado.

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No *costume*, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua *liberdade substancial*. [...] O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si.<sup>55</sup>

Assim, no que cabe à ética e aos princípios de justiça de uma sociedade, não há que se falar em um relativismo que contemple as concepções de bem pessoais embasadas na liberdade que se pretende imediata de cada um, mas é preciso que existam instâncias mediadoras.

Para Hegel, “*O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas*”<sup>56</sup>; e não como meros *sujeitos*. Veja-se que a noção de pessoa aqui possibilita uma (auto)compreensão do significado da própria idéia de engendramento entre direitos e deveres de uma *pessoa* de direito, e não tão somente, de um sujeito de direitos.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 230.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 229/230.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>57</sup> Talvez seja este o sentido a se determinar para expressão, ainda, tão abstrata e indeterminada do postulado de muitos ordenamentos jurídicos da atualidade, qual seja ele, a *Dignidade da Pessoa Humana*. A questão que hoje é atual acerca da dignidade da pessoa humana, em Hegel, se assim pudesse ser pensada, não seria tomada como se pode pensá-la, por exemplo, em Kant como autodeterminação de uma liberdade sem mediações, a liberdade transcendental: “Resta ainda, no entanto, uma dificuldade a propósito da liberdade enquanto ela deve unir-se ao mecanismo da natureza num ser que faz parte do mundo sensível. Uma dificuldade que, mesmo depois de se ter concedido tudo o que precede, ameaça não obstante a liberdade com a sua total ruína. [...] Na realidade, se as ações do homem, enquanto pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele mesmo como fenômeno, mas como coisa em si, a liberdade não poderia salvar-se.” (KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.]: 70, 1989, p. 115/116). De outra banda, o postulado da dignidade humana compreenderia, para Hegel, tanto direitos, quanto deveres.



Deste modo, a ética procedimental kantiana recai numa indeterminação abstrata, na ausência de conteúdo, pois Kant, através de seu sistema dual, separa forma de conteúdo, o que Hegel, por sua vez, tenta (re)unificar. Pode-se dizer que o sistema kantiano recai em uma razão monológica, através de sua filosofia transcendental. Hegel, ao tentar unificar forma e conteúdo, parece dar um passo adiante, isto é, parece buscar a mediação através da passagem da indeterminação da forma para uma transição ao conteúdo, o que não significa a preponderância do conteúdo sobre a forma, devido ao movimento dialético que se dá, de síntese como resultado de um movimento entre ambos.

Tal transição também ocorre através das demais maneiras de se passar de um solipsismo para a intersubjetividade através da mediação. Hegel, dando este passo adiante em relação ao mérito que Kant já havia alcançado, possibilita que, através da mediação, a qual implica relação, possa a consciência da liberdade, encontrar-se com seu “outro” em seu devir de superação (*aufhebung*).

A questão da ética na conduta humana depende da aceitação de que a liberdade de escolha não ocorre de modo apriorístico como pretendeu Kant,<sup>58</sup> pois há também certa “necessidade fraca”, a que se está condicionado, e da qual não se pode recuar.<sup>59</sup>

Há que se ser hegeliano no sentido de que “[...] a possibilidade está aberta tanto à necessidade quanto à contingência.”<sup>60</sup> O futuro abre-se assim, diante da ação humana e de sua liberdade, a qual não é imediata, mas que, apesar de reconhecer certo pré-determinismo histórico, ao qual não se pode renunciar, não se deixa carregar por tal determinismo apontado por Nietzsche em sua moral de rebanho<sup>61</sup>.

A Liberdade humana deve ser compreendida, pois, na medida em que deve também compreender o seu externo, o seu para além, o seu outro, sob pena de recair no completo egolatrismo, no extremo liberalismo, na liberdade absoluta. Se uma interpretação da Liberdade hegeliana estiver no sentido de reconhecer não só uma necessidade, mas também a forte influência da contingência, se necessidade e contingência estiverem compreendidas,

---

<sup>58</sup> Sobre a liberdade em Kant, conferir em: KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l.] : 70, 1989, ps.87-122.

<sup>59</sup> A questão da ética para com o meio ambiente, e mesmo do vegetarianismo é um exemplo deste caso, pois, na medida em que há certo necessitarismo no sentido de que é o ser humano carnívoro, há também a liberdade que o permite a escolha de uma alimentação que não dependa do sofrimento de outros animais. As questões práticas que envolvem dilemas éticos, neste sentido, são inúmeras.

<sup>60</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 29.

<sup>61</sup> Nietzsche aborda o tema da moral, ou se se quiser entender o tema da (anti)moral em muitas de suas obras, principalmente em *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, *O Anti-cristo*, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral e Crepúsculo dos Ídolos*. Apenas para citar um trecho de uma delas, conferir em: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Lisboa: 70, 1988, ps. 37/43.

tanto como algo interno quanto externo ao sujeito, isto é, se o conceito de Liberdade abranger a consciência da necessidade fraca, tanto interna ao sujeito livre, quanto do entorno que o compreende, pode-se então aceitar uma interpretação hegeliana, sob este entendimento. “*Trata-se de uma necessidade consciente, isto é, necessidade sabida é liberdade*”.<sup>62</sup> Tal necessidade é, como já dito, uma necessidade fraca, aquela que contempla em si mesma a influência da contingência.

Esta Liberdade que necessita de um reconhecimento da necessidade, a exemplo da Liberdade para mudar princípios democráticos, os quais partem de uma pré-concepção das leis do Estado, significa, justamente, que a mudança depende desta concepção consciente de uma condição histórica, para que se possa exercer a Liberdade de forma plena. Nesse sentido, afirmar que a Liberdade depende do reconhecimento da necessidade não significa a perpetuação de um determinismo, mas permite uma mudança autônoma. O autoconhecimento implica o reconhecimento da mediação, a determinação, a qual não é posterior à indeterminação.

[...] a ideia se liberta a si mesma, segura em absoluto de si mesma e descansando em si. A causa desta liberdade e também *a forma de sua determinação* são livres em absoluto – é a *exterioridade do espaço e do tempo* existente em absoluto por si mesma, sem subjetividade. – Enquanto esta exterioridade existe e é compreendida pela consciência somente segundo a imediatez abstrata do ser, está como pura objetividade e vida exterior; mas na idéia fica em si e por si a totalidade do conceito, e a ciência na relação do conhecimento divino sobre a natureza. Esta primeira decisão da idéia pura, isto é, de determinar-se como idéia exterior, se coloca, sem embargos, assim somente como a mediação, de onde o conceito se eleva como existência livre, que efetuou o retorno a si desde a exterioridade; acaba *na ciência do espírito* sua liberação por si mesmo, e encontra o supremo conceito de si mesmo na ciência lógica, como o puro conceito que se compreende a si mesmo.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993, p. 33.

<sup>63</sup> [...] *la idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también la forma de su determinación es libre en absoluto —es la exterioridad del espacio y del tiempo existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad. —En cuanto esta exterioridad existe y es comprendida por la conciencia solamente según la inmediación abstracta del ser, está como pura objetividad y vida exterior; pero en la idea queda en sí y por sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la relación del conocimiento divino hacia la naturaleza. Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo.* (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de La Lógica**. 2º parte, Buenos Aires: Ediciones Solar, S.d., p. 491, tradução nossa).

A Liberdade concretiza-se no ser humano, e é também construída por este: a eticidade é o próprio ser humano que conhece a si mesmo. Na mediação pela qual o indivíduo passa, após abandonar a identidade imediata do livre arbítrio, faz ele, de si mesmo, tanto sujeito quanto objeto da ética. Por esta razão, ao voltar-se para si mesmo após o contato com o outro de si, este indivíduo volta diferente, pois que (se) volta livre, histórico, e determinado. No Estado, tem-se que a Liberdade substancial é o resultado da mediação. A mediação constrói a substancialidade ética. E a vontade substancial, por sua vez, é a vontade mediada, que se realiza no Estado. Nesta vontade encontra-se a Liberdade. É somente através da mediação do Estado que se pode falar em ética (moralidade objetiva):

Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigação e direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos.<sup>64</sup>

Na *Filosofia do Direito*, cabe frisar novamente, a primeira natureza seria aquela pertencente à imediatez, a liberdade imediata da natureza humana; a segunda natureza seria aquela para a qual a mediação pudesse intervir, aquela Liberdade mediada socialmente pelas instituições, a Liberdade da sociedade, e não do indivíduo isolado, e eis, para Hegel, o domínio do conceito de direito, da eticidade:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.<sup>65</sup>

O direito de exceção é, em Hegel, mais uma prova de que seu sistema não é necessário, de que já há a mediação, a contingência, no início do sistema da *Lógica*, e mais especificamente na releitura feita de tal obra realizada por Schelling. É importante notar que a mediação, a determinação, já está presente na indeterminação, e assim se faz um paralelo entre o ser puro indeterminado da *Ciência da Lógica* e o conceito de moralidade como indeterminação abstrata (Kant) de onde parte a *Filosofia do Direito* de Hegel.

---

<sup>64</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 173.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 12.

As bases éticas do Estado são, em Hegel, a família e a sociedade civil. O Estado, depois de mediado por tais instituições, se torna a expressão da Liberdade, pois devido ao processo dialético, nele a particularidade é conservada na universalidade, tanto quanto a universalidade é conservada na particularidade.

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel prazer ser membro do Estado. [...] A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, - e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados, isto é, universais*.

<sup>66</sup>

### 1.3 LIBERDADE E CONTINGÊNCIA

O início, em Hegel, se dá no sujeito que filosofa, mas não na ciência filosófica enquanto tal, a qual faz parte do espírito absoluto, juntamente com a arte e a religião. O Espírito absoluto não se dá, portanto, sem o particular que o pensa.

Segundo afirma Thadeu Weber <sup>67</sup>, existe uma ambigüidade na interpretação da filosofia de Hegel, a partir de sua obra. Tal ambigüidade derivaria de que, uma leitura mais clássica, principalmente calcada na *Ciência da Lógica*, seria considerada como uma interpretação necessária, ou, entenda-se também, determinista, de seu sistema. Por outro lado, outra leitura seria considerada como uma leitura libertário-contingente do sistema hegeliano, à medida que seria até mesmo corretiva, com base na crítica feita por Schelling.

Esta segunda leitura do sistema hegeliano, a qual é embasada na crítica de Schelling, ao ser trazida para o âmbito da teoria política, não se afirma como uma leitura determinista, por estar esta última fadada a sua tendência ao totalitarismo do sistema político, tanto de extrema esquerda, quanto de extrema direita. Tal releitura do sistema hegeliano permite, portanto, uma maior abertura à Liberdade, à contingência, e mesmo à alteridade.

<sup>66</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 230.

<sup>67</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 17.

Nenhum sistema se suporta fechado em si mesmo, a não ser que em si mesmo esteja sua própria negação, seu próprio outro, sua própria (im)possibilidade que se refaz a partir de si mesma numa “inter-co-relação”. Deste modo, o entendimento da diferença não está no seu conceito, mas para além dele, de modo que o esclarecimento acerca do que existe a relacionar e separar uma dupla consciência depende da determinação do que há de mais indeterminado e, ao mesmo tempo e sobre outro aspecto, o que há de mais determinado: o que difere o outro do mesmo.<sup>68</sup>

Entende-se, pois, que a contingência se faz presente, desde o início, diferentemente do que indica uma leitura clássica de Hegel, a qual pressupõe um determinismo e, portanto, o fechamento do sistema em si mesmo, não permitindo espaço para a contingência, para a Liberdade, para a diferença.

Quanto à leitura de Hegel a partir de um ponto de vista não necessário, adota-se a interpretação de Thadeu Weber para esclarecer a parcela de Liberdade e contingência que cabe ao sistema dialético, em seu movimento triádico. A Liberdade ou contingência é então mantida em igual proporção em relação à necessidade, para fins de formação do processo de síntese.

Segundo Schelling, a passagem do ser puro à suas determinações, já estaria, por si mesma, eivada de impossibilidade lógica, na medida em que não seria possível um ser totalmente indeterminado, sem um ser, já determinado, que o pensasse:

[...] o pensamento que começa com o ser puro sente sua impossibilidade de permanecer junto desse mais abstrato e mais vazio de tudo, como o próprio Hegel explica o ser puro. A necessidade de prosseguir deste tem seu fundamento apenas em que o pensamento já está habituado a um ser mais concreto, mais cheio de conteúdo, e portanto não pode dar-se por satisfeito com aquele parco sustento do ser puro, no qual é pensado somente um conteúdo em geral, mas nenhum conteúdo determinado, em última instância, pois, é somente a circunstância de que *há* de fato um ser mais rico e mais cheio de conteúdo e de que o próprio espírito pensante já é um tal ser;

---

<sup>68</sup> Para Jacques Derrida, o qual realizou estudos a respeito de Hegel durante sua trajetória filosófica: “A diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. [...] O diferir da diferença é muito mais do que metafísico, porque ultrapassa o sistema dual, pois a diferença enquanto traço, dissipa a condição espaço-temporal na qual a presença está inserida. [...] a diferença não é. Ela não é um ente presente. [...] Para nós, a diferença permanece um nome metafísico e todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. Mais “velha” que o próprio ser, uma tal diferença não tem nenhum nome na nossa língua. [...] Não haverá nome único, nem que seja o nome do ser.” DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991, ps. 45, 54, 55, 61.

portanto, não é uma necessidade no próprio conceito vazio, mas uma necessidade que está no sujeito filosofante e lhe é imposta por sua memória, que não o deixa permanecer naquela abstração vazia. [...] é uma impossibilidade pensar o ser em geral, porque não há nenhum ser em geral, nenhum ser sem sujeito, o ser é, antes, necessariamente, e sempre um ser determinado [...] Conseqüentemente, o ser do primeiro pensamento não é um ser em geral, mas já um ser determinado.<sup>69</sup>

Conforme escreve Thadeu Weber:

O ato (que diz) do ser pensante é mais pleno do que o conteúdo dito. O primeiro se impõe sobre o segundo e, então, somos levados ao momento seguinte. Assim, temos o movimento ser-nada-devir. O devir ou síntese contém o ato de dizer e o conteúdo dito como superados numa forma superior. [...] é a contradição entre o ato de fala e o conteúdo dito que move o processo dialético, isto é, a passagem do ser e do nada ao devir. O ato do sujeito pensante, que diz o ser puro, contradiz o conteúdo, porque já é mais do que o próprio conteúdo.<sup>70</sup>

Deste modo, o outro, o (já) múltiplo, o (já) determinado, sob outro aspecto, é também o mesmo, o uno, o ser puro indeterminado de Hegel, a partir desta segunda leitura de seu sistema, feita por Schelling:

Os conceitos como tais não existem de fato em parte nenhuma a não ser na consciência, *são*, pois, tomados objetivamente, *depois* da natureza, não *antes* dela; Hegel, retirou-os de seu lugar natural, ao pô-los no começo da filosofia. Ali antepõe, pois, os conceitos mais abstratos, vir-a-ser, estar-aí, e assim por diante; mas os abstratos não podem entretanto, de maneira natural, estar aí antes, ser tomados como efetividade antes daquilo de que foram abstraídos: um vir-a-ser não pode ser antes de algo que vem a ser, um estar aí antes de algo que está aí.<sup>71</sup>

Hegel não é ingênuo ao achar que depois dele não haveria história, mas ele simplesmente se propõe a descrever a história (que é também a história da Liberdade), até onde e quando ele pôde conhecer. Isto dá margem à abertura da filosofia hegeliana em termos de ética e filosofia política no cenário atual, pois que a Liberdade, a contingência (antítese), deve sempre ser mantida em igual proporção com o fortalecimento das instituições (tese), em função de uma síntese que permita, também, a conservação da contingência, da Liberdade,

<sup>69</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **História da Filosofia Moderna: Hegel**. In: Obras Escolhidas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 161/162.

<sup>70</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 35/36.

<sup>71</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **História da Filosofia Moderna: Hegel**. In: Obras Escolhidas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 166.

mas não como *mera* contingência. É a Liberdade, com seu poder de negar o mundo dado, que não permite que a história acabe, pois que é a única que poderá manter a própria história humana. Nestes termos, um Estado totalitário sem espaço para a Liberdade representa o fim da história, e não é neste sentido que se quer, aqui, apropriar-se da filosofia hegeliana.

Hegel, ao tratar da *Fenomenologia do Espírito*, indica que a forma e o conteúdo se implicam mutuamente, de modo que a epistemologia não se aparta da ontologia. Eis a leitura hegeliana que interessa para o presente estudo, aquela que permite um sistema não necessário e que não seja fechado em si mesmo, um sistema que introduz, em seu início, a contingência, a alteridade, a mediação, o determinado, o não ser, a matéria e, por isto, o acompanha a cada momento e a cada final.

Entretanto, parece que o que Hegel tenta unir na *Fenomenologia do Espírito* dissolvendo o limite epistêmico, unindo também a história com a razão na *Filosofia do Direito* de modo contrário ao formalismo kantiano, ele novamente separa na *Ciência da Lógica*, em seu início, ao propor em tal obra o pensamento de maneira totalmente separada da matéria.

Além de criticar a epistemologia na *Fenomenologia do Espírito* de forma a inserir conteúdo ao que era puramente método, propondo uma implicação mútua entre ambos, Hegel tenta, pois, fazer o mesmo com a ontologia na sua *Lógica*, ou seja, tenta enfraquecer a ontologia, a própria metafísica em seu sentido tradicional, tentando inserir um pouco de método no que antes era só conteúdo. Eis a ruína da metafísica em sua concepção *tradicional*, a qual, ao absolutizar “o ser”, exclui seu oposto.

Entretanto, na *Ciência da Lógica*, tem-se o puro método, a pura lógica, e parece então surgir novamente a cisão delineada entre conteúdo e método. Hegel, na *Ciência da Lógica*, parece enfraquecer tanto a ontologia que recai no seu contrário absoluto, sem equivalência no sentido oposto, ou seja, o método puro: a lógica. Algo que seria contra seu próprio sistema dialético, ou seja, o pensamento puro, sem implicar matéria, o idealismo puro, a lógica pura do mundo.

Pensar o indeterminado, sem o determinado, o ser sem o não ser, parece ser Hegel contra Hegel, mas Hegel contra Hegel é o próprio Hegel em contradição. Parece, portanto, que a crítica que Schelling faz da *Ciência da Lógica*, é antes uma tentativa de compreensão do próprio Hegel.

Segundo Schelling:

O sujeito que a filosofia tinha como ponto de partida era, em contraposição ao eu fichtiano, que era somente o sujeito de *nossa* consciência, da humana ou, no fundo, para cada um somente o sujeito de sua própria consciência – em oposição a esse sujeito, ele mesmo meramente subjetivo, o sujeito na filosofia que se seguiu a Fichte, foi explicado como sujeito objetivo (posto fora de nós, independente de nós), e, na medida em que foi explicado, ao mesmo tempo, que o desenvolvimento só poderia progredir desse sujeito objetivo ao subjetivo (posto em nós), com isso a marcha, universalmente, foi por certo determinada como progresso do objetivo ao subjetivo; o ponto-de-partida era o subjetivo em sua plena objetividade, portanto era, contudo, sempre o subjetivo, não o *mero* objetivo, do modo que Hegel determina seu primeiro conceito como ser puro. [...] Em todo o caso, portanto, já que no todo e no principal queria, no entanto, estabelecer o mesmo sistema, Hegel tinha também de procurar tomar um começo objetivo e, aliás, o mais objetivo possível. Aqui lhe sucedeu, porém, determinar esse mais objetivo como negação de todo subjetivo, como ser puro, isto é (como é possível entendê-lo de outro modo?), como ser no qual não há absolutamente nada de um sujeito.<sup>72</sup>

A *Lógica* de Hegel, em seu início, trata do ser, mas há que se entender esse ser não tão somente enquanto ser puro indeterminado, mas enquanto, a partir da leitura de Schelling, devir do movimento que opõe o ser ao não ser, o puro ao impuro, o indeterminado ao determinado. Tal interpretação de um Hegel não necessário significa que a matéria já estaria, também, inserida no início do sistema, à medida que o pensamento, para ser pensado, implica o ser pensante, o indeterminado implica (já) o determinado, o uno implica o múltiplo, a necessidade implica a contingência, o ser, implica, desde o início, o não ser; o ideal implica, sempre e já, o real. O início da *Lógica* não repousa no ser, tampouco no não ser, mas no movimento que os engendra. Neste sentido, a partir da crítica que Schelling tece a Hegel, entende-se Hegel, na medida em que o real, o determinado, a ontologia, já se fizeram presentes onde uma leitura hegeliana necessária só admitia a idéia, o indeterminado, a lógica.

O pensamento, ou o absoluto proposto por Hegel é então, o movimento que vai do material ao ideal, e do ideal ao material sem qualquer precedência, neste jogo dialético. No pensamento, a ideia se manifesta na matéria assim como a matéria se manifesta na ideia. Não há a pura metafísica sem passar pelo crivo da fenomenologia, assim como não há o puro real que não dependa de uma perspectiva.

O necessário, em Hegel, é contingente ao mesmo tempo. Segundo a interpretação feita por Schelling, ao ser puro indeterminado presente no início do sistema hegeliano, já deve

---

<sup>72</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **História da Filosofia Moderna: Hegel**. In: Obras Escolhidas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 160/161.



ser introduzido o elemento da aleatoriedade, ou, sempre que se pensa o indeterminado, tal indeterminado já está eivado de contingência em seu início, devido ao ser pensante determinado que já é, em si mesmo, contingência que pensa o necessário.

Em linguagem neoplatônica, seria como se o uno e o múltiplo do diálogo *Parmênides*<sup>73</sup> fossem interdependentes. Assim como ocorre desde Heráclito, no qual nada é perene a não ser a mudança<sup>74</sup>, a concepção do indivíduo muda através do encontro, da mediação, a qual aprimora, cada vez mais, o princípio da Liberdade. Na medida em que nenhum sistema pode ser totalmente fechado em si mesmo, também assim não o pode ser o ser humano, pois que ele é histórico e livre. Não há em Hegel um sistema dual, o qual, ao contemplar o ser, exclui o não ser. Há uma filosofia da totalidade. A proposta desta leitura de Hegel é compreender que seu sistema não só supera a dualidade kantiana, mas que também ultrapassa a própria unidade de um determinismo.

A necessidade não é, portanto, absoluta em uma leitura não necessária do sistema hegeliano, considerando-se aqui a noção de absoluto em detrimento de contingências que teriam menor relevância, como ocorre no que se pode denominar de clássica interpretação de Hegel, a qual Thadeu Weber considera como necessária:

A interpretação necessária mostra que, no decurso do processo, há um enfraquecimento sempre maior da contingência, em favor da necessidade. A interpretação reconstrutiva (segunda leitura) evidencia a presença da necessidade e da contingência, na síntese, em iguais proporções, de sorte que se pode efetivamente falar em alternativas e, portanto, de liberdade. Nessa segunda interpretação, várias alternativas são possíveis. Mas a circularidade, o “superar conservando”, são comuns às duas interpretações. Em ambas, há síntese. Na primeira, porém, ela se constitui de uma predominância da necessidade; na segunda, de uma relação de equilíbrio entre necessidade e contingência, possibilitando, assim, a diversidade de alternativas.<sup>75</sup>

Na releitura de Hegel, é possível “salvar” uma parcela de Liberdade para a ação humana, a qual seria equiparada à contingência, em termos de sistema, e a qual se contrapõe à

<sup>73</sup> Diálogo de Platão no qual a relação entre o uno e o múltiplo é debatida de forma a quase beirar a exaustão argumentativa. Conferir em: PLATÃO. **Parmênides**. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>, acesso em 02 de setembro de 2010.

<sup>74</sup> Heráclito representa, para a tradição filosófica, a idéia de movimento, e isto significa que não haveria, segundo seu entendimento, uma ontologia estanque, um determinismo ontológico. Acerca da noção de movimento em Heráclito, Admar da Costa nos esclarece ser o movimento um ato descontínuo gerador da multiplicidade. O movimento em Heráclito, desta feita, estaria relacionado a uma noção de ritmo, bem como a uma relação entre repouso e movimento propriamente dito. Também é abordada aqui a relação ontológica entre contrários, no sentido de que a existência do repouso depende da existência do movimento e vice-versa. Neste sentido conferir o artigo **Movimento em Heráclito**, In: *Sofia – Revista Semestral de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo*, ISSN 1676-417X, Ano VII – Nº 07 – 2001/1, ps. 7/24.

<sup>75</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993, p. 43.

necessidade do que não pode ser mudado pela ação humana. Entretanto, esta contingência não se enfraquece, pois é sempre conservada, em iguais proporções com a necessidade, no processo dialético, como bem compreende Thadeu Weber:

[...] a necessidade real é inseparável da contingência. Quer dizer, a necessidade real não é necessidade absoluta. Se aquilo, que de fato é, poderia não ser, então o que de fato é e enquanto é (necessidade) pressupõe a contingência; por outra, a necessidade é ao mesmo tempo relativa. Ela sabe-se como contingente. Tem seu ponto de partida no “acidental”. Isso porque, antes de ser de fato, o possível podia ser assim ou diferentemente. É de fato assim, porque ocorreram determinadas condições (acidentais). A pressuposição contingente é a multiplicidade das coisas do mundo, que faz com que a necessidade real seja sempre relativa, isto é, se baseie em contingência.<sup>76</sup>

Tampouco a Liberdade deve ser absoluta, pois há também o que se pode denominar de uma necessidade fraca a concorrer com a Liberdade neste processo.<sup>77</sup>

Já a história que antecede a cada indivíduo que nasce, o compreende e entrelaça, está por si eivada de contingência em sua determinação. Na necessidade histórica de cada indivíduo, já houve a atuação da Liberdade humana. Neste sentido, a história, a qual é determinada de maneira fraca, poderia ter sido outra, na medida em que dependeu, também, da ação humana livre, e, portanto, eis também a contingência na própria necessidade.

A partir da leitura da *Filosofia da História*, conclui-se que em tal obra a contingência, representada pela própria Liberdade enquanto princípio e fim da história universal, permanece no sistema hegeliano sem jamais ser enfraquecida. A Liberdade, como é o princípio da filosofia da história em busca de sua efetivação, é a contingência que permanece em toda a transformação.

A necessidade, ao se analisar a história de modo racional como propõe Hegel, é representada pelos atos já passados, que são teses a serem refutadas em busca de uma nova síntese. Assim, pois, a cada vez que se nega o dado (tese), se está tomando mais consciência da Liberdade, e, por consequência, efetivando-a cada vez mais. Não há, neste sentido, determinismo na *Filosofia da História*, mas há a afirmação, em sentido amplo, da Liberdade, a qual não seria preservada num sistema necessitário.

<sup>76</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993, p. 28/29.

<sup>77</sup> A respeito do conceito de “necessidade fraca”, conferir a tese a respeito da ontologia deflacionária adotada por Eduardo Luft em seu artigo **Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento**. In: Revista Veritas, Porto Alegre, v.55, n.1, jan./abr. 2010, p. 82-120.

A Liberdade não vai enfraquecendo, como se fosse uma contingência a ser anulada no processo dialético em favor de uma necessidade histórica, de um destino racional histórico, se se quiser assim chamar. Ao contrário disto, a cada negação (antítese) que afirma a Liberdade, ela é preservada durante todo o processo dialético, que ocorre até o fim do último ser humano existente, pois só com ele a história universal terá, de fato, um fim. O ser humano é livre e histórico, de modo que a Liberdade implica a historicidade e vice-versa. Sendo assim, a Liberdade já sempre esteve no ser humano, mesmo que na condição de “semente”. A história também. Não há como precisar o tempo e o local em que tal consciência “brotou”, sem se colocar arbitrariamente no topo da história e da Liberdade em sua plena consciência.

A razão discursiva dialética hegeliana não foi capaz de dar conta deste “silêncio”, posto que, como fora dito, não se pode falar da totalidade. Mas talvez isto também esteja implícito em sua filosofia, sendo difícil apontar com rigor o erro hegeliano. Por isto não há como julgar uma ação não livre, pois que, mesmo em uma ação escrava pode já estar presente a consciência da Liberdade, a qual ainda não veio a se efetivar. Mas, em contraponto, o ato de tornar-se escravo para não perder a vida, já é, em si, um ato livre.

O espírito é, essencialmente, resultado e sua atividade: a atividade e transcender a existência imediata, simples e irrefletida. Podemos compará-lo às sementes, de onde surge a planta, mas que são, também, resultado de toda a vida da planta. [...] Os estágios que o espírito parece ter já ultrapassado, ele ainda possui em sua profundidade atual.<sup>78</sup>

É esta a interpretação hegeliana que se adota neste trabalho. A de que, a cada nova compreensão, a cada tomada de consciência de uma necessidade, é possível uma Liberdade. Exceto em dois momentos da vida humana: no primeiro e no último. É entre o nascimento e a morte que se dá a decisão.

Assim se estará, por certo, rompendo com o determinismo, mas já se deixou claro que não é esta a visão que se tem da filosofia hegeliana. Trata-se de repensá-la, mas com o cuidado de não sair por completo dela mesma. Trata-se de reler Hegel, e continuar a ser hegeliano. Não há nada fora da história humana, e não se sabe onde, e nem quando, esta história encontrará seu fim, nem mesmo com a filosofia de Hegel. Ela aparece no momento em que se constrói. Não há uma teleologia a que vise, mas seu fim último é justamente sua autoconstrução permanente, e que ao início sempre retorna, sempre e já modificada. Se existe esta tal teleologia, é ela imanente, no sentido de que brota de dentro de si mesma. Fundamento

---

<sup>78</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 71/72.

e o que é fundado pressupõem-se mutuamente, o fundamento último, no sentido estrito do termo, não existe.

## 2 LIBERDADE E HISTÓRIA

### 2.1 LIBERDADE E NECESSIDADE

A verdade da razão é a própria Liberdade, e buscar esta Liberdade, bem como buscar sua efetivação, é tarefa do filósofo que compreende a história e a constrói, que se autocompreende.

O espírito, ao desenvolver-se até chegar a ser idêntico a si mesmo, é a história universal. A história universal, como a história de cada indivíduo, é a luta por alcançar o espírito sua própria identidade, por chegar a ser mesmidade. Quando a história realiza sua meta, o espírito já não se determina por nada alheio a si mesmo, e é, por conseguinte, *liberdade*.<sup>79</sup>

A questão da interpretação necessária diante da filosofia de Hegel propõe a aniquilação da Liberdade, a qual representa a contingência, em favor de uma necessidade que se fortaleceria até tornar-se preponderante. Neste sentido, Karl Popper acaba por adotar tal leitura necessária, ao fazer uma crítica veemente ao que chama de todas as formas de historicismo, em sua obra *A miséria do historicismo*. Segundo o mesmo, o historicismo estaria sempre ligado a uma filosofia determinista, a qual pressupõe uma espécie de destino histórico, de leis de progresso histórico imutáveis.

Certamente esta é uma crítica tanto ao método hegeliano de pensar a história, quanto ao propriamente marxista. Em se tratando de Hegel, o historicismo se concentraria em uma lei imutável, a qual implicaria a própria mudança, no sentido dialético que gera por si o movimento histórico. A crítica de Popper vem no sentido de que o método dialético hegeliano seria fechado em si mesmo, de forma que impossibilitaria mudanças que não fossem contempladas por tal sistema de movimento histórico. No caso de Karl Marx, a crítica por parte de Popper é ainda mais tenaz, de modo que o materialismo histórico e dialético marxista embasa-se apenas na luta de classes como fator de construção da história, ignorando todas as demais formas pelas quais a história se constrói, ou, mesmo ao considerar tais hipóteses, as compara com uma derivação de sua própria teoria.

---

<sup>79</sup> *El concrecer del espíritu hasta llegar a ser idêntico a sí mismo es la Historia universal. La Historia universal, como la historia de cada individuo, es la lucha por alcanzar es espíritu su propia identidad, por llegar a ser mismidad. Cuando la Historia realiza su meta, es que el espíritu ya no se determina por nada ajeno a sí mismo, y es, por consiguiente, libertad.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 194, tradução nossa).

Talvez o erro de Hegel tenha mesmo sido tentar descrever a história, de forma imparcial, e, para tanto, utiliza-se do método dialético. Entretanto, conforme a (re)leitura hegeliana proposta neste trabalho, o *telos* histórico não é pré-determinado ou fechado em si mesmo. Não se pode negar que uma teleologia exista na proposta de Hegel, mesmo que se trate de uma teleologia imanente.

Assim se aceita, em parte, a crítica de Popper no sentido de que não se pode descrever a história como um todo sem partir de uma perspectiva. Entretanto, entende-se aqui que Hegel é consciente de sua perspectiva histórica, de modo que sua proposta reforça com veemência a condição histórica do ser humano. Isto significa que a crítica de Popper, a qual aponta justamente a falta de consciência de um perspectivismo histórico para descrever a história, é refutada automaticamente por Hegel, se bem compreendido for este último, em sua empreitada filosófica.

Segundo Popper, *“nas Ciências Sociais, é impossível falar de mudança ou desenvolvimento sem pressupor uma essência imutável e, em conseqüência, sem proceder de acordo com o essencialismo metodológico.”*<sup>80</sup>

Neste sentido, de acordo com as palavras de Popper, tem-se Hegel como um essencialista:

Dessa maneira, cabe dizer, a propósito de qualquer entidade social, que ela “pode, na medida em que se tenha em vista a sua *essência*, estar presente em qualquer outro lugar e sob qualquer outra forma, e pode, igualmente, alterar-se enquanto permanece a mesma, ou alterar-se de modo diverso daquele em que efetivamente se altera” [...]. É impossível dizer que espécie de alteração uma entidade social poderá sofrer, permanecendo, apesar disso, a mesma. [...] uma descrição sociológica jamais poderá ser, simplesmente, uma descrição no sentido nominalista.<sup>81</sup>

Encontra-se em Popper mais afirmações neste viés, de onde se pode inferir ser a filosofia da história uma filosofia essencialista, e não nominalista ou descritiva, como pretendia Hegel. Apesar de Popper sequer citar Hegel nestas passagens sobre o método essencialista e o método nominalista, percebe-se a similaridade do primeiro método com a filosofia hegeliana:

O essencialismo metodológico pode, nesses termos, basear-se no argumento historicista que levou Platão a seu essencialismo metafísico, ou seja, no argumento heraclítico de que as coisas mutáveis desafiam uma descrição racional. [...] as alterações que a coisa sofre fazem emergir diferentes lados,

<sup>80</sup> POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 27.

<sup>81</sup> Ibid., p. 28.

ou facetas, ou possibilidades da coisa e, portanto, de sua essência. Em tais termos, a essência é interpretada como a soma ou a fonte das potencialidades inerentes à coisa, enquanto as alterações (ou movimentos) surgem como efetivação, ou concretização, de ocultas potencialidades de sua essência. [...] Segue-se, pois, que uma coisa, isto é, sua essência imutável, só pode ser conhecida *através das transformações que sofre*. [...] a essência de um homem – sua personalidade – só pode ser conhecida na medida em que se patenteie em sua biografia. [...] a essência ou real caráter de um grupo social só se desvela e é conhecido através de sua história.

Popper sugere que o historicismo em suas formas, relaciona-se com o caráter profético, enquanto que o que ele chama de engenharia social implicaria algo mais racional, racional não no sentido hegeliano do termo, mas no sentido de haver um planejamento consciente, tanto das instituições de uma sociedade, quanto da manutenção das mesmas. Popper propõe, em outras palavras, que uma maior liberdade se daria na engenharia social, a qual não pressupõe profecias ocultas em um método histórico-determinista.

Por ora, basta acentuar que os historicistas – muito coerentemente com o fato de estarem convencidos de que os experimentos sociológicos são inúteis e impossíveis – colocam-se em posição favorável à profecia histórica, profecia a propósito de desenvolvimentos sociais, políticos e institucionais, e colocam-se contra a Engenharia social, entendida como fim prático das Ciências Sociais. [...] Em oposição à metodologia historicista, cabe conceber um tipo de metodologia que tenha por finalidade uma *ciência social tecnológica*.<sup>82</sup>

Popper tem seu mérito ao aproximar uma visão científica à visão sociológica, principalmente no que tange a sua análise de métodos aplicados às ciências sociais. Seu rigor científico, entretanto, não é uma preocupação explícita de Hegel, apesar de que este último tenta unir a filosofia como um todo, deste a ontologia, até a epistemologia. Porém, há que se perceber que há uma considerável distância entre o modo de filosofar destes dois pensadores, o que se dá devido à sua época, e à sua origem, sendo Popper muito mais um cientista filosófico; e Hegel, por sua vez, um filósofo completo.

A principal crítica implícita que Popper tece à Hegel é a de que seu método historicista implica em seu movimento a pressuposição de uma lei imutável, sem ser consciente de que isto não passa de uma perspectiva que tenta abranger e explicar a história universal como um todo, a engloba e a aprisiona na descrição de mudanças previsíveis.

---

<sup>82</sup> POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 37/38.

A mesma crítica poderia ser tecida ao próprio Popper, no sentido de que seu método científico e “racional”, tem o mesmo intuito, mas por outra via: a via da ciência, a qual sempre se coloca como uma via imparcial, mesmo na filosofia.

Apesar de Popper condenar os historicistas como sendo profetas de um determinismo histórico, ele reconhece que os mesmos historicistas tendem ao ativismo. Entretanto, tal ativismo é, segundo Popper, um ativismo delimitado pela pré-visão que se tem da história. Isto significa que Popper critica o ativismo historicista como sendo um ativismo englobado por um sistema fechado, que comporta apenas alguns tipos de ação, de certa forma, pré-determinadas:

A concepção historicista de desenvolvimento social não implica fatalismo nem leva, obrigatoriamente, à inação – antes pelo contrário. Os historicistas, em maioria, têm marcada inclinação para o ‘ativismo’. [...] Sem reservas, reconhece o historicismo que nossos desejos e ideais, sonhos e raciocínios, temores e conhecimentos, interesses e energia, constituem forças de desenvolvimento da sociedade. Não ensina que algo possa ser criado; apenas prediz que nem os sonhos, nem o que a razão constrói virá à tona *de conformidade com planos*. Só serão eficazes os planos que se acomodem à corrente principal da História. E isso nos permite saber exatamente qual a espécie de atividade admitida como razoável pelos historicistas: somente aquelas atividades que se ajustam às transformações próximas e as facilitam. [...] Cada ação e cada reflexão historicista objetivam interpretar o passado para ter como predizer o futuro.<sup>83</sup>

Popper aposta sua intenção em planos racionalmente arquitetados, capazes de transcender esta barreira que o historicismo determina. É verdade que Hegel pressupõe um otimismo elevado ao crer no desenvolvimento consciente e efetivação do princípio da Liberdade. Mas não se trata, apenas, de um romantismo em oposição ao cientificismo de Popper, mas compreende-se que Hegel, ao seu modo, está tentando dar conta do “problema” da Liberdade, uma proposta bastante ousada em termos filosóficos, no entanto, com extrema coerência interna.

O cientista filosófico, por outro lado, empenha-se em criticar esta tentativa sem dar suficientes elementos que dêem conta do que seja a liberdade humana, e em que sentido ela está presente no pensamento racional ou na engenharia social. Parece que a liberdade, para Popper, equivale ao pleno raciocínio científico que pode, por si só, ser aplicado às ciências sociais. Porém, as mudanças sociais não podem ocorrer sem uma (auto)consciência da

---

<sup>83</sup> POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 40/41.



historicidade humana. Logo, não há como ser racional no sentido científico de Popper, sem ser, também, historicista.

A concepção de Liberdade em Hegel não é uma concepção submissa ao determinismo histórico, ao contrário disto, o princípio da Liberdade em Hegel é consciente da limitação histórica na qual está, sempre e já, inserido, de maneira que a Liberdade é mais autônoma quando se sabe histórica. Hegel não é ingênuo ao ponto de acreditar ser a Liberdade apartada da historicidade, e este é, justamente, o mérito de sua proposta filosófica. O historicismo não peca por falta de coerência.

Popper também menciona a moral historicista, chamada de modernismo ético ou futurismo ético, decorrente da idéia de que o moralmente bom equivaleria ao moralmente progressista,<sup>84</sup> ou seja, o que se antecipa aos padrões de conduta vigentes e inaugura um “novo” modo de pensar, reacionário ao antigo e, portanto, mais desenvolvido.

Não é, certamente, o que Hegel propõe na *Filosofia da História*. Não há em tal obra qualquer menção a uma espécie de antecipação aos dados presentes, mas há a tentativa de percepção consciente do passado, para fins de melhor compreensão do próprio presente, e da própria Liberdade, presente, e não futura. Por outro lado, para Popper, “[...] a Engenharia social afasta-se do historicismo, que entende serem os fins das atividades humanas dependentes de forças históricas e, pois, situados dentro do âmbito por ele abarcado.”<sup>85</sup>

Quanto à questão das instituições, Popper e Hegel estão de acordo ao afirmarem a necessidade do fortalecimento das mesmas. Porém, na perspectiva de Popper o planejamento que leva a tal fortalecimento é independente da história, através de planos estabelecidos pela tecnologia da ação gradual, enquanto que, para Hegel, é justamente a história (que implica a Liberdade humana no sentido já exposto), a responsável pelo fortalecimento das instituições. Popper afirma que “as instituições assemelham-se às fortalezas: devem ser bem projetadas e bem guarnecidas”.<sup>86</sup>

Em suma, a questão volta sempre ao problema do imediatismo, o qual advém do apriorismo kantiano, e que Hegel pretende superar. A Liberdade em Hegel chegou a um nível tão autônomo, que se reconhece no Estado em que o indivíduo participa. O universal do Estado é o próprio particular, negado, guardado e superado (*aufhebung*). Diante disto, o Estado está impossibilitado de não reconhecer em si mesmo a Liberdade, posto que esta o constitui. Isto está explícito na *Filosofia do Direito*, no parágrafo 260:

<sup>84</sup> POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 43/44.

<sup>85</sup> Ibid., p. 52.

<sup>86</sup> Ibid., p. 53.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si [...] como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.<sup>87</sup>

Outra passagem importante, neste sentido é a que segue:

O Estado, enquanto elemento ético, enquanto compenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-aí de minha liberdade particular, isto é, que nele a obrigação e o direito estão *reunidos em uma e mesma vinculação*.<sup>88</sup>

Não há dúvidas a respeito de ser ou não a Liberdade o princípio do Estado hegeliano, pois o próprio Hegel explicita isto no parágrafo 4º da *Filosofia do Direito*:

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substancia e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.<sup>89</sup>

Já a obra de Karl Popper intitulada *A sociedade aberta e seus inimigos* dedica-se, em grande parte, a tecer críticas contundentes a Hegel e a sua filosofia como um todo. Afirma Popper, dentre suas sentenças radicais contra Hegel que:

A fama de Hegel foi elaborada por aqueles que preferem rápida iniciação nos mais profundos segredos deste mundo às laboriosas exigências técnicas de uma ciência que, afinal de contas, só pode decepcionar por sua falta de poder para desvendar todos os mistérios. [...] O êxito de Hegel marcou o

<sup>87</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 235/236.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 56.

começo da “era da desonestidade” [...] da “era da irresponsabilidade”; [...] primeiramente, da irresponsabilidade intelectual, e mais tarde, como uma de suas conseqüências, da irresponsabilidade moral; o começo de uma nova era controlada pela magia das palavras altissonantes e pela força do jargão. [...] Pode-se indagar se Hegel iludiu a si mesmo, hipnotizado pelo seu próprio jargão inspirador, ou se ousadamente se dispôs a enganar e enfeitiçar os outros.<sup>90</sup>

O que Popper considera como “*filosofar sem conhecimento dos fatos*”<sup>91</sup>, ou como tratamento de meras fantasias imbecis como se fossem ideias,<sup>92</sup> Hegel considera como o âmbito da filosofia: o método dialético. Para Hegel, render-se a racionalidade civilizada e imparcial que Popper *idealiza* significa, justamente, render-se ao hábito, se deixar, de certa forma, dominar, na ausência de um ato de negação do mundo dado, o qual implica uma atitude livre. O que Popper considera a vida normal de uma comunidade civilizada,<sup>93</sup> para Hegel é, de fato, como o próprio Popper afirma “uma simples vida rotineira”<sup>94</sup>, na qual não há Liberdade, e também não há construção histórica, diante da pura passividade do indivíduo.

Além de criticar a filosofia hegeliana com argumentos mais pejorativos do que propriamente filosóficos ou científicos, Popper afirma que, em termos políticos, a filosofia de Hegel, levada a seu extremo, recai, necessariamente, na ala extrema marxista; ou na extrema direita que induz a guerras de raças, ou então ao centro conservador, o qual seria, em regra, segundo Popper, menos consciente de seu hegelianismo.<sup>95</sup>

A interpretação feita por Popper é a mais fácil de ser realizada, e a que menos se dedica a entender o propósito de Hegel, até mesmo por tentar impor o método científico e analítico antes mesmo de se propor a uma visão mais “aberta” da filosofia, ou seja, a interpretação de Popper sobre a obra de Hegel é a de que o indivíduo se anula em sua liberdade diante do Estado. Apesar da visão restrita, ou fechada, para usar sua própria terminologia, que Popper possui da filosofia, admite-se que seus esforços foram grandes para tentar refutar Hegel em pontos específicos, apesar da grande maioria do texto tratar justamente de apontar um déficit científico, o qual nunca fora o propósito de Hegel. O modo como Popper encara a filosofia certamente o impossibilitou de perceber a grandeza da obra de Hegel, pois seu método é tão restrito, que o próprio Popper fez questão de afirmar que não foi capaz de um maior entendimento sobre Hegel, simplesmente porque Hegel transcende os

---

<sup>90</sup> POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, tomo 2, 1987, p. 34/35.

<sup>91</sup> Ibid., p. 35.

<sup>92</sup> Ibid., p. 35.

<sup>93</sup> Ibid., p. 83.

<sup>94</sup> Ibid., p. 83.

<sup>95</sup> Ibid., p. 36.

limites da filosofia analítica. A crítica de Popper trata, portanto, de uma questão de método filosófico.

Quanto à crítica de que o indivíduo enfraqueceria sua vontade representando uma mera contingência em relação ao determinismo estatal, já foi exposto que tal crítica não é uma crítica que compreendeu que Hegel considera a Liberdade como intrinsecamente ligada, tanto à história, quanto ao Estado, sendo que sua concepção de Liberdade é uma concepção diferente do que se entende por vontade não mediada. Hegel não dissocia a Liberdade de Estado, não a considera como uma contingência que se enfraquece, justamente porque não separa contingência e necessidade: ambas estão, sempre e já, juntas; são negadas em parte, afirmadas em parte e superadas no processo de síntese dialético.

O princípio da Liberdade em Hegel, principalmente no que tange à *Filosofia do Direito*, não está sendo exposto como um engodo a justificar a determinação que levará ao necessitarismo total do Estado, mas acredita-se que Hegel realmente justifica que Liberdade e Estado se implicam mutuamente; o que só se compreende após compreender também que é a negação ativa que constrói o Estado, a História, e as próprias mediações. A ideia de Liberdade é, de fato, em Hegel, princípio e fim.

A interpretação necessária da obra de Hegel leva também a crítica de que Hegel propõe uma filosofia embasada em palavras ininteligíveis e em sonhos utópicos, de modo que assim torna-se fácil opor-se a um jargão determinista. Assim, entende Popper que o objeto que ele chama de “luta” em Hegel, que seria, na verdade, o encontro de contrários, equivale à ideia de dominação do mundo.<sup>96</sup> Tal interpretação caricata de Hegel não condiz com a concepção hegeliana de Liberdade, pois já se viu que Hegel não a concebe como a primazia da vontade imediata, mas que implica a medição. Não é a guerra o principal argumento de Hegel em sua dialética, mas é antes uma construção histórica a partir da Liberdade de seres que se reconhecem, pois somente pelo reconhecimento se dá a dialética.

Popper atribui a Hegel toda a distorção da própria teoria hegeliana:

De acordo com as modernas doutrinas totalitárias, o estado como tal não é o fim mais elevado. Este é, antes, o Sangue, e o Povo, a Raça. As raças superiores têm o poder de criar estados. O mais elevado alvo de uma raça ou nação é formar um estado poderoso, que possa servir como potente instrumento de sua autopreservação.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, tomo 2, 1987, p. 44.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 70.

Ao modo hegeliano, não se pode conceber a sociedade em que se vive como sendo a soma de indivíduos isolados em seu livre arbítrio, sem que tais indivíduos reconheçam a relação com o outro, tal relação que é, em verdade, o que determina o sujeito. Ao contrário disto, Popper se mantém em sua filosofia analítica, a qual, como toda a filosofia analítica e isolada em si mesma, não admite, e inclusive não entende, qualquer divergência de si mesma em seu método.

Popper afirma, em caráter apriorístico, que a guerra é um mal.<sup>98</sup> Assim o mesmo pretende racionalizar reivindicações de uma classe, por exemplo, através do que chama de governos racionais e civilizados.<sup>99</sup> Ora, bem se sabe que não se pode apostar no fato de que a “racionalidade” se preocupe com quem ocupa a posição de “escravo” numa sociedade. É apenas o escravo que deve (re)agir, sob pena de perder sua Liberdade. Para isto, entretanto, é necessário arriscar a própria vida, mas, como será explicitado no terceiro capítulo deste trabalho, o risco de vida é condição para a Liberdade. A paz racionalizada que Popper idealiza é uma paz que cala, que mata o sujeito antes mesmo que ele possa correr seu risco de vida, antes mesmo que ele possa ser livre. A guerra de Hegel não é, a princípio, uma guerra de sangue, mas uma guerra de espíritos livres. Porém, infelizmente ambas muitas vezes andam juntas, numa relação de causa e consequência.

Poder-se-ia denominar, entretanto, as reivindicações de um sujeito ou de uma classe de paixões? Sim, na medida em que se diferencie do conceito de paixões no sentido kantiano do termo, no qual tais inclinações estariam somente relacionadas ao plano empírico, de forma separada do plano transcendental. Em Hegel, sabe-se que o empírico é o real, é a ideia em si efetivada, e que não há cisão alguma neste sentido. Portanto, em Hegel, a paixão é mediada pelo outro, sendo que o herói, aquele que luta por suas paixões, é aquele que, de certa forma, antecipa o espírito do povo, e que tem a coragem de negar o mundo dado, o que Popper denomina como um ideal tipicamente tribalista.<sup>100</sup>

Popper não percebe, porém, que a racionalidade sem paixão leva a nada, sequer modifica a história. Ao contrário do que Kant pensara, racionalidade e paixões não se excluem, mas se implicam, e neste sentido se está de acordo com Hegel.

Eis mais uma crítica ofensiva de Popper ao pensamento de Hegel: a de que sua filosofia se trata de verbosidade vazia, e não do pensamento real, fazendo com que o leitor de

---

<sup>98</sup> POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, tomo 2, 1987, p. 79.

<sup>99</sup> Ibid., p. 79.

<sup>100</sup> Ibid., p. 82.

Hegel acabe por se enredar num colapso exaustivo.<sup>101</sup> Neste momento Popper atinge o absurdo de sua mediocridade filosófica ao separar pensamento de verbo, ao pressupor que o colapso causado pela forma de filosofar de Hegel é um mero engodo, quando justamente é o ponto primordial de sua tese. É justamente o colapso semântico o que enreda o pensamento em sua forma mais aprimorada e exigente. O discurso revela o ser, assim como o faz também o inefável.

O que Popper denomina como “*fraude intelectual*”<sup>102</sup> é, na verdade, uma filosofia mais completa: a filosofia dialética em oposição à analítica. Assumir a posição analítica, porém, é fazer parte da própria posição dialética como um todo, pois a dialética, justamente, faz de posições contrárias às suas a sua própria essência. Assim, num sentido amplo, pode-se afirmar que Popper está sendo hegeliano, sem dar-se conta da abrangência da dialética hegeliana: “*Combater essa influencia, com todas as forças e em toda ocasião, é dever de todos os que forem capazes de julgar independente. Pois, se nós nos calarmos, quem falará?*”<sup>103</sup>

A filosofia de Hegel faz da negação e oposição seu próprio impulso. Apesar de Popper admitir o fato de que é impossível evitar um ponto de vista seletivo,<sup>104</sup> tem-se que a filosofia dialética é capaz de contemplar a analítica, mas o contrário não se pode afirmar. A filosofia hegeliana é uma filosofia da totalidade, sem deixar de ser determinada. Não se pode negá-la por completo, mesmo ao refutá-la. O limite estanque da inteligibilidade analítica de Popper não permitiu que o mesmo realmente compreendesse que a coerência está na oposição.

Há uma diferença essencial, como afirma Ramiro Florez<sup>105</sup>, entre reconhecer a necessidade, e compreender a necessidade. Neste sentido, reconhecer a necessidade sugere uma resignação, uma aceitação da condição que se está, enquanto que, compreender a necessidade possibilitaria a efetivação da Liberdade ao negar a condição que se está, e agir de modo a mudá-la. O ser humano precisa exercer sua Liberdade, para que esta realmente se efetive, e isto só é possível quando o mesmo compreende sua condição, que é necessária na medida em que não se pode mudar o passado, mas que é, também, contingente, na medida em que tal passado poderia ter se dado de forma diversa.

---

<sup>101</sup> POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, tomo 2, 1987, p. 85.

<sup>102</sup> Ibid., p. 87.

<sup>103</sup> Ibid., p. 88.

<sup>104</sup> Ibid., p. 269.

<sup>105</sup> FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 247.

A história caminha por degraus (Stufen) destas realizações triádicas, e isto quer dizer que o terceiro momento, na medida em que ainda não chegou à <<identidade>> passa de novo a ser o primeiro, toma consciência de sua alienação, se realiza a absorção (*Aufhebung*) a caminho da nova reconciliação e assim até sempre...<sup>106</sup>

Há um mutuo construir entre razão universal que governa a história e Liberdade.

## 2.2 LIBERDADE, HISTÓRIA, E O “AZAR DIALÉTICO”

Kojève afirma que, quando o (mundo) dado é negado, mas de forma consciente, a partir de uma ação livre, ele é também conservado.<sup>107</sup> Por isso não se pode fugir das marcas da história em nome de uma liberdade em seu sentido transcendental. Ao contrário disto, a Liberdade é criada a partir do que foi conservado, dos “fantasmas” presentes, e neste sentido também está presente a mediação, neste caso, do passado consciente. Liberdade é fazer da sua história, a sua vida; a Liberdade de criar o futuro a partir do presente que conserva o passado traduz o ato livre: *“o futuro está incorporado ao presente por meio do passado. [...] a individualidade que caracteriza a existência humana é uma síntese do particular com o universal.”*<sup>108</sup>

Desta forma, a historicidade implica a Liberdade, da mesma forma que a Liberdade implica a historicidade, sendo a história e a Liberdade, o resultado sintético deste movimento dialético.

De fato, a individualidade é uma síntese do particular com o universal, o universal sendo a negação ou a antítese do particular, que é o dado tético ou idêntico a si mesmo. Em outras palavras, a individualidade é uma totalidade, e o ser que é individual é, por isso mesmo, dialético.<sup>109</sup>

A determinação do ser humano enquanto ser histórico e livre depende da (auto)compreensão e da negação ativa de um passado que não é só seu, é também ele, mediado. Cada ser finito necessita se superar, dialeticamente, em si mesmo.

<sup>106</sup> *La historia camina por grados (Stufen) de estas realizaciones triádicas, y ello quiere decir que el tercer momento, en la medida en que aún no se ha logrado la <<identidad>> pasa de nuevo a ser el primero, toma conciencia de su alienación, se realiza la absorción (Aufhebung) camino de la nueva reconciliación y así hasta siempre...* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 195, tradução nossa).

<sup>107</sup> KOJÉVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 473.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 473/474.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 477.

A mediação como parte da Liberdade faz parte da autoconsciência. Isto significa que, olhar para a história de trás para frente no momento em que se está, ou seja, ao olhar-se para o passado, ou mesmo para a parte dele que se tem acesso, é possível perceber a história em seu todo, sem fazer profecias. A Liberdade, a partir de tal compreensão histórica, passa do estágio da arbitrariedade de um apriorismo, para tornar-se determinada.

A Liberdade é determinada através da mediação, isto é, não há uma liberdade inata ou *a priori* no ser humano. As paixões, neste sentido, as quais Kant diria não deveriam participar da liberdade transcendental, mas apenas da empírica, em Hegel, fazem parte da Liberdade, pois o ser livre (e histórico) é um ser determinado, e sendo ele determinado, é também particular em seus desejos e paixões empíricas na medida em que foi mediado por sua historicidade. A paixão se manifesta na atividade livre de um ser histórico.

A partir desta auto-compreensão de que o ser livre se vale através da historicidade, o interesse particular dos indivíduos, isto é, sua Liberdade histórica manifestada, se torna não só compatível com o Estado, mas também o constrói através do movimento dialético no qual a Liberdade, no seu sentido de negação ativa, representa a antítese em um novo processo que gerará uma nova síntese.

Não se trata, assim, de um consenso sobre princípios éticos, mas de uma moralidade construída, determinada pela Liberdade humana que sempre atuou como negação, como antítese no movimento histórico dialético. Assim Hegel afirma que “[...] *a história universal não começa com qualquer objetivo consensual*”<sup>110</sup> e nem assim ela “termina”.

Tal concepção de Liberdade hegeliana não é, portanto, um naturalismo, na medida em que a liberdade imediata é apenas o livre arbítrio. Tampouco, é a Liberdade resultado de um contratualismo, no qual dois seres racionais estabelecem um acordo partindo de suas individuais e imediatas concepções de liberdade ou de bem. “*A finalidade do espírito universal é encontrar-se, voltar-se para si mesmo e encarar-se como realidade*”.<sup>111</sup> A realidade da Liberdade é passar pela mediação, pela determinação, e não permanecer em seu sentido idealista transcendental metafísico kantiano.

Hegel afirma ainda que “*A história universal não é o palco da felicidade. Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes.*”<sup>112</sup> Apesar de soar um tanto radical, tal assertiva indica que a história é feita de oposições, as quais, através do processo dialético, mantém algo na síntese, na qual, também,

<sup>110</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 29.

<sup>111</sup> Ibid., p. 29.

<sup>112</sup> Ibid., p. 30.



algo é negado. A felicidade a que Hegel se refere, neste caso, nada mais é do que um período de “pseudo-paz”, na qual, certamente, não há o processo dialético de negação do dado; a oposição cala, a antítese não aparece para possibilitar o movimento dialético. Em suma, quem está sendo “oprimido”,<sup>113</sup> não está consciente de si e de sua condição livre e histórica.

Todas as sínteses que se formam durante este processo conservam a Liberdade e a história, a contingência e a necessidade. E isto só se dá devido ao sistema dialético, o qual possibilita a afirmação, a negação, e a superação que, em si, conserva e nega elementos dos próprios elementos anteriores. A própria Liberdade é racional na medida em que permanece, durante seu processo de efetivação; a história é também sua consciência. Necessidade e contingência estão, novamente, e sempre, juntas, na filosofia de Hegel.

Todavia, há que se perceber que, em Hegel, a concepção da razão que governa a história não condiz com algo necessário e imutável; pois, a racionalidade é construída pelo ser humano; o que só se pode inferir em Hegel quando se compreende a importância que o mesmo garante ao princípio da Liberdade na história. Mesmo que se entenda a racionalidade como o dever, ou como o que permanece em meio ao desaparecimento do real, esta necessidade pode, no máximo, ser chamada de necessidade fraca, pois que a Liberdade a constrói. Não só a necessidade, mas a contingência ou o acaso, a própria Liberdade enquanto decisão, se assim se quiser considerar, fazem parte da racionalidade, pois que real e racional estão interligados de uma forma interdependente. Assim, também o real não é apenas contingência, mas também é necessidade, na medida em que pressupõe os fatos já ocorridos para se determinar. Isto significa que a Liberdade pressupõe a necessidade fática, e por isto não é uma liberdade arbitrária. Não há, tampouco, a pura contingência. As possibilidades que se abrem à ação humana não são infinitas, mas também não há uma determinação em um só sentido. Existe um número de ações possíveis, dentro do que já ocorreu, não se podendo, porém, delimitar qual é este número, isto é, até que ponto a Liberdade é determinada, ou mediada pelo passado.

Quanto à questão da contingência, deve-se compreender que esta está engendrada com a necessidade, de modo que nunca é enfraquecida em favor daquela. Necessidade e contingência interdependem entre si, sob pena de não haver história, mas, no domínio da

---

<sup>113</sup> A palavra “oprimido” talvez não seja a melhor expressão a ser utilizada, talvez porque indique uma inclinação ao marxismo, período posterior ao idealismo absoluto de Hegel. Entretanto, há que se entender a palavra utilizada neste contexto como a contradição que deixou de escrever a história. Mesmo Marx, tendo embasado sua filosofia no materialismo histórico e dialético, no que se refere à parte histórica e dialética de sua teoria, o mesmo utiliza-se, ainda, de uma herança hegeliana. Por tal razão mantém-se, no texto, o termo “oprimido”, mesmo tratando-se da filosofia hegeliana.

contingência, um amontoado de acasos, e no caso do predomínio da necessidade, a providência divina, uma lei exterior que admite apenas uma direção.

Jacques D'Hondt, estudioso de Hegel, confere o nome de “azar”<sup>114</sup> ao tema da contingência em Hegel: *“Como não haveríamos de experimentar o sentimento de uma embaraçosa contradição? Hegel afirma a supremacia da necessidade, mas simultaneamente revela a presença universal de um azar que adota a forma de faces inquietantes.”*<sup>115</sup>

Ao entender esta mútua implicação que compreende necessidade e contingência, percebe-se que o intento de Hegel ao escrever sobre a razão universal que governa a história, vem no sentido de analisar retrospectivamente a história. A racionalidade é então encontrada nos nexos necessários que se deram entre os acontecimentos, através de um ato reflexivo, o qual faz parte da própria Liberdade humana. Entretanto, não há como prever a racionalidade futura. *“a história é obra do homem, do espírito vivente, se manifesta como resultado da vontade”*.<sup>116</sup>

Como bem coloca D'Hondt, trata-se de uma determinação recíproca,<sup>117</sup> a determinação da história implica este movimento entre contingência e necessidade. A história é, em Hegel, a filosofia da história, de tal modo que não há como pensar a história sem pensar na razão que a governou, isto é, sem construir este nexo reflexivo que compreende necessidade e contingência. Se a história não for “relida” de tal modo, a própria Liberdade fica comprometida e impedida de realizar-se, de modo que, se não houver esta releitura racional da história, o ato de negá-la para fins de construir o futuro fica comprometido, e então fica mais fácil para o ser humano ser levado por correntes ideológicas, do que escolher, propriamente, seu caminho, o qual implica uma conscientização do passado e, portanto, uma compreensão de quem se é. Trata-se de não permitir, como assevera D'Hondt, que *“a razão se adormeça [...] O que depende de nossa postura não é a necessidade do curso histórico, mas a consciência mais ou menos clara que a este respeito alcançamos.”*<sup>118</sup>

<sup>114</sup> O termo utilizado no original em francês, e que fora traduzido para a edição espanhola como “azar”, é a palavra *hasard*, a qual, segundo a tradução para o português significa, propriamente: azar, acaso, contingência, causalidade; risco, acidente. In: BURTIN- VINHOLES, S. **Dicionário francês-português, português Frances**. 38. ed. São Paulo: Globo, 1999, p. 251. Assim sendo, o termo “azar” não vem a assumir aqui a significação de má sorte, mas de contingência, como, de fato é a intenção de D'Hondt.

<sup>115</sup> *Cómo no hemos de experimentar el sentimiento de una embarazosa contradicción? Hegel afirma la supremacia de la necesidad, pero simultáneamente revela la presencia universal de un azar que adopta la forma de rostros inquietantes.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente**. Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 195, tradução nossa).

<sup>116</sup> *la historia es obra del hombre, del espíritu viviente, se manifiesta como resultado de la voluntad.* (Ibid., p. 195, tradução nossa).

<sup>117</sup> Ibid., p. 196.

<sup>118</sup> *la razón se adormezca [...] Lo que depende de nuestra postura no es la necesidad del curso histórico, sino la conciencia más o menos clara que al respecto alcanzamos.* (Ibid., p. 196, tradução nossa).

É somente após a busca racional pela compreensão da história, admitindo-se que não se está numa posição imparcial para realizar tal tarefa, que a Liberdade tem suas chances de efetivação em cada história humana. Tal compreensão racional da história, que é, na verdade, a própria filosofia da história de Hegel, não deve ser encarada como uma história que, necessariamente, deveria ter ocorrido do modo como ocorreu, pois não há um determinismo neste sentido.

Compreender a história é justamente perceber os momentos em que a contingência, ou o que D'Hondt denomina como azar<sup>119</sup>, atuaram. Portanto, tal azar se faz presente na história, tanto no sentido de puro acaso, como o próprio ato humano que nega uma tendência necessária aparente e deste modo projeta-se na história, pois a escreve com sua própria Liberdade. É o que D'Hondt denomina como “espetáculo do azar”, o que, segundo o mesmo é, “*o que impressiona os observadores dos feitos históricos.*”<sup>120</sup> D'Hondt afirma também que “*os observadores superficiais não vêem senão azar por todas as partes*”.<sup>121</sup>

Há que se reforçar que, para haver história, não é o predomínio do puro azar que impera, no sentido de que a história não se faz tão somente de decisões imediatas de seres humanos desconectados de sua condição histórica. Tampouco se faz de uma necessidade que impere, por exemplo, como sendo uma ideologia a que todos subscrevem. É justamente do encontro entre a particularidade de cada um com a universalidade histórica, que forma-se a Liberdade necessária para fazer história. Deste modo, não faz história quem apenas atem-se ao imediatismo de sua vontade desconectada, imediata; tampouco fazem história aqueles que não refletem sobre suas crenças e sobre a história universal, que não percebem o nexos causal que deve impulsionar o ser humano a promover mudanças.

Por pouco versado que se esteja na dialética, presume-se que o azar acompanha a necessidade como a sombra que segue a luz. Os contrários não se separam jamais, vivem um no coração do outro. Por que o azar haveria de ver-se exilado unilateralmente? Aprender (*begreifen*) o particular no geral não é excluí-lo. Da mesma maneira, o necessário na história, não eliminara fortemente o azar. O dialético Hegel não pode conceber uma negação absoluta do azar! [...] Entretanto, uma coisa é indubitável: para Hegel, a história é resultado da ação dos homens.<sup>122</sup>

<sup>119</sup> HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente**. Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 196.

<sup>120</sup> *lo que impresiona a los observadores de los hechos históricos*. (Ibid., p. 196, tradução nossa).

<sup>121</sup> *Los observadores superficiales no ven sino azar por doquier*. (Ibid., p. 196, tradução nossa).

<sup>122</sup> *Por poco versado que esté en la dialéctica, presume que el azar acompaña a la necesidad como la sombra sigue a la luz. Los contrarios no se separan jamás, viven uno em el corazón del otro. Por qué el azar habría de verse desterrado unilateralmente? [...] Aprender (begreifen) lo particular em lo general no es excluirlo. Asimismo, lo necesario em la historia, no eliminará fuertemente el azar. [...] El dialéctico Hegel no puede concebir una negación absoluta de azar! [...] Sin embargo, una cosa es indudable: para Hegel, la historia es resultado de la acción de los hombres*. (Ibid., p. 206/207, tradução nossa).

Assim, tem-se que a história não é construída apenas pelo ser humano de modo consciente, mas também pelas conseqüências imprevisíveis de suas ações, as quais fogem de seu alcance. A este respeito, Jacques D'Hondt dá uma contribuição importante no que diz respeito a imputabilidade, tema que possui relação direta com a responsabilidade pelos atos praticados. O autor comenta sobre a preocupação de Hegel com este tema, o que D'Hondt chama de “*contágio da responsabilidade.*”<sup>123</sup>. Infere-se, portanto, que, de acordo com o modo com que Hegel pensava sobre este problema, o ser humano que age é responsável por todas as conseqüências de sua ação, estejam elas presentes ou não na intenção do agente.<sup>124</sup>

D'Hondt utiliza, para tanto, o exemplo utilizado por Hegel, no caso em que um incendiário atea fogo na casa de um inimigo seu por um ato de vingança, e sem medir as conseqüências mais amplas de seu ato, acaba por provocar um grande incêndio, atingindo pessoas inocentes e provocando demasiado estrago. Segundo a interpretação de D'Hondt, o fato de estar o incendiário movido por motivos passionais, a exemplo da vingança, não o exime da culpa pela abrangência total das conseqüências de suas ações. As conseqüências do particular atingem, assim, a universalidade, do mesmo modo que a universalidade atinge a particularidade diretamente como causa.

Os atos humanos nos quais o azar atua, no sentido de que as conseqüências são imprevisíveis de um modo geral, constroem também a história. A história se realiza, por exemplo, devido ao ato de um incendiário que, ao querer vingar-se de seu inimigo, acaba destruindo uma cidade inteira. Entretanto, afirmar que a história se realiza não significa afirmar que ela estava pré-determinada. A razão não se dá previamente: “*Quando se afirma que a Razão universal quis este incêndio, só se pensa no seguinte: sem esse incêndio o mundo não seria o que é.*”<sup>125</sup> D'Hondt coloca ainda que não existe uma razão ininteligente e inconsciente que governa o mundo e a ele impõe suas leis.<sup>126</sup> Eis que, mesmo o “azar”, é fruto das ações humanas.

Há algo importante na tese de D'Hondt sobre o azar em Hegel, qual seja, a afirmação de que a ação não apenas provoca uma conseqüência além da prevista pelo agente, mas

<sup>123</sup> *contagio de la responsabilidad.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 210, tradução nossa).

<sup>124</sup> No direito brasileiro, a figura do dolo eventual assemelha-se a esta posição de Hegel. O dolo eventual em nosso ordenamento jurídico corresponde à idéia de que o ser humano, ao praticar uma ação, assume o risco da conseqüência que dela se segue. Um exemplo deste caso são os precedentes que vem se firmando, neste sentido, de que o motorista embriagado, ao atropelar um transeunte, responde por crime doloso, na condição de dolo eventual, e não por crime culposo, no qual não há a intenção de praticar o delito.

<sup>125</sup> *Cuando se afirma que la Razón universal há <querido> este incêndio, solo se piensa em lo siguiente: sin esse incendio el mundo no sería lo que es.* (Ibid., p. 213, tradução nossa).

<sup>126</sup> Ibid., p. 213.

também provoca, justamente, e de certa forma, o contrário de seu objetivo inicial, como se fosse um contragolpe.<sup>127</sup> Sendo assim, as ações que tencionam um objetivo “ruim” ou prejudicial a outros, acabam por atingir, também, naturalmente, consequências para o bem. Isto se percebe no próprio exemplo da guerra, da qual, após a destruição terrível causada pela mesma, acabou por desenvolver meios tecnológicos capazes de melhorar a vida humana. Certamente, talvez as consequências positivas de uma ação mal intencionada não compensem os estragos e sofrimento causados, mas a filosofia da história não trata de justificar erros, mas tão somente de perceber o nexo causal e conscientizar-se do modo como o mundo funciona. Da mesma forma, pode também uma ação inicialmente com bons objetivos, causar graves danos que fogem à previsão do agente.

Deste modo, se deve fazer do “azar” a que se refere D’Hondt, uma oportunidade para escrever a história universal, o que somente se torna possível após esta percepção retroativa da “razão” que governa a história, a qual constitui-se em um jogo de elos entre necessidade e contingência. Não só o azar é consequência que foge a intenção humana na prática de seus atos, mas é também o azar a própria causa de certas ações. A diferença é adquirir consciência e entender o porquê se age de determinada forma. Porém, por mais que se estabeleça este link racional com o passado, assim como a amplitude das consequências fogem da consciência humana, também as causas o fazem, de modo que não se pode entender *por completo* as “razões” que levam os agentes a praticarem seus atos, quaisquer que eles sejam. Por mais que se tomem precauções e se realizem estudos prévios para prever certas consequências, e por mais estudos científicos que existam para entender ou justificar as ações humanas, o ser humano, ao que tudo indica, não chegará à onisciência. Entretanto, confere-se que pode o ser humano falar do todo, bem como conhecê-lo, porque o universal se manifesta no particular. Apesar disto, não há como chegar-se a certeza sobre a onisciência, bem como não se pode saber se um dia o ser humano será capaz de conhecer o todo, sem hesitar, em termos epistêmicos.

Do mesmo modo ocorre com a história de cada indivíduo, a qual é composta pelo “jogo” entre necessidade e contingência:

O destino do indivíduo é esta <<união do necessário e do fortuito>>. Mas Hegel crê que a união mesma é necessária, e a palavra união se revela insuficiente: por sua intimidade, a relação do azar e da necessidade supera

---

<sup>127</sup> HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente**. Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 214.

uma união que poderia reduzir-se a uma justaposição. De maneira que às vezes Hegel se referirá simplesmente à necessidade fortuita.<sup>128</sup>

A expressão “necessidade fortuita” poderia ser substituída, sem prejuízos, pela expressão “necessidade fraca”, isto é, aquela necessidade que não é totalmente determinada, mas que contempla possibilidades representadas pela contingência. D’Hondt, sob este aspecto, menciona também a necessidade do azar, aquele azar que provém da ignorância subjetiva do ser humano a respeito, tanto da totalidade das conseqüências de suas ações, quanto da totalidade das causas de suas ações.<sup>129</sup> De fato, por mais que se possa planejar o futuro, evitando-se a exposição ao azar, ele é imprevisível. Não há como determinar um futuro único sem que o azar exerça sua força; é este o sentido de fazer uma filosofia da história, é a este ponto de compreensão do mundo, e de si mesmo, que se chega.

Apesar de que se possa planejar muitas coisas com precaução e antecedência para evitar acidentes de percurso, como bem afirma D’Hondt, tais atitudes prudenciais “*são eficazes somente em certos campos de atividade.*”<sup>130</sup> E ainda, “*se a ação individual se libertasse do azar se derrubaria toda a concepção hegeliana da história.*”<sup>131</sup> O pensamento de D’Hondt é acertado e compreende a intenção de Hegel com sua filosofia da história, na qual a contingência assume papel crucial, pois, se tudo já estivesse pré-determinado, o que restaria para a ação humana, e para a Liberdade? “*Mas se já se houver alcançado essa harmonia, se pergunta Hegel, como podemos explicar que ainda haja atividade nos indivíduos?*”<sup>132</sup>

Eis o terreno em que se fixa a Liberdade, na escolha humana, após uma atitude reflexiva, compreensiva e consciente, que inclui em si mesma a compreensão da necessidade, da contingência, e da possibilidade de escrever a história levando tais fatores em consideração, ou seja, negando o imediatismo, através deste processo de mediação que leva a uma (auto)determinação. “*A necessidade do particular não só difere da necessidade do geral*

---

<sup>128</sup> *El destino del individuo es esta <<unión de lo necesario y lo fortuito>>. Pero Hegel cree que la unión misma es necesaria, y la palabra unión se revela insuficiente: por su intimidad, la relación Del azar y la necesidad supera a una unión que podría reducirse a una yuxtaposición. De manera que a veces Hegel se referirá simplemente a la necesidad fortuita.* (HONDT, Jacques D’. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 216, tradução nossa).

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>130</sup> *son eficaces solo en ciertos campos de actividad* (*Ibid.*, p. 217, tradução nossa).

<sup>131</sup> *si la acción individual se libera del azar se derrumbaría toda la concepción hegeliana de la historia.* (*Ibid.*, p. 217, tradução nossa).

<sup>132</sup> *Pero si ya se há alcanzado dicha armonía, se pregunta Hegel, cómo podemos explicar que aún haya actividad en los individuos?* (*Ibid.*, p. 218, tradução nossa).

*senão que se opõe a ela. [...] Mas estes se distinguem e se negam reciprocamente. Assim mesmo, para o geral, a necessidade do particular é o azar.”*<sup>133</sup>

Não se pode, portanto, negar que, em Hegel, a contingência faz parte da história tanto quanto a necessidade, o que resulta no que se denominou de necessidade fraca, enfraquecida pela contingência ou pelo azar. A verdade é que esta necessidade fraca, a qual constitui a história desenvolvendo-se no presente, abre para Liberdade suas possibilidades de concretização. É desta forma que, tanto o universal se realiza através do particular, quanto o particular se efetiva através do universal.

De modo que o azar, simples impressão subjetiva, consiste na intrusão dos efeitos de causas que ignoramos em um sistema de relações causais conhecidas. [...] Devemos considerar o estado atual do universo como o efeito de seu estado anterior e a causa do que seguirá.<sup>134</sup>

Após tais considerações, não há como justificar uma filosofia de Hegel que pretenda defender um determinismo no sentido forte da palavra. Existe, no máximo, uma necessidade fraca na história, e que também interfere, por sua vez, na Liberdade humana: *“O universal não gravita sobre o singular como uma imposição exterior que o obriga a superar-se. O particular se supera espontaneamente.”*<sup>135</sup>

A Liberdade do particular, ao mediar-se, relacionar-se com as demais liberdades de outros particulares, vai transformando-se em uma universalidade através do processo dialético. Entretanto, jamais a particularidade de cada ser humano será aniquilada em razão da universalidade, posto que sempre haverá a possibilidade de negar a síntese formada (universalidade) através de um movimento antitético, e reiniciar o processo histórico-dialético. O particular não se anula, mas se modifica, se transforma:

A superação do singular no geral, do fortuito no necessário, do finito no infinito, não exige a direção de uma vontade transcendente. Para obter resultados distintos dos que desejam, os corações não necessitam que se os

---

<sup>133</sup> *La necesidad de lo particular no solo difiere de la necesidad de lo general sino que se opone a ella. [...] Pero estos se distinguen y se niegan recíprocamente. Asimismo, para lo general, la necesidad de lo particular es el azar.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 218, tradução nossa).

<sup>134</sup> *De modo que el azar, simple impresión subjetiva, consiste em la intrusión de los efectos de causas que ignoramos em um sistema de relaciones causales conocidas.[...] Debemos considerar el estado actual Del universo como el efecto de su estado anterior y la causa Del que seguirá.* (Ibid., p. 219, tradução nossa).

<sup>135</sup> *Lo universal no gravita sobre lo singular como una imposición exterior que lo obliga a superarse. Lo particular se supera espontáneamente.* (Ibid., p. 222, tradução nossa).

torture. Eles mesmos sabem como afligir-se, encontram por si mesmos o caminho de sua perdição.<sup>136</sup>

O infortúnio e a ignorância dos seres humanos, quanto à totalidade das conseqüências e das causas de seus atos, é responsável por fazer da contingência um elemento tão importante na filosofia hegeliana, sendo que D'Hondt inclusive considera tais elementos como se ocupassem um lugar mais preene na filosofia de Hegel do que em qualquer outra. Segundo o mesmo, “*a ignorância e a imprevisibilidade são necessárias. [...] Bendita imprevisão que permite criar o mundo futuro!*”<sup>137</sup> Não há um imediatismo causal entre ação e conseqüência no que tange aos atos humanos; tampouco há um determinismo, existe a transformação do indivíduo particular, a qual só ocorre porque ele permanece o mesmo, ou seja, aquele que encerra em si e em sua Liberdade tanto a contingência, quanto à necessidade, e principalmente, porque encerra em si mesmo a consciência de ambas.

Deste modo, a história só se constrói através da ação livre do ser humano, sendo a contingência do particular a própria necessidade do todo. Se houvesse, de fato, a idéia de um determinismo em Hegel, não se trataria de história, mas de uma lei única e universal que a tudo determina, isto é, apenas uma necessidade no sentido forte do termo. Ao adotar a concepção de razão que governa a história, seu intuito é o de, justamente, entrelaçar os conceitos de contingência e necessidade, os quais originam a história e a Liberdade humanas, as quais, também por sua vez, são inseparáveis.

É necessário, portanto, ressaltar que, para D'Hondt, existem dois tipos do que se pode denominar azar (contingência) na filosofia de Hegel, qual sejam eles, o azar subjetivo e o azar propriamente objetivo.<sup>138</sup> A ignorância do ser humano quanto a totalidade de causas e conseqüências de seus atos corresponde ao primeiro aspecto do azar, sendo os acontecimentos fortuitos aqueles que estão mais relacionados ao exterior das decisões humanas. Entretanto, há que se ressaltar, novamente, que o azar ou contingência nunca está totalmente apartado de uma necessidade. A Liberdade humana certamente está atrelada de um modo mais fiel a então descrita primeira espécie de azar, o azar subjetivo. Porém, há que se notar que as causas exteriores à ação humana, podem parecer exteriores de forma imediata, mas normalmente

<sup>136</sup> *La superación de lo singular em lo general, de lo fortuito en el necesario, de lo finito en lo infinito, no exige la dirección de una voluntad transcendente. Para obtener resultados distintos de los que desean, los corazones no necesitan que se los torture. Ellos mismos saben cómo afligir-se, hallan por sí mismos el camino de su perdición.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 222, tradução nossa).

<sup>137</sup> *la ignorancia y la imprevisibilidad son necesarias. [...] Bendita imprevisión que permite crear el mundo futuro!*<sup>137</sup> (Ibid., p. 224/225, tradução nossa).

<sup>138</sup> Ibid., p. 226.



ocorre alguma relação com decisões humanas passadas; assim, mais uma vez a história não se constrói livre da Liberdade. Pode-se, por certo, imaginar um caso extremo, a exemplo de um grande meteoro que venha a se chocar com a Terra. Neste caso, de fato, a Liberdade humana não está presente, porém, se este meteoro pudesse pôr fim ao nosso planeta, o que acabaria não seria propriamente a história, mas o mundo. A história como tal relaciona-se com a história humana, a história que o ser humano escreveu através de suas decisões que, por si compreenderam uma necessidade passada.

A Liberdade humana deve passar por este estágio de conscientização de sua não onipotência sobre tudo que ocorre. Não basta, pois, para que exista Liberdade, que o “azar subjetivo” se faça presente, mas o que constitui a Liberdade é a consciência sobre a existência desse azar. O denominado “azar subjetivo” significa, também, que as conseqüências da ação humana transcendem a intenção inicial. Perceber a influência desse azar subjetivo na história é colocar-se na história na posição de agente, e não de mero espectador imparcial. O agente da história não é aquele que segue inconscientemente a tendência do meio em que está inserido, mas é aquele que se percebe como ser histórico e livre.

Deste modo, a história universal *necessita* do azar em seu sentido amplo: da contingência, pois, na ausência deste azar, não haveria a razão universal que governa a história de que fala Hegel. O azar é, também, a própria necessidade. O processo de análise reflexiva da história sobre si mesma, isto é, do ser humano pensando sobre sua história, gera a síntese da razão universal. A razão universal que governa a história é o próprio ser humano na medida em que é livre. Como bem afirma D’Hondt, “*cada azar coabita com uma necessidade. Vivem juntos, e somente assim é possível explicar sua fecundidade.*”<sup>139</sup> Há uma causalidade recíproca entre ambos, de modo que nenhuma causa e nenhuma conseqüência na história é totalmente independente ou imediata.

A contingência pressupõe, assim, a mediação, no sentido de que ela só se dá quando o indivíduo coloca-se em relação com seu exterior, que constitui, na verdade, seu interior desconhecido, para depois retornar a si mesmo modificado. Existe apenas um mundo, e não há, de fato, em Hegel, a noção de interior e exterior, a não ser que tais noções se constituam de modo provisório, pois, em Hegel, há uma filosofia da totalidade.

---

<sup>139</sup> *cada azar cohabita con una necesidad. Viven juntos, y solo así es posible explicar su fecundidad.* (HONDT, Jacques D’. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 228, tradução nossa).

Se não existir, portanto, a possibilidade de negação ativa, não haverá Liberdade; na imediatez, no imediato, há a não-liberdade, o livre arbítrio, a vontade única. Segundo coloca D'Hondt,

Uma independência <<perfeita>> excluiria o azar, que de todos os modos supõe uma independência relativa. [...] O círculo que simboliza a independência desenvolvida em um ser se fecha sobre si mesmo. Mas este fechamento conserva um caráter precário e provisional. Anula-se e se restabelece a cada instante, luta por perdurar – e não o consegue –, mas sua vitória de nenhum modo é estável.<sup>140</sup>

A dialética de Hegel permite que, no momento em que o particular se coloca em relação com a totalidade e se modifica, a totalidade, por sua vez, é modificada por meio deste particular: eis o “desenvolver-se” da história. Quanto mais determinado fica o indivíduo através deste processo, mais este (re)conhece sua Liberdade. Na determinação do individual, o particular não desaparece em face do universal, ao contrário disto, ele se fortalece na medida em que se transforma.

A contingência se dá no mundo e na vida humana, nas decisões e nas impreviões, por isto faz parte da Liberdade. Por mais consciente que seja uma decisão, a contingência sempre exercerá a sua força. Por outro lado, por mais que o ser humano busque o acaso ou a contingência para guiar sua vida, jamais conseguirá fugir à influência da necessidade. “*Azar, tu nos revelas um universo cada vez mais vasto!*”<sup>141</sup> De qualquer modo, a história se move através deste “jogo rítmico” que implica necessidade e contingência, buscando sínteses e reformulando-se a todo tempo; e isto ocorre devido a Liberdade, capaz de negar uma síntese e reiniciar o movimento histórico através de uma ação antitética. A história se move porque, conforme afirma D'Hondt, os fins particulares geralmente não são compatíveis com o fim universal,<sup>142</sup> e é justamente por isto que, tanto os fins particulares transformam o espírito universal através de sua Liberdade, como os fins universais determinam o indivíduo, o fazem um ser histórico. Há uma mútua implicação.

A Liberdade, para Hegel, não é imediata, mas é conquistada. A Liberdade, para efetivar-se, deve passar, necessariamente, pela mediação, do *em si* a fim de tornar-se seu

<sup>140</sup> *Una independencia <<perfecta>> excluiría el azar, que de todos modos supone una independencia relativa. [...] El círculo que simboliza la independencia desarrollada en un ser se cierra sobre sí mismo. Pero este cierre conserva un carácter precario y provisional. Se anula y se restabelece a cada instante, lucha por perdurar - y lo consigue -, pero su victoria de ningún modo es estable.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 230, tradução nossa).

<sup>141</sup> *Azar, tú nos revelas un universo cada vez más vasto!* (Ibid., p. 231, tradução nossa).

<sup>142</sup> Ibid., p. 235.

*para-si.*

### 2.2.1. Conceito, tempo e história

Sabe-se que, em Hegel, a história universal representa a evolução gradual do princípio, cujo conteúdo é a consciência da Liberdade.<sup>143</sup> Porém, como fora demonstrado, não faz sentido comparar a geografia mundial com a evolução do tempo. Aceita-se, então, a filosofia hegeliana no sentido em que se fala do princípio da Liberdade em relação ao tempo. Conforme a narração de Hegel, parece que o tempo move-se de um continente a outro para adequar-se ao princípio da Liberdade. Porém, o tempo, em Hegel, é o próprio conceito de tempo, e o tempo não se “muda” de continente a continente, ou de país a país acompanhando o conceito. Mas tal implicação entre ambos significa que o tempo ocorre em todos os lugares, de forma simultânea. Sendo assim, o princípio da Liberdade se dá em cada lugar, ao mesmo tempo, mas não da mesma maneira. Tira-se, então, o foco da relação tempo-lugar, e a inverte-se para a relação lugar-modo de efetivação da Liberdade (ou da não efetivação).

Dentro desta lógica o próprio tempo em Hegel torna-se irrelevante, bem como o conceito fechado em si mesmo; pois, o tempo passaria de forma diferente em cada lugar, conforme sua relação com a efetivação do princípio da Liberdade. Se o tempo equivale ao próprio conceito, conforme nos apontou Kojève,<sup>144</sup> sendo o conceito eterno, não há linearidade no tempo, aquele tempo que realmente importa para entender-se o sistema hegeliano.

Trata-se do tempo que não é tempo, no sentido no qual o concebemos; trata-se, justamente, do não-tempo: a eternidade do conceito em sua imediatez, que busca efetivar-se. A negação do tempo, em si, é também, por si mesma, um movimento antitético a superar o conceito de tempo através do movimento dialético. Disto infere-se então que, o tempo é igual ao conceito não em seu sentido linear, mas no sentido de que o tempo é um conceito em construção pelo próprio processo dialético. O tempo não é absoluto, tampouco, o conceito. Volta-se ao início, sem manter-se tal início no mesmo ponto.

A questão do tempo na *Filosofia da História* comprova que o projeto hegeliano não trata de uma historiografia dos acontecimentos, mas que o tempo, em seu sentido *quase* absoluto, contempla em si mesmo a história da conscientização e efetivação do princípio da

---

<sup>143</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 55.

<sup>144</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, ps. 319-359.

Liberdade. Este tempo que *quase* fecha-se em si mesmo enquanto forma, possibilita a realização de tal princípio, juntamente com os acontecimentos enquanto conteúdos em si mesmos, também condicionados à possibilidade dialética que implica a negação do ser humano em relação ao mundo dado. Forma e conteúdo, novamente, se implicam. O tempo é a própria transformação do conceito através do processo dialético.

A ideia geral, a categoria que imediatamente surge nessa mudança inquieta de indivíduos e povos, que existem durante um tempo e depois desaparecem, é a da transformação em geral. [...] O conceito abstrato da simples mudança dá lugar à idéia da manifestação do espírito, desenvolvendo e aperfeiçoando os seus poderes em todas as direções que a natureza múltipla é capaz de seguir.<sup>145</sup>

A Liberdade precisa fazer-se a si mesma enquanto ela é, mas para isto precisa adquirir consciência de si, o que ocorre com o processo de negação de si mesma, de alienação momentânea. Para que haja o retorno da autoconsciência, é preciso negar-se, mediar o que era, de início, imediato. Por tal motivo se constitui a filosofia hegeliana como se tomasse a forma de uma espiral, na medida em que ela não é um círculo perfeito, pois, no momento exato em que o mesmo completar-se-ia em sua perfeição, ocorre o colapso da negação que gera um novo movimento que tende a fechar-se em autoconsciência, mas que não o consegue pelo mesmo motivo anterior, e assim por diante. A autoconsciência que retorna a si mesma não retorna ao imediatismo inicial, por isto o ciclo não consegue se fechar por completo. Assim, na filosofia hegeliana, o ser se faz a si mesmo. Ora, ao “se fazer”, já se está modificando, mesmo permanecendo o mesmo.

O espírito começa pelo embrião de sua possibilidade infinita – mas apenas possibilidade -, que contém a sua existência substancial em uma forma não desenvolvida, como o fim e o objetivo que ele só alcança em sua concretização na realidade.<sup>146</sup>

Existe, para Hegel, a morte física propriamente, que não difere da morte dos demais seres da natureza, e a morte pelo hábito, a morte do espírito que não nega a situação dada e a si mesmo. Esta inação (falta de negação ativa) mata o indivíduo que é ninguém na história, que nada modifica ou constrói, não se difere do restante da natureza, a qual não tem história, se tomarmos o sentido dialético hegeliano que implica a possibilidade de negação e do ato de

<sup>145</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 67.

<sup>146</sup> Ibid., p. 55.

não querer se adaptar ao dado, mas transformá-lo: “*O espírito universal não morre de morte natural; ele não se afoga na vida senil do hábito*”.<sup>147</sup>

Neste aparecer e desaparecer das coisas enquanto determinadas, Hegel não prediz qualquer fim dos tempos em tal dinâmica, apesar de haver uma previsão implícita do fim da história, que é humana, devido à Liberdade humana. Tal previsão não é de conteúdo, Hegel não pode determinar quando e nem como a história humana irá acabar, mas apenas a indica enquanto possibilidade. A história morre, necessariamente, junto com a Liberdade.

### 2.2.2. O passado

Pode-se imaginar então que, o que não foi vivido não é história, ou que, a história começa, para cada ser, a partir de sua aparência existencial enquanto fenômeno. Não é neste sentido que Hegel coloca e descreve a história humana (historicidade). A lembrança consciente vivida pode conter a experiência do outro, do mediado, pois existe uma relação entre o ser e sua alteridade, que, em certo sentido, não é *totalmente* uma alteridade, mas uma exterioridade que retorna a si mesma. Neste caso pode-se ser consciente, mesmo que não totalmente, de fatos históricos através de uma lembrança registrada. Afinal, toda a vez que se tem acesso a fotografias de eventos, não se pode negar que tais eventos fazem parte da história porque não se viveu naquele determinado período. Pelo contrário, ao se ter acesso à lembrança histórica, adquire-se a consciência deste passado, para poder-se, então, negá-lo no presente como forma livre de ação. Todos os fatos históricos a que se tem lembrança pertencem a todos os seres humanos. É assim que se nega ativamente o que se é, ao manter-se o que se é: um ser livre e histórico.

[...] não existe história sem lembrança histórica consciente vivida. É pela lembrança (*Er-innerung*) que o homem interioriza seu passado ao fazê-lo verdadeiramente seu, ao conservá-lo em si e ao inseri-lo realmente em sua existência presente, que é ao mesmo tempo uma negação radical ativa e efetiva desse passado conservado.<sup>148</sup>

Deste modo, a pessoa humana pode morrer várias vezes antes de sua morte física: quando ela nega, não o mundo dado, mas sua própria Liberdade. Quando permanece na

<sup>147</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 69.

<sup>148</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 472.

condição pré-livre, a condição do livre arbítrio, se está na condição de prisioneiro de um apriorismo sem consciência de um passado histórico.<sup>149</sup>

Precisa-se manter a lembrança do que já foi feito, e do que ainda está sendo feito, em nome da “liberdade”. Por isto a concepção de Liberdade hegeliana, implicada com a idéia de mediação, é capaz de refutar um senso comum do que seja a liberdade, aquela liberdade apriorística, que não é mediada pelo reconhecimento do outro, aquela liberdade transcendental e egocêntrica. A morte do deus transcendente foi anunciada por Hegel, apesar de sua filosofia tratar-se de uma teleologia imanente, que muitas vezes se confunde com uma teologia imanente. Porém, na dialética e na luta por reconhecimento hegelianas não há piedade, assim como não houve, muitas vezes, na história.

Quando Hegel afirma, na introdução da *Filosofia da História*, que certos povos estão “fora” da história, tal afirmação deve ser entendida em conformidade com a lógica do pensamento hegeliano, mas não pode ser tomada fora deste contexto. Os orientais, por exemplo, devido ao fato de não terem consciência de que todos são livres, estão, neste sentido, fora da história para Hegel, pois que, a Liberdade, em Hegel, pressupõe consciência do fato de todos serem livres.<sup>150</sup>

Outro fator relevante na *Filosofia da História* de Hegel é a questão da historicidade como dependente do registro escrito, bem como do *logos*, do discurso que revela o ser. Sem tal discurso a história é inacessível, assim como o tempo, assim como o conceito. A história se dá no discurso. Na filosofia hegeliana só cabem seres humanos, pois somente estes possuem, tanto o *logos*, quanto a possibilidade de negar a natureza dada, e por tal razão construir algo novo, que não estava inicialmente na natureza em si.

Desta forma, a razão que governa a história só pode ser observada de modo retroativo. Alguns acontecimentos que hoje se consideram, incontestavelmente, como ruins, na história universal, a exemplo das duas grandes guerras mundiais, só podem ser analisados como beneficiários para a humanidade após a compreensão de que não se está a justificá-los quando se olha pra trás. Isto significa que, por mais terríveis que tais eventos tenham sido em sua

---

<sup>149</sup> Uma nota importante a ser feita é a de que existe uma inclinação a interpretar-se a filosofia hegeliana como uma filosofia propriamente liberal, na qual o trabalho humano é o responsável pela negação do dado e pela criação do novo. O trabalho estaria, neste sentido, estritamente relacionado à noção de Liberdade.

<sup>150</sup> Convém ressaltar que as afirmações de Hegel que excluem, neste sentido, certos povos da história universal soa, de fato, radical e arbitrária, servindo como grande alvo para muitas críticas. O “estar fora da história”, não significa uma tentativa de exclusão de tais povos, mas é apenas uma tentativa de descrever o princípio da Liberdade e sua efetivação na história universal. Não há nenhum povo fora da história, se tal afirmação for tomada fora do contexto hegeliano, pois que, talvez, a efetivação da liberdade e mesmo o próprio significado desta “palavra”, se dê de outra forma, completamente diferente do modo como pensou Hegel, de uma forma mais coletiva talvez, a qual Hegel não tenha sido capaz de compreender, devido a sua própria condição de ser humano inserido em seu povo, sua cultura, seu tempo, e na lógica de sua maneira de pensar.

época, não se pode negar que tenham ocorrido, e nem se pode, infelizmente, retroagir no tempo para impedir que ocorram, mas se pode constatar, de modo racional, por exemplo, suas causas para fins de evitá-las no futuro.

De modo algum se pode entender que o objetivo de Hegel é justificar tais horrores históricos, mas, ao contrário, percebendo-os e negando-os no sentido de evitá-los no futuro, tem-se o fortalecimento do princípio da Liberdade. A atitude de reflexão assume papel de grande relevância, neste sentido. Racionalizar a história é perceber que, a própria racionalidade é constituída. Ousa-se dizer ainda mais a este respeito, no sentido de que a história como um todo passado foge também à atuação humana, logo, tanto a contingência quanto a necessidade são inapreensíveis nos momentos que antecedem o então presente, logo, ambas, contingência e necessidade, por estarem mutuamente imbricadas, e por terem equivalente parcela na história, são, o mesmo.

A tarefa do filósofo da história é, então, perceber as sutis transformações que precedem e iniciam as grandes mudanças históricas. Entretanto, tal percepção só é possível para aquele indivíduo que não é somente um indivíduo, no próprio sentido moderno do termo, mas que, além de um indivíduo em sua particularidade, adquiriu o *status* de pessoa, que pertence já à esfera da eticidade, da moralidade objetiva. Tal consciência, e mais, a consciência de tal consciência, do perceber de seu tempo e de seu espaço, só é possível após a aquisição da plena consciência de si para si, a consciência de que se é um ser histórico e livre. A Liberdade mais uma vez se mostra como entrelaçada à história, e ao processo de conscientização desta história, diferentemente do que pretendiam os teóricos da razão pura prática, a exemplo de Kant, o maior de seus expoentes. A razão prática no sentido a ela atribuído pelo período da *Aufklärung* é insuficiente para dar conta das mudanças históricas, pois, o auge do iluminismo só era capaz de perceber seu tempo como um tempo final e absoluto, ignorando assim todo o restante histórico, o qual ultrapassa suas barreiras fechadas em si mesmas. Hegel foi quem o percebeu, afirmando ser a Liberdade o verdadeiro *telos* do espírito, uma Liberdade que tende a se completar num processo de constante busca, ao invés de fechar-se nos limites de uma representação da razão.

### **2.2.3. O futuro.**

Determina-se a Liberdade através da negação ativa do que ela não é: o livre arbítrio. Assim também o ser humano se determina e se difere dos demais, por sua consciência

histórica, bem como pelas possibilidades que se abrem a sua ação livre a partir de tal consciência. Não há destino traçado ou pré-determinado.

O tema da filosofia da história é também a consciência da liberdade e sua efetivação:

[...] a liberdade é a única verdade o espírito. [...] E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo.<sup>151</sup>

Quando Hegel afirma a liberdade como sendo a natureza do espírito e o fim absoluto da história,<sup>152</sup> não há que se entender sua filosofia em seu sentido necessitário, justamente porque a Liberdade está colocada como princípio e como fim. Isto indica que a Liberdade, mesmo no caso de que no Estado ela esteja mediada pelas instituições, leis, costumes, pelo passado em si, ela, a Liberdade, jamais enfraquecerá como mera contingência em favor de algo que seja mais necessário que ela própria, pois ela é princípio e fim. O processo dialético há de sempre conservar a liberdade na medida em que as sínteses sempre a conservam, cada vez mais mediada, mas, nem por isto, enfraquecida.

Não se pode assumir fielmente um neokantianismo e confiar numa imparcialidade impossível advinda da razão, mas o hegelianismo aqui proposto não trata, também, de confiar no tribunal da história, o qual passará a atuar como julgador dos valores que devem ser preservados na sociedade, na medida em que “o preço a ser pago” por esta escolha pode ser muito alto. Não se quer mais passar por uma nova guerra, não se quer mais morrer em vão. Não se quer mais morrer injustamente. E o que isso significa?

Libertar-se, para então se emancipar, ou então emancipar-se, para então se libertar? Os marxistas certamente apostariam na segunda opção, embasados em seu materialismo histórico e dialético.<sup>153</sup>

A aplicação do método dialético de Marx e Engels ao estudo da natureza e da vida social permitiu-lhes criar uma doutrina filosófica na qual o *materialismo* e a *dialética* estão inseparavelmente unidos, formando um todo

<sup>151</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 24.

<sup>152</sup> Ibid., p. 28.

<sup>153</sup> Marx e Engels, influenciados pela esquerda hegeliana, na qual Feuerbach atuou como principal expoente, acreditavam que, para o alcance da liberdade seria necessário, primeiro, passar por uma espécie de emaciação de uma classe oprimida de cunho econômico, e por tal motivo a visão de Karl Marx, neste sentido, denomina-se materialismo histórico e dialético, pois, à medida que rompe com o idealismo hegeliano, enfatizando a matéria, se mantém em seu sistema dialético, mantendo a história como sendo a grande impulsionadora dos movimentos de classes. A liberdade, sob este aspecto, seria posterior a uma condição prévia de igualdade em condições de posição econômica.



*integral*. Assim foi criado o *materialismo dialético*, como nova interpretação revolucionária do mundo, a única autêntica, a única que corresponde plenamente aos interesses e objetivos da luta de libertação das massas trabalhadoras.<sup>154</sup>

Escreve Löwith que “*Na perspectiva da sabedoria e da ignorância humanas, tudo podia ter-se passado de modo diferente nesta vasta reciprocidade de decisões, esforços, malogros e circunstancias históricos.*”<sup>155</sup> O fato, porém, é que a história é em si um fato irreversível, e este é, justamente, o ponto central de que Hegel parte para se posicionar acerca da Liberdade, a qual só existe diante de tal caráter de irreversibilidade que pode ser apropriado pela consciência humana, assim como pode a história ser negada para fins de construção de um futuro que não está pré-determinado, como ocorre com o passado histórico. A razão que governa a história para Hegel, é a própria Liberdade que se constrói e se projeta para um futuro incerto.

O futuro, como história a ser construída, depende da percepção de que só se constrói a história de dentro dela mesma, através da Liberdade que dela faz parte, a Liberdade que a nega e que a reformula, construindo-a. No universal, o particular deve, como bem escreve D’Hondt,<sup>156</sup> afirmar sua própria condição. A Liberdade é o pensamento determinando-se a si mesmo enquanto razão.

Jean Hyppolite percebe com clareza o sentido mais profundo das grandes revoluções históricas no pensamento de Hegel:

As grandes revoluções, as que impressionam toda a gente, diz-nos Hegel, são certamente precedidas por revoluções silenciosas, <<de que nem todos se apercebem, que não são observáveis pelos contemporâneos e que são tão difíceis e definir como de compreender>>. É o desconhecimento de tais transformações internas, no corpo social, na vida e nos costumes, que depois torna surpreendentes as revoluções que eclodem aparentemente de forma brusca no palco do mundo.<sup>157</sup>

O destino de um povo, bem como de um indivíduo é, para Hegel, a história deste povo ou deste indivíduo trazida à consciência. A partir daí se dá o destino, ou melhor, o futuro, que são as possibilidades que se abrem ao ser humano e à sua Liberdade. A razão e o próprio

<sup>154</sup> V. PODOSETNIK, O. YAKHOT. **Pequeno Manual do Materialismo Dialético**. São Paulo: argumentos, 1967, p. 24.

<sup>155</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 199.

<sup>156</sup> HONDT, Jacques D’. Hegel, filósofo de La historia viviente. Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 202.

<sup>157</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 29.

indivíduo constroem-se a si mesmos após o momento em que tal indivíduo chega à consciência de quem se é.

Assim, o destino de alguém é este próprio alguém consciente de que é livre e histórico. Compreender o espírito de um povo, o seu destino, não consiste, com efeito, em justapor singularidades históricas, mas em penetrar em seu sentido; o destino não é uma força brutal, é interioridade que se manifesta na exterioridade, revelação da vocação do indivíduo.

158

### 2.3 LIBERDADE, HISTÓRIA E RELIGIÃO

Como se viu, é a filosofia de Hegel uma filosofia imanente, de modo que não há nada fora de seu sistema, cada parte constrói o todo, e o todo representa cada parte. Ramiro Flórez chega a mencionar, inclusive, sobre um novo conceito de transcendência para tratar da filosofia hegeliana, qual seja, o de uma transcendência que esteja dentro do mundo<sup>159</sup> e, entenda-se aqui, mundo, no sentido de totalidade. O sentido de usar este novo conceito de transcendência tenta dar conta do limite que a filosofia de Hegel transborda, no que tange aos assuntos terrenos. Seria, desta forma, o sistema hegeliano transcendente na medida em que ultrapassa os espíritos subjetivo e objetivo, os transcende, ainda de uma forma interna, na medida em que não há nada que escape à totalidade. Concorde-se com a posição de Ramiro Flórez, entretanto, opta-se por continuar-se a utilizar neste estudo o termo “imanência”, mesmo após entender que tal imanência, apesar de ser transcendente, de certa forma, continua a ser interna à totalidade, e isto significa que não há como transcender a própria totalidade.

Há, em Hegel, uma teleologia imanente que transcende os limites da própria imanência, mas, ainda assim, não se trata de uma transcendência no sentido próprio do termo. De certa forma, pode-se afirmar que Hegel imanentiza a transcendência e transcende a imanência em si mesma. A imanência transcende a si mesma através de um movimento dialético que, ao mesmo tempo, revela-a a si, e esta é sua teleologia. Deste modo, a imanência é capaz de contemplar em si os conceitos de finitude e de infinitude. O transcender da imanência sobre si mesma é o movimento do finito que busca o infinito, de modo que finito e infinito compõem tal movimento.

---

<sup>158</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p., p. 48.

<sup>159</sup> FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 69.

O movimento dialético entre finito e infinito compõe a história humana, de modo que, o ser humano, ao tentar alcançar a infinitude, movimenta sua própria finitude. A transcendência, trazida para o plano da imanência, constrói a vida humana e sua história, participa da Liberdade, pois que, a Liberdade, ao manifestar-se como decisão, gravita entre os extremos do finito e do infinito. Se se quiser apelar ao aspecto religioso, neste sentido, chamar-se-á então de “deus” a esta transcendência trazida ao plano da imanência, o qual é o único que existe. Entretanto, um deus que já não seja transcendente perde seu caráter de deus externo, e a teologia acaba se tornando, uma teleologia.

A pessoa que ainda não é livre, que não passou do estágio de pré-liberdade, o estágio do livre arbítrio, acaba alienando-se de si mesma, buscando uma exterioridade que não existe, vive a buscar “eternamente” a infinitude de um deus transcendente, sem nunca retornar a seu “para si”. *“Não há um interior e um exterior, não há um Fora e um Dentro; há uma Dialética da totalidade.”*<sup>160</sup>

O ser livre é aquele que se reconhece enquanto finito, e que encontra nesta finitude a infinitude, a qual se demonstra como seu maior querer. Tais contradições é que fazem da vida humana uma vida humana, que é capaz de construir uma história com sua Liberdade. A morte, a qual representa esta finitude infinita, se afirma como vida na própria vontade de negá-la. É por causa da morte que existe Liberdade, e não somente vida. A vida livre se afirma na morte, no risco de morte antecipada, na certeza da morte que não atrasa.

A história refletida sobre si mesma faz com que surja o aparecer imanente da Liberdade, e o ser humano, agente incontestável desta história, faz de sua morte a sua vida, e de sua vida a sua morte. *“A verdadeira ciência é o saber da necessidade da realidade.”*<sup>161</sup>

Diante deste jogo dialético entre finitude e infinitude que se encerra na vida humana, a Liberdade possibilita a escolha da guerra, do confronto, da luta, não apenas no sentido físico ou de combate militar. A possibilidade oferecida pela Liberdade de escolher a “guerra”, faz com que o ser humano atinja seu pleno autoconhecimento, e quando se atinge tal conhecimento se atinge, por fim, a paz. Não há paz no momento de contradição da consciência consigo mesma, mas sim em seu momento de reconciliação. A possibilidade livre de escolher a guerra, a possibilidade de vida e de morte, não indica, necessariamente, que a guerra será escolhida, mas apenas a consciência desta possibilidade, por si só, constitui o

---

<sup>160</sup> *No hay un interior y un exterior, no hay un Fuera y un Dentro; hay una Dialéctica de la Totalidad.* (NIEL, Henri. **De la méditation dans la Philosophie de Hegel.** Paris: Aubier, 1945, p. 44. apud FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 107, tradução nossa).

<sup>161</sup> *La verdadera ciencia es el saber de la necesidad de la realidad.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 113, tradução nossa).

conhecimento de si e da verdadeira Liberdade, pois *“nada grande se realiza no mundo sem paixão. [...] Sem paixão quer dizer também sem sofrimento, sem cruz, sem dor, sem morte.”*

162

Este conhecimento é, por si só, saber-se o indivíduo como contingente na necessidade, e necessário na contingência. Isto se dá devido ao seu poder de decisão de vida e/ou de morte. Ao escolher, não se sabe se vai morrer ou viver, o que se sabe é que se é livre, e que na finitude está a possibilidade de infinitude tão almejada, e é esta infinitude imanente de escolher a vida em todos os seus riscos que pode trazer a finitude na forma de morte. *“O homem se sentirá infeliz e dividido, mas na consciência desta divisão, ao levá-la a seu extremo, e embarcar rumo ao novo, estará sua salvação.”*<sup>163</sup>

Karl Löwith, na obra *O Sentido da História*, mantém seu foco na questão religiosa como sendo central à temática da história em si, no sentido de que a fé ou a religião jamais abandonou as mudanças históricas. Neste contexto, a crítica feita à Hegel atribui a este último uma filosofia que se confunde com a própria teologia, nas palavras de Löwith, *“se a teologia não conseguir explicar estes processos, então a filosofia terá de justificar a religião cristã, demonstrando a execução do seu propósito divino na história.”*<sup>164</sup>

Sob este ponto de vista, Hegel estaria a justificar o pensamento propriamente cristão através de seu modo de arquitetar a filosofia. Löwith não afirma que Hegel o faz de forma consciente, mas apenas aponta esta tendência. Segundo a interpretação feita por este último, Hegel atribui à razão o curso da história como sendo um encadeamento de eventos necessários, sem haver espaço para qualquer decisão humana que não seja governada pela razão universal. Assim Löwith afirma que *“não é por acaso, mas da própria essência da história, que o resultado final das grandes ações históricas é sempre algo que o homem não planeou.”*<sup>165</sup>

Não há em Hegel, ao contrário do que pensa Löwith, um fim que não pertence às intenções conscientes, ou uma razão que seja a expressão racional da vontade divina.<sup>166</sup> A razão em Hegel, não corresponde aos planos de deus.

Se não existisse a possibilidade de consciência das ações por parte do ser humano, nada teria Hegel a dizer sobre a Liberdade. E não há como considerar uma Liberdade dentro

<sup>162</sup> *nada grande se realiza em el mundo sin pasión. [...] Sin pasión quiere decir también sin sufrimiento, sin cruz, sin dolor, sin muerte.* (Ibid., p. 218, tradução nossa).

<sup>163</sup> *El hombre se sentirá infeliz y dividido, pero en la conciencia de esa división y en llevarla a su extremo y embarcarse em el apunte hacia lo nuevo estará su salvación* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 213, tradução nossa).

<sup>164</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História.** Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 62.

<sup>165</sup> Ibid., p. 62.

<sup>166</sup> Ibid., p. 63.

dos “planos divinos”, na medida em que, ou tudo acontece segundo a vontade de algum ser superior, ou então se é, de fato, livre. Não se aposta aqui na possibilidade de Hegel ter admitido a explicação cristã de que caberia ao ser humano uma parcela de escolha mesmo diante da providência divina. A Liberdade, como Hegel a coloca, é detalhadamente pensada para não render-se a esta explicação religiosa.

Löwith tem certa sensibilidade filosófica apreciável pelo fato de sua sutil constatação de que, por mais que se tente divergir de um pensamento religioso no que tange a filosofia, há sempre tal pressuposto, mesmo que a tentativa seja de refutá-lo, ou mesmo que este pressuposto não se mostre na tentativa racional filosófica. *“Os povos, tal como os indivíduos, não sabem ao certo para onde caminham; são instrumentos nas mãos de Deus, tanto obedecendo como resistindo a sua vontade”*.<sup>167</sup>

O desafio, no que tange a tal apontamento de Karl Löwith, é o fato de saber se Hegel realmente não percebe o quanto foi influenciado em seu sistema pela teologia cristã. Porém, ao adentrar-se a fundo na filosofia hegeliana se percebe que isto não é um problema para Hegel, tampouco incompatível com seu sistema filosófico, o qual, justamente, pressupõe as influências históricas, como é o caso do cristianismo. O problema em Hegel, porém, é a tentativa de um sistema filosófico imparcial ou descritivo, ao mesmo tempo em que propõe que não se pode abster-se da historicidade. A questão é saber se Hegel se colocou “fora” deste sistema, ou se o mesmo percebeu o quanto seu sistema descritivo era parcial, ou, parcialmente cristão. Haveria um vício neste caso, mas, paradoxalmente, o sistema compreende tal vício, é um sistema autosuficiente, neste sentido.

Quanto à questão posta por Löwith de que foi o cristianismo o responsável pela idéia de Hegel de que todos são livres,<sup>168</sup> tal afirmação, da mesma forma, está contida na idéia de Hegel de que os fatos históricos não são anulados no fazer-se da história, mas, ao contrário disto, a história e a Liberdade humana dependem dos fatos históricos. Isto significa que o cristianismo, em Hegel, deve ser encarado como fato histórico que, como todos os outros, influenciaram e continuam a influenciar a Liberdade e as posições ideológicas humanas. Entretanto, não é o cristianismo um fim último em Hegel. Assim se deve entender contra a suspeita de Löwith.

Esta parece ser a posição mais correta em termos hegelianos, apesar de que, em muitos trechos, Löwith é bastante convincente:

---

<sup>167</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 63.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 63.

[...] só o Deus cristão é verdadeiramente espírito e homem ao mesmo tempo. Este princípio constitui o eixo sobre o qual gira a história do mundo. Toda a história chega a este ponto e depois parte dele. Por outras palavras, para Hegel, a história do mundo é a história de a.C. e d.C. não por acaso ou porque se convencionasse, mas em essência.<sup>169</sup>

É, porém, forçoso demais atribuir o evento histórico que consiste na existência de Cristo como sendo o decisivo marco histórico, pois, se assim o fosse, a história em Hegel, já teria encontrado seu fim. Hegel não acredita ser seu tempo o fim dos tempos, mas apenas olha para seu passado e encontra-se com a “sua” história em “seu” lugar. Já se mostrou no presente estudo que a filosofia de Hegel é capaz de ir além da existência de Hegel; que seu sistema dialético foi arquitetado de forma a contemplar os mais variados tipos de mudanças, mudanças que não surgem de um imediatismo, mas de um pressuposto histórico. Mudanças estas nem determinadas ao ponto de apenas apontarem para uma direção, tampouco infinitas e absolutamente indeterminadas. A Liberdade humana é a chave para a compreensão deste movimento dialético equilibradamente arquitetado por Hegel.

No capítulo que Karl Löwith intitula “Progresso *versus* Providência”, surge novamente o problema sobre a questão da razão que governa a história, a qual poderia ser entendida em Hegel como sendo a própria idéia de providência divina transposta para a filosofia: “*A fórmula de Hegel para produzir o princípio religioso < sob a forma de razão humana e liberdade secular > não é exclusividade sua. É o princípio comum a todas as filosofias da história do Iluminismo.*”<sup>170</sup> Para Löwith, tanto Hegel como os demais modernos não conseguem avançar em uma filosofia que transcenda a doutrina cristã, por maior que tenha sido a tentativa de transpor a idéia de providência divina para a esfera da razão humana. Segundo ele afirma, “*É o resultado remoto, e no entanto, intenso, da esperança cristã e da expectativa judaica.*”<sup>171</sup>

Quanto a isto, por mais influenciado que tenha sido pela doutrina cristã ao elaborar seu sistema, a razão em Hegel, o dever, a necessidade fraca pela qual a denominamos, não equivale à concepção de providência divina. Isto porque, na providência divina, não há Liberdade, não há o que escape a tal vontade superior. A concepção de Liberdade em Hegel é, de fato, Liberdade, nos termos em que fora exposta, e sua característica enquanto Liberdade mesma é incompatível com a idéia de providencia divina. O princípio da Liberdade humana pelo qual Hegel tanto prezou não equivale, de forma alguma, à vontade de algum deus ou

<sup>169</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 64.

<sup>170</sup> Ibid., p. 67.

<sup>171</sup> Ibid., p. 69.

outro ser superior e externo, seja ele qual for. A Liberdade, apesar de passar pelo processo de mediação, não é determinada por vontades externas ao sujeito.

Não há marco histórico que seja, para Hegel, de maior relevância em relação aos demais, como sugere Löwith ser a existência e morte de Jesus Cristo.<sup>172</sup> Em Hegel, o “progresso” histórico em seu movimento dialético é de tal forma dinâmico que não comporta um marco de tamanha relevância. As sínteses de tal processo sobrepõem-se uma a outra de forma a avançar, ao invés de priorizar sempre um momento estanque e imutável.

Hegel constrói seu sistema de forma que a idéia se concretiza na matéria, sem precedência sobre a mesma, conforme a interpretação aqui adotada sobre o início da *Ciência da Lógica*. Já na perspectiva cristã, deus, ou o “verbo” se concretiza em carne, e habita entre os seres humanos; Jesus Cristo seria o espírito concretizado, a idéia encarnada. Dependendo do modo como Hegel é lido, poder-se-ia sim encontrar semelhanças entre este fundamento cristão e a filosofia hegeliana como um todo. Porém, sabe-se que não se pode ter certeza da intenção hegeliana, e que as interpretações de sua obra são diversas. Novamente aqui se esclarece a interpretação adotada, na qual não há procedência da idéia sobre a matéria, de forma que há um “engendramento” mutuo e interdependente no início da *Lógica*, o qual é, justamente, o que oportuniza seu sistema. Não há um início em Hegel, ou, em outras palavras, o início é o colapso ser/nada, sem precedência de qualquer outro começo.

Cristo não é o mediador entre o divino e o humano para Hegel, como sugere Löwith, mas o conceito de mediação em Hegel vai muito além de tal marco histórico, transborda-o e o ultrapassa; a mediação é toda a exterioridade do sujeito, que compõe a Liberdade do mesmo. A Liberdade que se tem, de fato, faz com que a determinação completa do fim da história seja totalmente incerta, pois, se assim não o fosse, não se trataria de Liberdade. A plena efetivação do princípio da Liberdade depende da própria Liberdade, e por isto a história não tem um fim pré-determinado, não se trata da história da salvação, a qual possui um marco determinado enquanto fim em si mesmo. Na história da salvação, a Liberdade hegeliana não está presente, pois que, em Hegel, tudo *pode* mudar, e esta possibilidade é a característica máxima da Liberdade.

Löwith está correto em afirmar ser o presente o responsável por ligar o passado que aponta para as primeiras coisas, com o futuro, através de uma sucessão teleológica.<sup>173</sup> O presente é esta mediação em Hegel, e esta teleologia não possui apenas um único *telos*, devido à possibilidade que a Liberdade humana confere ao próprio futuro. Ao contrário do que

<sup>172</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 185.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 186.

acredita Löwith, o futuro não se apresenta em Hegel como consumação.<sup>174</sup> “Antes” de ser um crente inconsciente, Hegel é um filósofo otimista, característica própria de seu romantismo, sendo Hegel consciente de tal condição prioritária enquanto filósofo, de modo a buscar em sua teleologia imanente uma emancipação da teologia transcendente.

Como bem assevera Karl Löwith, os cristãos não são um povo histórico na medida em que sua crença é universalizada, não pertencendo a um povo determinado, sendo a fé, exclusivamente, o que os sustenta.<sup>175</sup> Hegel, na sua tentativa de fazer uma filosofia da história, nega seu caráter cristão na medida em que se determina enquanto ser livre e histórico. Só é capaz de descrever a filosofia da história, mesmo a história “universal”, quem tem sua própria história, quem está determinado, de certa forma, pela história, quem é consciente de sua história até mesmo ao ponto de negá-la e de conhecer sua Liberdade.

*“A impossibilidade de elaborar um sistema progressivo de história secular na base religiosa da fé tem a sua contrapartida na impossibilidade de estabelecer um plano significativo da história através da razão.”*<sup>176</sup> Eis a principal e substancial crítica tecida por Löwith à Hegel. Entretanto, a perspectiva cristã da qual parte Hegel e da qual talvez este não tenha plena consciência está tão junta de sua filosofia quanto dela apartada, pois Hegel, na medida em que é filho de seu tempo, tem consciência disto e prevê a sua própria superação através do processo dialético. Isto está implícito em sua filosofia, se bem entendida enquanto tal.

Existe uma espécie de fé em toda e qualquer teoria, mesmo no ceticismo ou nas teses científicas. Em Hegel não poderia ocorrer de forma diversa, e não deve por isto ser atacado isoladamente, de modo que não há diferença entre a “fé” que o mesmo deposita em sua própria filosofia, e a “fé” dos demais filósofos, sem qualquer exceção. A fé não se reduz ao cristianismo, tampouco na crença na existência de um ser superior ou de seres superiores. As filosofias que negam o cristianismo não são “apenas”, anticristãs, mas são, também, inovadoras em seu conteúdo, são a própria negação ativa que caracteriza a Liberdade no processo dialético. Utiliza-se, por fim, a afirmação do próprio Löwith no sentido de que o Reino de Cristo não é deste mundo<sup>177</sup>, para concluir que, em Hegel, não há o que não pertença a este mundo, de modo que as “coisas” se mostram e se determinam em sua aparência.

Em Hegel, a razão que governa a história não pode confundir-se com a providencia divina, posto que esta última advém de uma condição transcendental, enquanto que, para

---

<sup>174</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, s.d., p. 187.

<sup>175</sup> Ibid., p. 196.

<sup>176</sup> Ibid., p. 198.

<sup>177</sup> Ibid., p. 202.



Hegel, existe um *telos* imanente, o qual brota do interior da própria história que vai permanentemente construindo-se e modificando-se através da Liberdade humana.

A compreensão de Jacques D'Hondt é acertada, no intuito de que, para Hegel, “A razão não reside fora do mundo, como um poder exterior, não o dirige como um cocheiro guia seu veículo. Se identifica com o mundo.”<sup>178</sup>

Para Hyppolite:

Ocorre que, a religião dos gregos, a religião pagã, ao ser substituída pelo cristianismo representa, para Hegel, uma das revoluções mais espantosas, e da qual deve se ocupar, necessariamente, o filósofo da história.<sup>179</sup>

A individualidade trouxe consigo um maior medo em relação à finitude, tirando o antigo foco do ser humano que era o de dar maior relevância ao coletivo, à sua *Pólis* grega. Hyppolite acentua que, por isto a religião cristã, a qual é uma religião privada e que depende de algo que é externo ao humano, pôde estabelecer-se.<sup>180</sup> O cristianismo então ocupa o espaço do universal. O ser humano se vê diante de uma religião que pressupõe graças advindas do puro externo de si, momento em que a Liberdade é novamente enfraquecida, inclusive dentro do Estado, abrindo assim a possibilidade deste se tornar autoritário.

A infinitude passa então, da *Pólis* grega imanente para uma pós vida transcendente. Eis a completa mudança que ocorreu no pensamento moderno, a infinitude não era mais buscada no conflito para fins de preservar a cidade antiga, mas sim através de uma atitude passiva, que evita conflitos para preservar a imortalidade da alma. Sabe-se, no entanto, que “a guerra é para Hegel um momento necessário da vida de um povo e o povo que não é capaz de suportar não é um povo livre.”<sup>181</sup>

A razão se constrói na história, e a Liberdade faz parte desta construção. As religiões que surgiram ao longo do tempo são, na medida em que surgem, resultados sintéticos de processos históricos, isto é, expectativas históricas que se concretizam. Quando uma religião, portanto, desaparece, significa que foi um ato de Liberdade que a negou em busca de uma nova forma de buscar a transcendência. “<<Uma religião positiva>>, diz Hegel, <<implica

<sup>178</sup> *La razón no reside fuera de mundo, como un poder exterior, no lo dirige como un cochero guía su vehículo. Se identifica com el mundo.* (HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente.** Buenos Aires: Amorrortu editores, [s.d], p. 198, tradução nossa).

<sup>179</sup> NOHL, **Hegels theologische jugendschriften**, p. 220 apud HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 29.

<sup>180</sup> HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 33.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 34.

*sentimentos que são mais ou menos impressos por coacção nas almas; [...]*”<sup>182</sup> Assim, somente se apossa de sua Liberdade o ser humano que, frente à imposição de uma religião positiva, a nega e assume a posição de senhor de si mesmo, e não mais de escravo de um ser transcendente e inatingível. Tornar-se senhor é também perceber, através da Liberdade, o quão históricas são as religiões.<sup>183</sup> É a consciência da condição histórica que possibilita a consciência da Liberdade.

Na medida em que uma religião positiva ou qualquer outra imposição que se constitua como externa coloca-se diante do ser humano, inicialmente representa uma barreira à Liberdade. Entretanto, a Liberdade necessita de algo que possa ser negado para se estabelecer. A positividade que advém de uma condição histórica sofre um movimento antitético que advém da Liberdade, e assim a história é construída. Hegel, de tal modo, continua a negar a transcendência, pois é um processo imanente que constrói a razão. A Liberdade tem então o poder de ultrapassar as religiões e superá-las, de modo a torná-las apenas, nas palavras de Hyppolite, resíduos da história.<sup>184</sup> Hyppolite menciona ainda ser a Liberdade a reconciliação do ser humano com a sua história.<sup>185</sup>

Apesar de Hegel denunciar a positividade das religiões e perceber que é através desta imposição que se pode ter um ato livre em termos de negação ativa de tal condição histórica, não se pode esquecer que o cristianismo não deixa de ser a religião que Hegel adota como sendo a mais plausível. Conforme coloca Hyppolite, *“A pregação de Jesus é a pregação da vida infinita pelo amor, a supressão da relação senhor/servo em todos os domínios.”*<sup>186</sup> Porém, há que se reconhecer que ser cristão é assumir uma religião com pretensões universais. Parece que assumir-se como cristão é tentar esquecer o caráter histórico e render-se a tentativa de universalizar uma particularidade, sem que a universalidade contenha em si esta particularidade. É como se o cristão se pretendesse, além de universal, atemporal.

*“Qualquer escolha é exclusão, qualquer afirmação particular é um destino, porque contém em si uma negação e mesmo a recusa de qualquer particularidade, de qualquer destino, é ainda um destino [...]”*<sup>187</sup> Acredita-se que Hegel tenha escolhido a religião cristã, antes de tê-la como uma imposição externa. O que ocorre é que, de acordo com o modo como

<sup>182</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 37.

<sup>183</sup> No sentido de que a lei moral não deve ser ditada pelo exterior, Kant e Hegel estão de acordo. Ocorre que, em Hegel, o indivíduo se determina levando em conta sua historicidade enquanto que, para Kant, a razão pura em seu uso prático é suficientemente capaz de determinar o sujeito de modo isolado (liberdade transcendental).

<sup>184</sup> Ibid., p. 41.

<sup>185</sup> Ibid., p. 42.

<sup>186</sup> Ibid., p. 50.

<sup>187</sup> Ibid., p. 54.

Hegel arquitetou sua filosofia, o cristianismo foi nela encaixando-se, em muitos sentidos, e não se pode determinar se foi a religião que influenciou sua filosofia, ou se foi a filosofia que reafirmou sua escolha em relação ao cristianismo. O que se pode afirmar, todavia, é que a filosofia de Hegel transcende os limites do cristianismo, ultrapassa-os através de sua própria imanência. Tornar-se quem se é pressupõe perceber quem se é, pressupõe a Liberdade, tanto de tal atitude reflexiva que compreende a história, quanto da atitude de negar o mundo dado. “Assinalemo-lo, aliás, a acção só é possível se supusermos realizada, num momento ou outro, a coincidência de si consigo.”<sup>188</sup>

## 2.4 LIBERDADE, ESTADO E HISTÓRIA

Jean Hyppolite menciona em seu livro *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, uma questão importante sobre a obra deste último, qual seja, a consciência infeliz, que representa o conflito entre a consciência que pensa o infinito e a consciência da finitude humana. Segundo Hyppolite, “foi ao considerar uma evolução histórica, a passagem do mundo antigo ao mundo moderno, que Hegel apresentou pela primeira vez a cisão da consciência humana”<sup>189</sup>

Deste modo, tem-se que o movimento histórico correspondente ao desaparecimento da *Polis* grega para dar lugar ao Império Romano, acarretou consigo a fragmentação da consciência humana, através do surgimento da noção exaltada de individualidade. Na *Polis* grega sequer se pode afirmar que existia uma noção forte de particularidade e individualidade que estivesse apartada do âmbito público, das cidades estado.

Para Hyppolite, no direito romano havia apenas a aparência da universalidade<sup>190</sup>, mas, na verdade, o que existia era uma universalidade composta por partes fragmentadas, pela soma de direitos individuais.

Foi através desta ruptura que se deu, em Hegel, a noção de infelicidade da consciência, pois que o fim do indivíduo não era mais sua cidade estado, mas sua própria individualidade, a qual coloca em evidência a questão da finitude, que antes não era uma preocupação do cidadão da *Polis*, na medida em que o fim do particular era o fim de sua cidade estado. Não havia separação entre o público e o privado de modo que o cidadão se via como sendo a própria *Polis* nele representada. Não havia a noção de busca de fins particulares, tampouco a

<sup>188</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 71.

<sup>189</sup> Ibid., p. 28.

<sup>190</sup> Ibid., p. 28.

cidade estado era algo externo ao sujeito de modo a lhe exercer coação, como depois passou a ser no Império Romano. A individualidade, portanto, não desaparecia por completo, de modo que era justamente a expressão da universalidade.

Como se viu, na cidade antiga, a individualidade era a expressão máxima da universalidade da *Polis*. Porém, não é o objetivo de Hegel propor um retorno a antiguidade, de modo que aos cidadãos gregos faltava o elemento da consciência da Liberdade. Para Hegel, não era suficiente que o particular expressasse o todo, mas também o todo deveria expressar o particular, sem o anular, e neste sentido se dá a busca pela consciência da Liberdade e por sua efetivação. A partir do momento em que o Estado se tornou algo externo ao sujeito, a noção inflada de individualidade passa a representar, para Hegel, um momento de alienação do sujeito de si mesmo, momento este que é prévio a uma futura reconciliação entre sujeito e Estado, particularidade e universalidade; uma reconciliação na qual o princípio da Liberdade se aperfeiçoa, na medida em que a universalidade passará também a representar o individual, e não apenas o inverso.

Hyppolite demonstra com precisão este estágio de alienação em que o ser humano se vê preso a uma individualidade fechada, um estágio de livre arbítrio, no qual não há Liberdade:

Para Hegel, é o interesse pela propriedade privada que traduz tal transformação. A riqueza tomou o lugar do Estado e esta mudança, para Hegel, é tão importante que o nosso filósofo a considerará uma evolução típica do espírito. [...] A propriedade e a relação dos proprietários entre si passam a ser o essencial, e o direito privado, o direito abstracto, instauram-se. Cada cidadão vê-se obrigado a considerar o Estado como uma potência estranha, que utiliza o melhor que pode tendo em conta os seus interesses individuais: <<Cada um trabalha para si ou, por obrigação, para um outro indivíduo.>> [...] Na *Fenomenologia*, Hegel voltará a abordar o direito romano que substitui a vida ética na cidade. Este direito é, por essência, individualista; já não é a velha lei rigorosa imanente às consciências; ganha um caráter universal, e o indivíduo é reconhecido, mas o que nele é reconhecido é a pessoa abstrata, a máscara do homem vivo e concreto. Passa a haver apenas um atomismo social.<sup>191</sup>

O âmbito da eticidade, pertencente ao espírito objetivo do mundo, como fora explicitado, avança em relação ao que fora dito por Kant, o qual almejou que o ser humano determinasse a si mesmo, que desse a si mesmo sua lei, sem imposições que lhe fossem

---

<sup>191</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 33.

exteriores. Em Hegel, há uma reconciliação deste apriorismo moral com as realidades positivas da história.<sup>192</sup>

Assim, através da eticidade, a qual ocorre após o livre arbítrio ter sido mediado, se ultrapassa a idéia de direito natural, o qual se trata de um direito individualista, e que se apóia em um sistema monádico. A eticidade, para Hegel, se constrói na medida em que as vontades individuais, depois de passarem pelo processo dialético, se reconciliam, iniciando novamente o mesmo processo, indefinidamente. *“A liberdade interior, opondo-se à ordem objectiva do Estado, transforma o próprio Estado.”*<sup>193</sup>

Voltando-se agora para a questão da Liberdade no Estado, tem-se que ambos são termos que, ao invés de se excluírem, implicam-se entre si, na medida em que o Estado é construído através da Liberdade histórica, através do processo dialético que implica a negação ativa, a qual foi tratada anteriormente. Assim tem-se que, em Hegel, o universal está nos fins particulares, realizando-se por intermédio deles.<sup>194</sup> O individual já foi mediado pelo universal, apesar de ser, também, livre. Por isto, não se é livre no sentido kantiano transcendental, o qual implica uma espécie de egolatrismo da razão pura prática, a qual se determina de forma apriorística.

A Liberdade no sentido hegeliano encerra em si mesma as suas possibilidades passadas, presentes e futuras. Por tal razão os indivíduos, além de serem livres e históricos, são também universais, pois contém em si a universalidade, a história filosófica universal, sendo que, o herói, para Hegel, seria aquele que melhor contivesse, em sua individualidade, a universalidade. Os heróis, portanto, não são felizes, no sentido de felicidade acima exposto, mas, apesar disto, escrevem a história, por vezes com seu próprio sangue.

Valeria, pois, a pena, ser herói “à custa” da própria felicidade e, por vezes, da própria vida? No período do romantismo em que viveu Hegel, não há dúvidas de que sim. Porém, permanece a dúvida sobre se a felicidade não seja, justamente, autocompreender a universalidade que há em cada singularidade, e assim se determinar de forma autônoma. *“A isso se pode chamar astúcia a razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade.”*<sup>195</sup>

Cada síntese, no processo dialético histórico universal, já é também uma nova Liberdade em si mesma: *“[...] o direito, a moralidade objetiva e o Estado – e apenas eles –*

<sup>192</sup> HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995, p. 59.

<sup>193</sup> Ibid., p. 98.

<sup>194</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 30.

<sup>195</sup> Ibid., p. 35.

*são a realidade positiva e a satisfação da liberdade*".<sup>196</sup> Estado e Liberdade equivalem-se, pois ambos foram mediados pela historicidade. Hegel está, assim, por afirmar que a esfera do Estado pertence à moral objetiva.<sup>197</sup> Disto infere-se que sua proposta não é a de, necessariamente, defender um Estado "forte". Ele apenas afirma que "*O Estado é o que existe, é a vida real e ética [...] As leis da moralidade objetiva não são acidentais, são o próprio racional.*"<sup>198</sup>

Ninguém é livre, sem ser reconhecido pelos demais, e o Estado, neste caso, representa este reconhecimento, que advém do movimento dialético da Liberdade, isto é, só é reconhecido quem foi, um dia, capaz de compreender, negar, e superar sua história. A moralidade objetiva é esta própria síntese, da qual todos compartilham em um Estado. Não se pode prever a história, justamente porque não se sabe qual será o próximo processo de negação a movimentar a dialética, apesar de que tal movimento nunca é ilimitado. A negação porvir e a movimentar o processo dialético não possui um conteúdo necessário, pois a Liberdade atuará. Entretanto, por ser tal Liberdade histórica e por tratar-se de uma antítese, as possibilidades de tal negação são limitadas, pois, ainda tratar-se-á de uma reação, mesmo que tal reação tente ser, ao máximo, radical ou autônoma. Não se pode romper com o sistema, se não houver um sistema. Toda a negação é tanto autônoma quanto reativa. Necessidade e contingência, história e Liberdade, implicam-se mutuamente. A Liberdade se realiza no Estado, na moralidade objetiva.

[...] só assim o homem é consciência, só assim ele está na eticidade, na vida legal e moral do Estado, pois o verdadeiro é a unidade da vontade universal e subjetiva. [...] Ele é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela. [...] Quando o Estado, a pátria, constitui uma coletividade da existência, quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, a oposição entre liberdade e necessidade desaparece.<sup>199</sup>

Convém observar que, em Hegel, o indivíduo se reconhece na lei do Estado, porque ele, de certa forma, através de sua Liberdade, é dela autor. Mas trata-se de uma Liberdade histórica, aquela que pressupõe a negação do mundo dado e que é consciente desta condição mesma. Cada indivíduo é autor da lei do Estado, mas não na forma transcendental kantiana, na qual não há uma mediação com o externo, na qual a lei moral se dá na razão pura prática

<sup>196</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 39.

<sup>197</sup> Ibid., p. 39.

<sup>198</sup> Ibid., p. 39.

<sup>199</sup> Ibid., p. 40.

fechada em si mesma. Em Hegel, a Liberdade é mediada, é o resultado de uma relação, e isto forma o espírito objetivo. Novamente há que se compreender a implicação mútua, em Hegel, entre Liberdade e história.

É bem verdade que, em alguns trechos da *Filosofia da história*, Hegel faz afirmações que parecem absurdas na contemporaneidade, tais como a defesa do Estado monárquico como expressão máxima da moralidade objetiva. Outro “absurdo” hegeliano em nossos tempos é a afirmação, como já dito, de que continentes como a África não teriam história, ou que a Alemanha representaria a maturidade do Espírito concretizado, expressão plena da consciência em si e para si.<sup>200</sup> Entretanto, há que se entender que estas afirmações foram feitas por Hegel em seu tempo, em sua época, o que significa que tais afirmações de conteúdo empírico vão ao encontro de seu próprio método filosófico, o método dialético que é também histórico, no sentido de considerar a historicidade como fator participante do princípio da Liberdade. Não poderia ser diferente, no que tange a Hegel, que mantém sua coerência neste sentido, implicando mutuamente forma e conteúdo. Apesar de tais afirmações não poderem, por tal motivo, ser julgadas no tempo presente fora do contexto hegeliano, há, ainda, que se tecer algumas considerações a respeito de tais afirmações.

O que Hegel pôde fazer com sua filosofia que se diz descritivamente dialética, foi o movimento de “olhar para trás” e analisar a história universal a partir de seu ponto de vista. Obviamente Hegel não crê, de fato, ser a sua época o fim dos tempos, mas ele analisa os acontecimentos até onde pôde, até o momento dialético em que vivia, o qual, para ele, representava uma síntese provisória. Hegel não pôde se colocar para além do seu presente para descrever a história, até porque a história depende do tempo físico, e Hegel reconhece esta premissa. A filosofia de Hegel, como um todo, abrangendo método e conteúdo, permite que a esta síntese se sobreponha uma antítese, fazendo dela nada mais que uma “mera” tese, a ser superada no movimento dialético (em parte negada, em parte conservada).

A filosofia hegeliana não morre com Hegel, tampouco foi esta a sua pretensão. O filósofo, apenas, reconhece seu limite temporal e é coerente com a concepção de conscientização da Liberdade em “sua” Alemanha, pois que era a única forma de Liberdade que ele poderia, de fato, conhecer. O próprio Hegel admite que “[...] a *perfectibilidade* é quase tão indefinível quanto a *transformação em geral*.”<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Tais passagens estão presentes na obra *Filosofia da História*, mais especificamente no trecho da introdução intitulado: “Fundamento geográfico da história universal”. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 73-91.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 53.

A segunda consideração a ser feita diz respeito a sua visão que condiz com a concepção de Liberdade: a de que a África não teria história. Há que se entender que Hegel não está a negar (no sentido radical, não dialético) a existência da África e de seus acontecimentos como pertencentes à história universal. O que Hegel quer dizer com tais afirmações é que a história e a Liberdade estão imbricadas, no sentido de que a história em seu sentido relevante se dá quando se dá, também, a Liberdade. Certamente Hegel exagera quando diz que a África não teria história, e, neste sentido, ele inclusive descreve rituais violentos e bárbaros de tribos africanas a exemplo do canibalismo. Para Hegel, um ato tal como este indica o não reconhecimento de que todos são livres, significa um estágio de pré-história no qual a arbitrariedade ainda impera sem qualquer negação dialética que a esta se contraponha. Hegel erra em considerar seu lugar na história e no tempo como um ponto de vista privilegiado, no entanto, nas palavras do próprio Hegel: “[...] *cada um é filho do seu povo e, igualmente, filho de seu tempo*”.<sup>202</sup> Mesmo assim, a coerência permanece.

Quanto à afirmação de que a religiosidade representaria a máxima adequação do Estado ao Espírito Universal, isto também se explica devido ao momento histórico em que Hegel vivia, o que novamente é uma sentença que vai ao encontro de sua filosofia como um todo. A Alemanha não é, definitivamente, em Hegel, o fim da história, mas apenas um momento dela, que, no caso, era o momento presente, e neste sentido, era o último.

A liberdade de uma sociedade implica também em reconhecer a necessidade. Tal necessidade é representada por leis, que são necessárias na medida em que estão positivadas, e que, portanto, são necessárias na medida em que *são*. Porém, dado que tais leis, enquanto resultados de princípios de justiça embasados em conquistas históricas existem como algo necessário proveniente de uma condição prévia contingente, infere-se que a história poderia ter sido outra. Há então que se reconhecer uma prévia determinação histórica da qual deve partir a liberdade para a construção e modificação de tais princípios de justiça, e que tal determinação é o resultado necessário de fatos contingenciais. Necessidade e contingência são, pois, interdependentes.

“*Observamos dois aspectos da liberdade: o objetivo e o subjetivo [...] Assim, o Estado é a liberdade racional, que se sabe objetiva*”<sup>203</sup>. Talvez a atualização da filosofia da história de Hegel seja transportar o espírito do povo para o espírito do tempo, no qual os próprios povos

---

<sup>202</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 50.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 42-45.



encontram-se mediados entre si, em busca de uma nova síntese, de uma percepção de algo que se possa chamar de espírito universal.

O Estado moderno e a concepção de individualidade que o mesmo acarreta parecem perpetuar-se até hoje. É preciso que se perceba o movimento silencioso de nosso tempo, quase imperceptível, é preciso perceber a antítese que está se formando em meio aos resíduos da história. Somente desta forma se pode agir livremente. A contemporaneidade, em si mesma, não existe, ou ao menos, ainda não foi conscientemente percebida de modo satisfatório. O que há de novo no modo de pensar atual, que já não esteja presente no mundo moderno? Hoje, continua-se a pensar em lucro, em divisão do trabalho, em alienação do ser humano em si mesmo sem um retorno consciente. O ser humano precisa reconciliar-se consigo mesmo, antes que seja tarde e o processo dialético não possa mais ocorrer.

O Estado, em Hegel, não é sozinho o sujeito da história universal, pois o indivíduo, em sua particularidade, também ocupa este papel. O Estado não existe sem a particularidade de cada indivíduo livre que o constrói gradualmente. O Estado, em Hegel, seria como um representante, em larga escala, de cada particular, na medida em que cada particular move, a todo o momento, o significado desta representação, isto é, a Liberdade transforma constantemente sua própria representação.

Do confronto aparente que existe entre a particularidade e a universalidade, resulta o movimento histórico.

A Liberdade não existe apenas no espírito objetivo, o qual contempla o Estado, mas reside no espírito absoluto também, pois que há, entre o espírito objetivo e o espírito absoluto um aparente confronto a mover dialeticamente a história.

Os heróis para Hegel, os quais são os mais livres porque melhor percebem sua condição histórica, e por isto sabem o que querem, são aqueles responsáveis por, nas palavras de Flórez, “*romper as ligaduras que o atam ao passado morto, de quebrar o momento solidificado, putrefato, gélido e mumificado da história.*”<sup>204</sup> Os heróis são aqueles que lutam por sua paixão, a qual inaugura antecipadamente, bem como representa, o novo espírito de seu povo.

Apesar disto, não se pode concluir, necessariamente, que o herói hegeliano seja infeliz, ou que a luta exclua, necessariamente, a felicidade, posto que lutar por sua própria paixão pode ser, justamente, a expressão máxima da felicidade, mesmo que se receba, durante a

---

<sup>204</sup> *romper las ligaduras que lo atan al pasado muerto, de quebrantar el momento solidificado, putrefacto, gélido y momificado de la historia.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel.** Madrid : Gredos, 1983, p. 220, tradução nossa).

jornada, ataques frontais da própria universalidade que se opõe à particularidade. Mesmo neste confronto, ser livre é assumir a possibilidade de enfrentar este combate, e de, assim, transformar a universalidade com a própria particularidade. O movimento dialético constrói a história a partir de suas próprias ruínas, pois como afirma Ramiro Flores, tudo o que ocorre, fica,<sup>205</sup> de certa forma.

Hegel nos permite constantemente constatar que a história é essencialmente teleológica, isto é, racional, que tem um fim e um sentido, fim e sentido que não são externos a história mesma senão interiores, imanentes, o miolo mesmo de seu *ser-sendo*. Esse fim e esse sentido são a realização da liberdade [...] A história é o combate pela conquista da <<idéia de liberdade>>. A história é o combate pela conquista da *consciência* da liberdade e depois por efetivar essa consciência.<sup>206</sup>

Os estágios pelos quais passa a Liberdade até efetivar-se são, respectivamente, o estado do livre arbítrio (liberdade abstrata), o estágio da liberdade em conflito (moralidade subjetiva) e, finalmente, o estágio da Liberdade realizada, a qual se dá no Estado, após passar pelas mediações da família, sociedade civil e demais instituições. O indivíduo só é, deste modo, plenamente autônomo quando inserido, de forma consciente, no Estado. É no Estado que o ser humano faz de si mesmo o que é, como resultado de sua própria Liberdade. A noção de Estado contempla, assim, direito político interno, direito internacional e *história universal*.<sup>207</sup> Convém frisar que, no estágio final da plena efetivação da Liberdade, os desejos subjetivos são, em parte negados, em parte conservados, e, enfim superados, como ocorre em toda a dialética hegeliana. Não há um processo de recalçamento de inclinações pessoais.

<sup>205</sup> FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 226.

<sup>206</sup> *Hegel nos permite constantemente que la historia es esencialmente teleológica, es decir, racional, que tiene un fin y un sentido, fin y sentido que no son externos a la historia misma sino interiores, immanentes, el meollo mismo de su ser-siendo. Ese fin y ese sentido son la realización de la libertad [...] La historia es el combate por la conquista de la <<idea de libertad>>. La historia es el combate por la conquista de la conciencia de la libertad y después por poner en efectivo esa conciencia.* (Ibid., p. 227, tradução nossa).

<sup>207</sup> Sobre as noções de tais estágios de Liberdade, cf. FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 233.

### 3 O MAIOR DOS DESAFIOS: A IGUALDADE.

#### 3.1 A OUTRA FACE DA LIBERDADE

Para que se tenha uma melhor compreensão de si, como pessoa humana ou corpo social, é necessário um giro em torno de uma espécie de circunscrição, a qual abrange o “outro”, seja este “outro” a própria alteridade em si, ou mesmo a igualdade, a qual não se opõe a Liberdade. Entretanto, não há limite ou circunscrição precisos, pois o sistema de Hegel é aberto, na medida em que “troca” com seu externo. *“A consciência, para a qual existe agora um ser sensível, é somente um visar, isto é, saiu totalmente para fora do perceber, e regressou a si mesma”*.<sup>208</sup> A experiência deve compreender a necessidade de permitir que o outro encontre seu mesmo, e vice-versa, sem que isto se esgote no sistema dual que necessite de um limite estanque.

O outro da Liberdade não pode anulá-la a partir de sua compreensão sobre si, mas, mesmo assim, uma compreensão se faz necessária: a compreensão de que a Liberdade não é absoluta, pois existe o outro lado do binômio, o qual corresponde à igualdade. Assim sendo, a circunscrição mencionada que representa este sistema não é uma superfície, a qual, ao preservar um destes valores, necessariamente, exclui o que restou; mas trata-se de uma esfera, a ser manejada pela parcela da história que cabe aos seres humanos escrever.

O outro de si da Liberdade, a igualdade, equipara-se, assim, com a dupla consciência de Hegel, exposta na fenomenologia do espírito:

Reexaminando o que a consciência antes assumia e o que assume agora, o que atribuía antes à coisa e o que agora lhe atribui, ressalta que a consciência faz, alternadamente, ora de si, ora da coisa, tanto o Uno puro sem pluralidade, como um também dissolvido em “matérias” independentes. [...] Sendo assim, é isto o que está presente através desta experiência: a coisa se apresenta de um modo determinado, mas ela está, ao mesmo tempo, fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. Assim a consciência saiu também desse segundo momento do perceber, que era tomar a coisa como o verdadeiro Igual-a-si-mesma, e ao contrário, tornar-se a si mesma como desigual; como o que retorna a si [saindo] para fora da igualdade. O objeto agora é para ela o movimento do todo, antes dividido entre o objeto e a consciência. A coisa é o Uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um Outro. Na verdade, é um outro para si, como é para um Outro. A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno.<sup>209</sup>

<sup>208</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 87.

<sup>209</sup> Ibid., p. 90.

Liberdade e igualdade interdependem entre si, e nenhuma delas pode se dar em uma sociedade de forma determinante, pois há que se buscar uma espécie de guinada, ao perceber um desequilíbrio acentuado para um dos lados desta esfera. A liberdade imediata ou o livre arbítrio não pode, portanto, pretender-se absoluta, por esbarrar na realidade do sofrimento alheio, o qual só é percebido através da percepção do entorno de si, de uma alienação inicial que faz com que o indivíduo regresse a si mesmo sem ser, *exatamente*, o mesmo. A Liberdade, ao possuir consciência sobre seu todo, encontra-se com seu outro lado e o incorpora:

[...] a conexão com Outro é o cessar do ser-para-si. Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação porém é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial.<sup>210</sup>

A relação da necessidade com a contingência no movimento dialético hegeliano, ou a relação do uno e do múltiplo no diálogo platônico *Parmênides*, parece remeter ao movimento que constrói e desconstrói limites entre igualdade e Liberdade, que faz e desfaz o limiar entre o particular e o universal, entre objetivo e o subjetivo. A indeterminação que representa a igualdade formal nas sociedades democráticas, por exemplo, é interdependente de uma determinação representada pela multiplicidade de indivíduos em suas particularidades, as quais incluem suas crenças, culturas, vidas pessoais.

Quanto ao sistema hegeliano, utiliza-se novamente a tese de Thadeu Weber, no que tange ao ser puro indeterminado, no início da *Lógica*. Nesta passagem, o autor trata de uma leitura necessária de tal sistema, a qual conduz a uma interpretação da obra de Hegel que leva ao determinismo, conforme já fora exposto no primeiro capítulo:

A exposição do absoluto mostra-se, primeiramente, como sendo negativa. Isso porque ele (o absoluto) aparece como a negação de todos os predicados e, assim, como vazio. É identificado com o puro ser, cuja característica é o nada. Ele é como o imediato. Esse é o seu começo. Mas, ao mesmo tempo, o absoluto, tem que ser explicado como “a posição de todos os predicados”, uma vez que ele é tudo o que há. [...] A determinação do absoluto é ser absoluta identidade.<sup>211</sup>

<sup>210</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 91.

<sup>211</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 19-21.

A liberdade tomada em seu sentido imediato, interpretada em seu sentido kantiano, isto é, aquele que admite o eu transcendental afastado do eu empírico, capaz de dispor de uma liberdade que se auto-determina sem mediações, já favoreceu e desfavoreceu o bastante.

O outro, a negação do ser, a dupla consciência, o múltiplo, o determinado, fazem também parte do ser, assim como o mesmo, o uno, o ser puro indeterminado de Hegel. A cada momento da história, no qual determinado e indeterminado estão juntos, onde igualdade e Liberdade se encontram, negam, afirmam e conservam, a superação surge enquanto resultado de tal processo dialético. O fim da história, portanto, não se dá a cada síntese, mas a cada realização de tal processo, nas sociedades que assumem o desafio de conciliar igualdade formal, na qual todos são iguais perante a lei, e Liberdade material, representada por concepções particulares de bem advindas da cultura, história, e escolhas de cada indivíduo histórico e livre.<sup>212</sup>

A Liberdade está mutuamente engendrada à igualdade, em seu movimento de *vir-a-ser*, assim como no ser puro indeterminado de Hegel, já está o não-ser determinado que o proclama: o seu outro lado.

Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; se não que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quanto o outro o é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve. [...] A diferença é a lei da força. [...] É uma segunda lei cujo conteúdo se opõe ao que antes se chamava lei (a saber, de que a diferença permanecia constantemente igual a si mesma) – pois essa nova lei exprime, antes, o tornar-se-desigual do igual, e tornar-se-igual do desigual.<sup>213</sup>

Na tentativa de transcender a um sistema binário, o qual implica uma dualidade que, ao contemplar a Liberdade, necessariamente, exclui a igualdade, nosso antigo sistema

---

<sup>212</sup> No que tange à democracia brasileira atual, é importante conferir que, apesar da Liberdade ser tida como principal fonte a combater à atuação de um Estado de linhagem opressora, o constitucionalista Paulo Bonavides enfoca a questão da igualdade como limitação à atuação do Estado, sendo também a igualdade ponto de partida das garantias fundamentais, pois que ela acaba por fundamentar a liberdade da vontade imediata, já que todos seriam iguais perante a lei. Já sobre a Liberdade, escreve o constitucionalista: “[...] estamos em presença de uma noção aberta, tanto à interferência filosófica como à inquirição política e ideológica, mas cuja ignorância faria ininteligível esse conceito nos seus próprios fundamentos, pois em verdade contém o princípio da igualdade uma certa medida essência de valor com substrato impossível de se conter em dimensão unicamente jurídica. É mais fácil lidar nas Constituições com os direitos da liberdade, usualmente catalogados como direitos fundamentais e discriminados de maneira quase didática nos textos constitucionais, do que com a igualdade, que, apesar de sua fluidez e amplitude, nem por isso deixa de ser o outro pólo básico ao redor do qual gravita toda a ordem constitucional na Sociedade contemporânea.” In: BONAVIDES, Paulo. **A constituição aberta: temas políticos e constitucionais da atualidade, com ênfase no federalismo das regiões**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 112.

<sup>213</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 101-105-111.

metafísico representacional dual/binário é insuficiente, a exemplo do sistema lingüístico conceitual, o qual, ao considerar, determinar, exclui. Deve-se tentar manter a aliança a relacionar estes princípios, os quais são complementares entre si, de modo que não são opostos em total alteridade.

O povo enquanto Estado é o espírito em sua racionalidade substancial e em sua efetividade imediata, por isso a força absoluta sobre a *terra*; um Estado está consequentemente em face a outros na autonomia soberana. Ser enquanto tal *para outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é apenas formal, e a exigência desse reconhecimento do Estado, meramente porque ele seja tal, é abstrata; que ele seja de fato tal sendo em si e para si, isso depende de seu conteúdo, de sua constituição, de sua situação, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade entre ambos, repousa do mesmo modo na maneira de ver e na vontade do outro.<sup>214</sup>

Não há fim da história que coincida com a máxima consciência da Liberdade e sua consequente efetivação. Sempre haverá uma antítese a negar o dado, justamente por ser o ser humano livre e histórico. A consciência da Liberdade e sua efetivação jamais estará acabada porque isto significaria, justamente, o fim da Liberdade. Sendo assim, a antítese que se dará após o que pode se julgar conscientização máxima do princípio da Liberdade, pode ser, justamente, sua reformulação, (re)conscientização em seu próprio (auto)significado.

A Liberdade então volta a (re)pensar o seu próprio princípio; o ciclo não se fecha em absoluto porque ela volta para si mesma, modificada, avança um pouco mais. E o processo todo recomeça a partir daí. A Liberdade volta para si mesma, sem ser a mesma: volta como igualdade. Por isto a representação da filosofia hegeliana não deve ser feita como um círculo perfeito, mas talvez em forma de espiral.

Ainda não se chegou ao momento da plena efetivação da Liberdade, para que ela possa voltar-se a si mesma e reiniciar seu caminho dialético, mas isto não impede sua reformulação. Sabe-se que hoje, em muitos lugares do mundo nem todos são “livres” no sentido hegeliano do termo, e alguns sequer possuem consciência de sua Liberdade. Qual o próximo passo dialético a ser tomado em busca de sua efetivação? Tal passo poderia se dar de modo a forçar antecipadamente que a Liberdade encontre-se consigo mesma, em uma nova forma, sem antes atingir sua completa realização? Talvez este seja o passo dialético a ser tomado, a negação radical e livre a fazer com que a história continue a se mover. Tal ato de negação é o de, justamente, (re)pensar a Liberdade em sua outra face: a igualdade. Construir

---

<sup>214</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISSINOS, 2010, p. 301/302.

uma nova racionalidade significa esta volta da Liberdade a si mesma, o que é um avanço em termos históricos.

Quanto à efetivação da Liberdade hoje, nos casos de países que já possuem a consciência de que todos são livres, talvez a sua plena efetivação ainda dependa deste outro princípio: a igualdade.

Mas seria a igualdade, um princípio de mesmo “peso” e importância que a Liberdade, ou seria uma antítese, a concorrer na formação e efetivação do princípio da Liberdade como supremo?

Apesar de Hegel não fazer considerações a este respeito, pode-se considerar que sim, isto é, que a igualdade está implícita na totalidade da concepção de Liberdade. Isto porque, o livre-arbítrio, o qual é o primeiro estágio na formação da Liberdade, encontra-se com a negação de seu imediatismo, pelo processo de mediação que “sofre” este livre arbítrio em função das barreiras externas sociais-históricas que participam do movimento “libertador”, que dará origem a uma síntese (Liberdade, que é o livre arbítrio mediado, negado). Portanto, a igualdade se depara com o livre arbítrio no momento da negação, isto é, no momento em que o ser se depara com outro ser, igual a ele, mas também diferente. A Liberdade é, portanto, uma, mas também múltipla ao contemplar a igualdade.

A igualdade assim faz com que o livre arbítrio apriorístico seja negado e mediado pelo contato com o (seu) outro. A igualdade formal e a diferença material do então “outro” representa a antítese necessária para a compreensão de uma Liberdade que ultrapassa o imediatismo de raízes kantianas que considera a liberdade transcendental. Hegel dá um passo para além de Kant, introduz uma relação, uma mediação ao imediato do livre arbítrio, o qual não é, ainda, a Liberdade. A Liberdade é, portanto, a síntese que deriva de uma pré-liberdade imediata (livre arbítrio) que é negada pela relação, que é a própria igualdade formal e diferença material do outro. A Liberdade como síntese é, pois, resultado deste processo dialético que considera o livre arbítrio e a igualdade, a qual implica o reconhecimento do outro (de si).

Na síntese pela qual se denominou Liberdade, são contemplados, negados e guardados como superados, tanto a tese do livre arbítrio imediato como também a antítese representada pela *relação* com o outro.

Assim como a antítese não está *totalmente* em função da tese, isto é, além de ser não A (- A), também é B, pois ao mesmo tempo em que é reação é, também, pura ação; não está a igualdade *totalmente* em função da Liberdade. Tal constatação traz muitas implicações para o

campo das democracias atuais, as quais são orientadas por estes dois princípios basilares: liberdade e igualdade.

Ficam, pois, implícitas na palavra “Liberdade” as concepções de (pré)liberdade (livre arbítrio) e igualdade (mediação/duplicação da consciência). Isto porque se poderia igualar os conceitos de Liberdade (não mais a pré-liberdade do livre arbítrio) com a autonomia que ocorre quando há a relação como externo de si.

Através da filosofia de Hegel pode-se compreender que nenhuma negação que se apresenta enquanto antítese é apenas negação, isto devido a um processo de consciência histórico-temporal. Neste caso, não há pura negação, tampouco pura afirmação no processo dialético, pois toda ação e toda negação são, ambas, tanto ativas, quanto reativas.

Em Hegel a autonomia (Liberdade de fato), é o movimento que vai do indeterminado ao determinado, passando pela mediação que é o reconhecimento do outro “igual” e “diferente”.

[...] liberdade = ação = negatividade. A ação é independente do real dado, já que ela o nega. Mas, ao se realizar, ela cria algo de essencialmente novo em relação a esse dado. A liberdade só se mantém no real, só dura realmente, se criar perpetuamente o novo a partir do dado. Ora, a evolução verdadeiramente criadora, isto é, a materialização de um futuro que não é o simples prolongamento do passado pelo presente, chama-se história: liberdade = negatividade = ação = história. [...] Explicar a história é, portanto, explicar o homem como um ser livre e histórico. [...] um Ser que permanece ele mesmo mas sem permanecer o mesmo.<sup>215</sup>

Apesar de que, na Liberdade, a pré-liberdade e a igualdade estão implicadas enquanto tese e antítese, de modo que uma prevê, de certa forma, mas também depende da outra para realizar seu movimento, não há como prever a história justamente por optar-se aqui por uma interpretação não necessária do sistema hegeliano, pois que a Liberdade se mantém sempre conservada enquanto contingência nos processos de síntese. Mas não se pode esquecer, portanto, que necessidade e contingência estão sempre interligadas. Da mesma forma, a síntese do que resultará o próximo movimento do qual surgirá novamente a Liberdade, é impossível de ser prevista, de modo que a negação que a seguirá enquanto antítese é a afirmação de todas as formas possíveis de negação a partir do dado, isto é, um número astronômico de ações negadoras possíveis, mas nenhuma delas é uma possibilidade absoluta, isto é, uma necessidade.

<sup>215</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 453.



Não há precedência ou prioridade, portanto, da Liberdade sobre a igualdade, na medida em que são, em suas determinações, sob certo aspecto, o mesmo, assim como são o mesmo o puro Ser e o puro Nada.

O outro não é apenas igual ao sujeito, na medida em que é, apenas, sua vontade exteriorizada, mas é diferente porque é, também, livre.

Tal relação, que se dá entre e inter consciências, é o próprio devir que se firma entre o ser e o nada. Nem cisão total, nem unidade total, não há uma divisão precisa entre os âmbitos do livre e do igual. A relação que se estabelece enquanto limite que une e que separa, é o próprio espírito que se dá a cada encontro de consciências.

A mediação já está sempre presente na imediatez, assim como o ser determinado que, ao tentar se dizer indeterminado, movimenta o sentido. A contingência já está sempre presente na necessidade, que por sua vez, se enfraquece. A mediação só precisa ser percebida, bem como se (auto)perceber. Deste modo, a Liberdade já é mediada pela igualdade, e isto só precisa ser percebido, incluindo-se nesta percepção o movimento que aperfeiçoa a democracia. O indivíduo, em sua particularidade, não é um sujeito de direito alienado de si no sentido de que não tem a consciência deste retorno ao outro lado de sua própria Liberdade. Só se é livre, de fato, após o reconhecimento da mediação.

A Liberdade abstrata que repousa na imediatez não é capaz de contemplar a igualdade, na medida em que não consegue transcender a si mesma. A igualdade deve ser percebida, conscientizada, ao mesmo tempo em que isto ocorre com a Liberdade, pois que dela faz parte, mas a ela não se limita.

### **3.1.1. Liberdade e igualdade na dialética senhor-escravo.**

No processo de efetivação da Liberdade, tem-se que a mesma vai revisando-se, vai mudando e formulando sínteses a partir de oposições que surgem.

Não se pode esquecer que a base da filosofia hegeliana é o encontro de contrários, e não, propriamente, a guerra em si. A proposta de Hegel não é a de que o mais forte vença a guerra ou se torne senhor e submeta o escravo à sua vontade, mas é a de que, no jogo dialético, o escravo possa sempre (re)tomar a sua posição de senhor, porque é livre. A Liberdade está, portanto, tanto no senhor quanto no escravo, diante desta troca dialética que implica mutuo reconhecimento entre ambos (igualdade).

Para Hegel, o indivíduo em sua determinação, age por si e por todos, porque é, também, todos, é determinado e indeterminado: senhor e escravo implicam-se, de modo que

não há posição fixa, mas um movimento e perene transformação desta relação. A negação/mediação tanto determina o sujeito, quanto liga tais sujeitos determinados em unidade. O indivíduo na sociedade é, portanto, determinado em sua individualidade, mas indeterminado enquanto faz parte do todo que é, por exemplo, o Estado. O Estado, em Hegel, se determina pela síntese resultante do encontro entre Liberdade e tradição (instituições), mas não se define pela guerra, pois, se assim o fosse, permaneceria de forma estática. Em Hegel não há um vencedor perpétuo, mas há sempre a possibilidade de uma nova antítese, do escravo tentar “inverter o jogo”. Não fosse assim, não haveria movimento em Hegel, o qual pode ser considerado um movimento perpétuo.

Kojève coloca que *“A história cessa quando o homem já não age no sentido forte do termo, isto é, já não nega, não transforma o dado natural e social por uma luta sangrenta e um trabalho criador.”*<sup>216</sup> Posto que, em Hegel, a Liberdade se dá na história, o fim da história, assim como o fim da Liberdade, se daria no pleno conformismo com o “dado”. Seria também o fim do processo dialético. No entanto, a Liberdade, apesar de se dar na história, é a responsável por não permitir o fim da história. Deste modo, não se pode concordar com uma leitura de Hegel que enfraquece a contingência em função de um determinismo histórico, pois a história está atrelada a Liberdade enquanto possibilidade de negação. A Liberdade faz parte do próprio processo dialético a que Hegel descreve. A história (humana), só existe, de fato, por causa da Liberdade e da perpetuação do movimento dialético iniciado com a negação. Parece que Hegel não quer acabar com a história, ele não profetiza seu fim, mas a descreve em seu tempo, justificando as condições políticas de sua época.

Não existem apriorismos na filosofia hegeliana como um todo, e isto fica claro na dialética do senhor e do escravo<sup>217</sup>. Depois de se compreender que o escravo pode vir a se tornar senhor por um ato livre, compreende-se também que foi um ato livre que fez com que ele escolhesse a vida, e, conseqüentemente, a escravidão, e não a morte. Como bem afirma Kovève,<sup>218</sup> o senhor está morto, porque não pode ser livre, não pode mais negar o dado, já que isto seria negar sua própria condição de senhor. Só poderá, de fato, voltar a ser livre a partir da Liberdade do escravo, isto é, quando o escravo tentar tornar-se senhor. Aí então aquele que estava na posição de senhor poderá escolher entre sua Liberdade e sua vida, entre a possibilidade de reconhecer o novo senhor para depois tentar negar sua condição de novo escravo, ou então abandonar sua própria vida para jamais aceitar a posição de escravidão, a

<sup>216</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 471.

<sup>217</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126-134.

<sup>218</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 485.

qual, na verdade, é a posição que liberta, pela possibilidade de ser negada através de uma ação livre.

Segundo Kojève<sup>219</sup>, a luta pelo reconhecimento na dialética senhor e escravo implica, necessariamente, o risco de vida, o que significa que, mesmo quem faz a escolha da vida e aceita, de princípio, a condição de escravo, está também sujeito a morrer em decorrência da própria escolha livre. A Liberdade implica, necessariamente, o risco e vida, sob pena de se permanecer eternamente na posição de escravo. A luta por reconhecimento move o mundo, bem como a história, pois que a Liberdade move o mundo. Apesar do risco de vida, ser livre é escolher a vida, pois não há nada mais vital do que correr tal risco.

*“[...] a liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si [...].”*<sup>220</sup> Este tornar-se consciente de si a que Hegel se refere, não se trata de um auto-retorno absoluto, mas de um retorno à consciência de si, após o processo de mediação, isto é, o mesmo de si, apesar de ainda ser o mesmo, não é mais *exatamente* o mesmo.

Para haver dialética, precisa haver negação, sob pena da mais absoluta repetição em uniformização de diferenças e alienação em massa. A luta por reconhecimento das minorias, das diferenças, assemelha-se à dialética senhor-escravo de Hegel, na qual, o senhor, representado pelas classes dominantes, sejam elas econômicas, étnicas, ou de qualquer outra espécie, vai deixando, de ser “senhor necessário”, na medida em que há este reconhecimento de sua oposição. Ao passo que, o escravo, representado por tais minorias, acaba por tornar-se cada vez mais senhor deste jogo dialético, sendo o fim da história representado pelo equilíbrio em cada momento em que tal luta se faz presente, no espírito que se concretiza. O racional é construído pelo real, pois o imediato constrói o mediado. Existe assim, em tal dialética do senhor e escravo um mútuo reconhecimento de consciências, uma interdependência entre o mesmo de si, e (seu) outro. Seria uma espécie de duplicação da consciência, o mesmo, no outro, o uno, no múltiplo. Senhor e escravo são iguais em sua capacidade de tornarem-se livres.

O reconhecimento do outro na dialética senhor-escravo é capaz de trazer a igualdade à tona, sendo que, tal reconhecimento só é possível quando se admite certa igualdade entre senhor e escravo. Já na percepção desta condição de igualdade está a possibilidade de libertar-se tanto na condição de senhor, quanto na de escravo, isto é, o escravo percebe que pode

<sup>219</sup> KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 471.

<sup>220</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 25.

reverter sua situação, e o senhor, por sua vez, é livre para aceitar tal reversão ou morrer sem abandonar seu posto.

A igualdade possibilita, assim, a efetivação da Liberdade. A Liberdade, por sua vez, também possibilita a efetivação da igualdade na medida em que é preciso ser livre para reconhecer uma condição mínima de igualdade, isto é, tal reconhecimento da igualdade não advém de liberdade que se encerra sobre si mesma de modo imediato, sem perceber seu entorno e depois retornar para si.

A partir das teses de Kojève sobre Hegel, principalmente no que tange à ideia da negação ativa, a leitura que se estabelece da dialética do senhor e escravo permite que o escravo, ao se tornar senhor, supere sua posição anterior, conservando em parte, sua liberdade e sua igualdade, e, em parte, negando-as, pois, ao se tornar senhor, já não é mais tão igual ao seu opositor que se tornou escravo, e também já não é tão livre na medida em que não é de seu interesse negar sua condição de senhor. Só poderá o senhor exercer sua Liberdade novamente a partir da decisão do então escravo que lhe imporá a escolha entre se tornar escravo ou morrer. Novamente aqui, a igualdade, o reconhecimento, é condição da Liberdade. O senhor, se vier a tornar-se escravo, também conserva e nega, em parte, tanto sua Liberdade quanto a igualdade com seu opositor. Sua Liberdade não será a mesma da condição anterior porque somente terá a possibilidade de exercê-la a fim de negar sua condição de escravo que está por vir, ou seja, depende da atitude do escravo atual, para tentar retomar sua posição de senhor. Para tentar retomar sua antiga posição, é preciso reconhecer certa igualdade.

Ao contentar-se perpetuamente com a posição de escravo, se nega a Liberdade e a igualdade, pois que o escravo se vê em desiguais condições de lutar por sua Liberdade. Ao preferir a morte à condição de escravo, o senhor, por sua vez, abandona a Liberdade de poder, no futuro, lutar para ser novamente senhor; nesta atitude, ele também abandona a igualdade ao preferir a morte.

Liberdade e igualdade estão ligadas de modo intrínseco na dialética senhor-escravo. Ser escravo é ter a possibilidade de efetivar sua Liberdade, ser senhor é ter a possibilidade de abandoná-la, quando a exerce pela última vez ao escolher a morte.

A *Filosofia da história* de Hegel não é apenas uma reflexão dos fatos históricos (momento de alienação da história sobre si mesma), mas é mais do que isto, significa filosofar a respeito de tais fatos, perceber a racionalidade da história. A filosofia assume assim o caráter de superação, no sentido dialético, da história, pois, ao se filosofar, se está negando em parte a história na medida em que se quer construir o futuro de forma diferente, mas se está também afirmando-a na medida em que dela se parte para planejar este futuro através de uma

atitude (re)ativa. A filosofia é o superar dialético da história devido à Liberdade. De tal forma, o presente não é, ainda, história, mas é a Liberdade em potência de efetivar-se. No presente há o imediatismo em que se vive os fatos, de modo que a história começara a ser (re)construída quando os fatos presentes forem refletidos, se filosofar sobre eles, e sobre eles (re)agir. Filosofar sobre a história é vivê-la, refletir sobre ela percebendo seu “espírito”, e mudá-la. É (re)agir em busca da posição de senhor de si mesmo e do mundo.

### 3.1.2. O espírito do tempo.

Qual seria o espírito do século XXI? Talvez o intuito de estabelecer entre os povos uma universalidade mínima, isto é, talvez o espírito do atual tempo seja a tentativa de percepção do espírito universal, e não mais do espírito do povo. A religião, qualquer que seja ela, já concretizou o espírito de certos povos, e, ainda hoje, continua a exercer tal representação. Entretanto, a busca volta-se agora para o significado do espírito do tempo, o qual abrange os espíritos dos povos.

O espírito do tempo, mais que o espírito de qualquer povo é hoje o processo de democratização, mesmo nos países orientais. Considerando tal contexto atual, a análise da questão da autonomia e sua relação com a democracia é algo crucial.

Para Bobbio, resta ainda uma contradição no que tange a este tema, qual seria a de que *“o espírito do povo e o espírito do tempo não marcham necessariamente no mesmo ritmo, de modo que um povo pode estar atrasado em relação ao próprio tempo.”*<sup>221</sup>

Trata-se aqui de um tempo global, de um tempo que corre de forma linear e acompanha os acontecimentos da história universal sem esperar por nenhum povo “atrasado” em relação a este espírito. Espírito este que é determinado por aquele povo que o prescinde, o antecipa, assim como ocorre no caso do “herói” hegeliano, o qual prevê o espírito de seu povo e promove uma mudança necessária, nega o mundo dado em busca de algo novo. Assim continua Bobbio sobre este tema:

Uma contradição que só o herói, o homem do destino, o intérprete da história universal, e não o povo, é capaz de superar, na medida precisamente em que apenas o grande homem é capaz de antever para onde vai o mundo e, portanto, de tornar possível e acelerar o processo de adequação do próprio povo à maturidade dos tempos.<sup>222</sup>

<sup>221</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 10.

<sup>222</sup> Ibid., p. 10.

Há que se dizer ainda que o espírito do tempo supera, dialeticamente, tanto o espírito do povo, quanto o espírito da história. História e povos estariam, assim, a construir, por sua vez, o espírito do tempo ao mesmo tempo em que o acompanham. No espírito do tempo, são ambos negados, conservados e superados.

Na história universal, o espírito do tempo se realiza, e é construído, também, pela Liberdade. No espírito do tempo está tanto a necessidade que se impõe às nações que a ele se adequam, quanto a contingência que representa a Liberdade que o constrói. “*Os acontecimentos históricos, como momentos em que se hão de cumprir as tríades dialéticas, constituem o devir histórico. E o sujeito desse devir se chama espírito.*”<sup>223</sup> A história é a razão que se desvela nos acontecimentos, e a razão é a própria Liberdade atuante. A razão que governa o mundo, não é externa ao sujeito que a pensa.

[...] a Historia é <<imagem e obra>>da razão mesma. [...] A Historia universal é a realização da verdade da razão. [...] Buscar a serenidade da verdade no delírio báquico dos acontecimentos da historia será a missão e ofício da Filosofia.<sup>224</sup>

“<<compreender o mundo é estar a sua altura>> [...] <<há uma Lógica da história>>, de que <<a Filosofia da História é a Filosofia de nosso tempo>>”<sup>225</sup> Compreender-se a si mesmo é estar à altura da Liberdade, e só assim se pode perceber o espírito do tempo: “*o homem deve fazer-s a si mesmo o que deve ser.*”<sup>226</sup> A Liberdade é conquistada quando o individuo nega a si mesmo, para depois retornar para si de forma autoconsciente.

Na Fenomenologia as palavras *Entäusserung*, e *Entfremdung* (estranhamento e alienação) traduzem já o conceito preciso e adquirem assim uma significação central. Se trata de um momento essencial do espírito em seu “devir outro” para ganhar a totalidade da experiência pessoal e histórica. [...] O ser-outro o ser alienado é meio para a reassunção dialética e esta se produz; se o enriquecimento mediante a auto-supressão, a <<alienação>> será boa além de necessária. Se, pelo contrário, o espírito se manter em suas formas de expressão <<alteridade>>, se se “coisifica” sem chegar a converter a objetividade ou positividade produzida em própria subjetividade, a alienação será e significará uma das formas mais altas de escravatura. [...]

<sup>223</sup> *Los acontecimientos históricos, como momentos em que se han de cumplir las triadas dialécticas, constituyen el devenir histórico. Y es sujeto de esse devenir se llama espíritu.* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 175, tradução nossa).

<sup>224</sup> *la Historia es <<imagen y obra>>de la razón misma. [...] La Historia universal es la realización de la verdad de la razón. [...] Buscar la serenidad de la verdad en el delirio báquico de los acontecimientos de la historia será la misión y oficio de la Filosofía.* (Ibid., p. 191, tradução nossa).

<sup>225</sup> <<compreender o mundo es estar a su altura>> [...] <<hay una Lógica de la historia>>, de que <<la Filosofía de la História es la Filosofía de nuestro tiempo>>. (Ibid., p. 196, tradução nossa).

<sup>226</sup> *el hombre debe hacerse a sí mismo lo que debe ser.* (Ibid., p. 197/198, tradução nossa).

Quando a alienação se converte em coisificação é ruim e opressora, negadora da liberdade e da essência humana.<sup>227</sup>

É preciso que haja uma “segunda” mediação, que atue sobre a alienação, para que a alienação seja negada e o ser possa retornar a seu para-si. Nas palavras de Florez, seria uma alienação de si mesma, uma alienação da alienação.<sup>228</sup> Negar o que já é negativo resulta numa positividade.

A Liberdade é esta autoconsciência revisada, atualizada diante do mundo que ela mesma constrói, pois “o espírito é sempre atualidade.”<sup>229</sup>

O espírito do tempo “é algo que envolve, transcende e supera os indivíduos e que uma vez que reside neles, os forma e configura à sua imagem e semelhança. [...] é o ar espiritual que respiramos.”<sup>230</sup> Cada um é o espírito do tempo, pois que já nasce nele envolvido; porém, cada um, justamente por ser este espírito, pode construí-lo, após percebê-lo e reconhecer-se nele. A história se desenvolve através do movimento do indivíduo que, ao passo que tenta alcançar o espírito do tempo, e conseqüentemente, conhecer a si mesmo, acaba também por negar tal espírito e, também, a si mesmo. Assim o movimento triádico da dialética avança, juntamente com a história universal.

O espírito de um povo, em um momento dado da História da Humanidade é quem encarna o espírito universal. O espírito individual que encarna em si o espírito do povo é *Herói*. Da consciência do herói brota e irrompe o âmagô dinâmico da História. [...] O homem, como tal, é assim e por sua vez, pai e filho da História.<sup>231</sup>

<sup>227</sup> En la Fenomenología las palabras *Entäusserung*, y *Entfremdung* (extrañamiento y enajenamiento) traducen ya el concepto preciso y adquieren así una significación central. Se trata de un momento esencial del espíritu al devenir otro para ganar la totalidad de la experiencia personal e histórica. [...] Si el ser-otro o ser enajenado es medio para la reasunción dialéctica y ésta se produce; si es enriquecimiento mediante la autosupración, la <<alienación>> será buena además de necesaria. Si, por el contrario, el espíritu se anquilosa en las formas de su expresión, de <<otredad>>, si se cosifica sin llegar a convertir la objetividad o positividad producida en propia subjetividad, la alienación será y significará una de las formas más altas de esclavizamiento. [...] cuando la alienación se convierte en cosificación es mala y opresora, degadora de la libertad y de la esencia humana (Ibid., p. 207, tradução nossa).

<sup>228</sup> FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 207.

<sup>229</sup> *el espíritu es siempre actualidad*. (Ibid., p. 206, tradução nossa).

<sup>230</sup> *es algo que envuelve, transciende y supera a los individuos y que a la vez reside en ellos, los forma y configura a su imagen y semejanza [...] es el aire espiritual que respiramos*. (Ibid., p. 210, tradução nossa).

<sup>231</sup> *El espíritu de un pueblo, em um momento dado de la História de la Humanidad es el que encarna al espíritu universal. El espíritu individual que encarna en sí el espíritu del pueblo es Héroe. De la conciencia del héroe brota e irumpe el meollo dinámico de la História. [...] El hombre, como tal, es así y a la vez, padre e hijo de la Historia*. (Ibid., p. 211, tradução nossa).

O espírito do tempo hoje consiste em encontrar na universalidade dos povos o papel que deve ocupar o binômio Liberdade/igualdade, levando-se em conta a relação que cada povo possui com estes valores.

Cabe agora, a análise do papel desta Liberdade nas democracias de nosso tempo-histórico, bem como do quanto se está sendo livre e igual, nos termos expostos, em tais democracias.

### 3.2 LIBERDADE E IGUALDADE NAS DEMOCRACIAS ATUAIS

Entender o que significa autonomia (Liberdade), a qual conserva em si uma parcela de pré-liberdade e de igualdade, é compreender o que o mundo de nosso tempo histórico tem a dizer sobre o futuro, e qual a nossa parcela de agência e mudança em relação a esta tese que nos está dada. O futuro não pode ser determinado no presente, mas pode o presente sugerir hipóteses de ação. Através do conceito de mediação introduzido por Hegel à concepção de Liberdade, bem como através da importância que o mesmo dá ao processo histórico como ato livre, é possível enfrentar esta tarefa filosófica.

As democracias atuais necessitam, portanto, perceber a necessidade de mudar seu ponto de vista sobre si mesmas. A liberdade encarada enquanto vontade imediata, representante da “indeterminação de cada indivíduo”, reina quase de maneira absoluta, sem perceber a existência de seu outro lado “co-inter-dependente”: a igualdade. Entretanto, há que se ter atenção para que o traço que permeia a percepção deste seu outro lado, o movimento a relacionar e unir os dois lados deste binômio, não *continue a ser* o capital.

Também a concepção de justiça, se pensada como um processo de sínteses que se sucedem uma a outra, enquanto termo hegeliano *Aufhebung*<sup>232</sup>, tendo a superação como resultado de um processo dialético, de um jogo de contrários, que, ao mesmo tempo em que nega e conserva algo do antigo, o supera, talvez seja a alternativa a ser buscada. Trata-se da superação enquanto própria “inter-co-relação” entre Liberdade e igualdade, a justiça a se reformular e a manter-se em perene estado de mutação. Isto porque o conceito de justiça depende dos valores éticos de uma sociedade, da construção de seus próprios princípios norteadores, na condição de indivíduos livres e iguais.

Liberdade, como se viu, não deve significar um retorno ao absoluto individualismo.

---

<sup>232</sup> Thadeu Weber nos esclarece que, “O sentido de *aufheben* em Hegel é o de ser, ao mesmo tempo, negação, superação e conservação num nível superior.” WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 13.



Deve-se afirmar então que, ao se admitir uma concepção dialética de justiça, a síntese que se formou até o presente momento histórico nas sociedades ocidentais está com o que se pode chamar metaforicamente de “o lado da balança” pendido para o lado da liberdade, ainda entendida em seu estágio imediato. Desta forma, é preciso que haja uma antítese capaz de concorrer com esta tendência, e tal antítese precisa ser, diante do quadro da sociedade brasileira, por exemplo, a igualdade, e a ênfase na efetivação dos direitos sociais.<sup>233</sup>

A partir desta antítese, não há que se inferir a anulação da Liberdade em prol de uma massificação, mas trata-se da busca de uma nova síntese, de uma nova justiça que venha a negar certas práticas, conservar o que se julga correto, e produzir algo novo.

Apropriando-se, de certa forma, do sistema dialético hegeliano, ser livre passa a ser, *também*, o processo de conscientização da própria necessidade, a qual nunca se vê apartada da contingência. Ao passo que, ser igual, parece ser também a tomada de consciência da diferença, a qual não impõe um sistema hierárquico, seja ele de cunho econômico, racial, de gênero, cultural, ou qualquer outro, mas apenas consiste na percepção de tal diferença. O uno do igual e o múltiplo do livre são, por assim dizer, interdependentes, assim como o são o necessário e o contingente, o indeterminado e o determinado. É entre o determinismo e a escolha, entre igualdade e liberdade que gravita a democracia.

A indeterminação pura, ou igualdade, estaria representada, na esfera da filosofia política, pela idéia de massificação, e mesmo pela atual concepção vigente correspondente à globalização, a qual é alvo de críticas, além de acabar por tender a dominação por parte dos países que possuem maiores economias, os quais mantêm um predomínio, e que não estão em condições de igualdade de “concorrência” fática com países subdesenvolvidos, isto é, seria uma igualdade falsa. Por outro lado, também sofrem críticas aqueles países que mantêm suas tradições culturais e resistem ao processo de globalização, países que também, por sua vez, podem ser considerados em sua indeterminação pura por ainda não terem se deixado influenciar pelo processo de globalização e pelo contato com outras culturas; por manterem tradições que conservam certa uniformidade fechada em si mesma, sem relacionar-se com seu entorno e utilizá-lo para se transformar.

---

<sup>233</sup> No que tange aos direitos sociais no Brasil, cabe explicar que tais direitos, os quais se relacionam com princípio da igualdade são, segundo José Afonso da Silva: “prestações positivas proporcionadas pelo Estado direta ou indiretamente, enunciadas em normas constitucionais, que possibilitam melhores condições de vida aos mais fracos, direitos que tendem a realizar a igualização de situações sociais desiguais. São, portanto, direitos que se ligam ao direito de igualdade. Valem como pressupostos do gozo dos direitos individuais na medida em que criam condições materiais mais propícias ao auferimento da igualdade real, o que, por sua vez, proporciona condição mais compatível com o exercício efetivo da liberdade.” In: SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed.rev.atual. São Paulo: Malheiros, 2001, p. 289/290.

Em contraponto, se a indeterminação do individual na massificação cultural é a igualdade, o que restaria para a Liberdade numa democracia?

É preciso salientar que determinar significa negar. A determinação do absoluto significa a negação dele. [...] Mediante a qualidade, algo se distingue de outro. Determinação de algo como existente significa negá-la de outra. Afirmar é negar de outro. Isso nos fará entender como o absoluto, ao se negar, se determina. E se determina como finito e contingente. É a determinação do ser que permite distinguir o infinito do finito, ou o absoluto como infinito e o absoluto em suas determinações (finitas). O infinito, ao se negar, se determina.<sup>234</sup>

A igualdade, para ser uma igualdade que não venha a tornar-se uma espécie de totalitarismo, uma tentativa de uniformizar o que é diferente, precisa reconhecer, em sua efetivação, a Liberdade de seus indivíduos no corpo político, a qual se materializa e manifesta na diferença entre eles. Eis a diferença entre “iguais”, a dialética que move a democracia. É esta diferença que deverá ser considerada na construção dialética da justiça, a partir de seu reconhecimento necessário.

Não se trata mais, apenas, de uma classe econômica que necessita se emancipar de um tipo de dominação, mas da marginalização de toda a diferença, que clama por reconhecimento em um mundo tendente a se globalizar. Mas, ao assumir-se tal luta por reconhecimento, assume-se também o risco do fracasso por um sistema de massificação, o qual parece possuir grandes armas para enfrentar tal guerra, na medida em que tal sistema conta com o apoio dos meios midiáticos e discursos científico-realistas. Parece, pois, que minorias encontram-se em desvantagem para enfrentar esta guerra dialética a mover a história, a qual “julgará” nossos princípios éticos.

A partir de tais premissas, há que se falar em uma democracia que concretize os valores históricos já conquistados da Liberdade e da igualdade, mas que também se possam modificar a partir da sua compreensão, no “vir-a-ser” de sua própria construção. O nome da necessidade brasileira, por exemplo, é a igualdade fática que, ainda, não existe.

Não se pode partir hoje, no Brasil, de uma posição que considere os cidadãos em condições de pressupor uma liberdade imediata. Isto porque, não se pode ignorar as diferenças, mesmo que em nome de um procedimentalismo, assim como, ao assumi-las radicalmente, é evidente a derrota do mais fraco.

A liberdade imediata já está demasiadamente afirmada nas democracias liberais e

<sup>234</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 21-24.

deve, portanto, continuar sendo, mas assumindo seu caráter autônomo: a Liberdade mediada. Porém, um maior equilíbrio deve ser buscado no sentido de se igualar em condições aqueles que ainda não podem ser livres, de fato. Talvez se precise diferenciar para se pensar em igualdade formal em uma democracia, e para que a Liberdade seja concretizada, talvez se precise, portanto, de um pouco mais de igualdade. Só se pode ser livre quando se é igual, mas só se pode ser igual quando se é livre, deve-se buscar este equilíbrio.

Na busca de tal equilíbrio está a construção da *nossa* justiça, pois nunca haverá o fim da história, mas é importante que haja a dialética no transcorrer do que une um tempo a outro: a decisão.

No presente momento histórico, existe nos países democráticos uma preponderância do valor da liberdade imediata, como forma de reação natural aos regimes totalitários que antecederam a este período. Sendo assim, devido a esta ultravalorização de tal liberdade, parece surgir um movimento contrário, o qual enseja por um retorno à igualdade, ao reconhecimento de uma pertença cultural. A liberdade desenfreada, ou o livre arbítrio, gera o desequilíbrio, o qual provoca o esquecimento da dimensão da igualdade. Numa democracia liberal na qual cada um só pensa em si, há a “não relação”, logo, a “não determinação”, tanto de cada indivíduo em sua particularidade, quanto da sociedade como um todo, na medida em que não há uma unidade, assim como não há a consciência da Liberdade mesma, a qual deve ser, necessariamente, mediada.

A relação se dá, portanto, quanto existe, ao menos, a não anulação de um dos fatores deste binômio, sob pena da instalação do caos total, pendendo tanto para um dos “lados”, quanto para outro, tanto no caso de um sistema totalitário fechado aos moldes de uma leitura determinista hegeliana que eleve ao máximo o valor da igualdade, quanto no caso de uma “anarquia” que faça da liberdade imediata a destruição do próprio sistema liberal. Qualquer destes valores, se levados ao extremo, ultrapassam o limite do que é real e adentram no terreno do que é “delírio”, e o delírio coletivo é trágico para a realidade.

A Liberdade não pode ser imediata, arbitrária; a igualdade, por sua vez, não pode concretizar a moral de rebanho nietzschiana. A alienação da pessoa humana em sua vontade desvia sua consciência enquanto pertencente ao primeiro âmbito desta esfera, enquanto que a alienação da mesma de suas raízes culturais a conduz à alienação sem retorno de sua identidade política.

No seu perpétuo movimento dialético a história se escreve. Desta forma, não deve haver prevalência da Liberdade sobre a igualdade, e nem vice-versa, até porque ambas se complementam. Entretanto, a busca por este equilíbrio move os ideais humanos, os quais

movem também, em conjunto e de modo concorrente com o que há de necessário, a realidade como um todo. Portanto, há que se perceber que nossa democracia atual ocidental necessita de uma guinada em favor da igualdade fática, principalmente tratando-se, no Brasil, dos direitos sociais, dispostos em sua maioria no art. 6º da CRFB <sup>235</sup>. No Estado Democrático de Direito brasileiro hoje, a liberdade é desigual, e por isto ainda encontra-se no estágio do livre arbítrio.

É necessário que a igualdade se faça valer em nosso Estado Democrático de Direito como sendo o outro lado desta liberdade imediata, a Liberdade que reconhece a necessidade. Porém, trata-se agora de uma necessidade não no sentido hegeliano do termo, mas enquanto falta mesma. A mediação do Estado e os direitos sociais, os quais ajudam a compreender o real da necessidade do outro, no sentido explicitado acima, possuem, no momento histórico brasileiro, maior relevância para “o *vir a ser*” do futuro, mais do que qualquer abstração vazia. A ênfase desenfreada na idéia de liberdade imediata propriamente (neo)liberal, enquanto resultado de uma resposta aos regimes totalitários antecedentes, está causando uma sociedade, também doente, em seu sentido inverso.

A liberdade imediata de cada indivíduo isolado pode causar o sofrimento real do outro, de modo que se faz necessária a retomada da idéia da igualdade nas democracias. Porém, não isto não basta, pois essa Liberdade que fora traçada no plano ideal necessita do reconhecimento de um corpo real em matéria, que é a própria realidade fática.

Assim como ocorre com a questão da dupla consciência em Hegel <sup>236</sup>, o ideal de uma sociedade interdepende da compreensão do real para existir, assim como o real interdepende do ideal para, de fato, *ser*.

Note-se que o clamor excessivo à liberdade imediata enquanto fundamento dos Direitos Fundamentais, por exemplo, e mais propriamente no que tange aos direitos individuais, possui uma face negativa, a qual representa, justamente, a negação da igualdade formal do outro, a aversão ao diferente pelo delírio e egolatria que cada um tem, ainda, por sua própria individualidade, a qual compreende a concepção de bem e de crença de cada um. A Liberdade possui um limite que é a igualdade formal, pois a crença pessoal imediata, não pode ultrapassar este limiar. Por outro lado, a igualdade material, representada pela globalização, não pode esmagar a barreira que se impõe no que tange à individualidade e pertença cultural de cada um.

---

<sup>235</sup> Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

<sup>236</sup> Sobre a questão da dupla consciência em Hegel, conferir na obra HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, especialmente às ps. 74-221.

Parecem ser tais princípios, quais sejam, a Liberdade e a igualdade, dois lados complementares que representam a busca pela justiça de uma sociedade democrática, sendo que talvez o limiar a relacioná-los seja o *vir-a-ser* dos Estados contemporâneos. Não se pode, porém, deixar de admitir ser esta cisão um tanto quanto problemática, na medida em que um princípio interdepende do outro para se concretizar. Desta feita, as sociedades atuais devem, pois, tentar unir os desiguais em igualdade formal, na medida em que todos são iguais perante a lei, mas também devem ressaltar as diferenças entre os desiguais, isto é, devem intervir de forma a tratar de forma desigual os desiguais, o que se pode chamar de diferença material. Não há como igualar os que são diferentes em matéria, assim como não há como diferenciar, legalmente, aqueles que são iguais em forma. O senso comum ocidental considera tais práticas como injustas, desde Aristóteles:

Se as pessoas não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputas e queixas (como iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais). [...] as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito de cada um” [...] embora nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito: os democratas o identificam com a condição de homem livre [...] Assim, o justo é o proporcional, e o injusto é o que viola a proporção. Quanto a esse último, um dos termos se torna grande demais e o outro muito pequeno, como efetivamente acontece na prática, pois o homem que age injustamente fica com uma parte muito grande daquilo que é bom, e o que é injustamente tratado fica com uma parte muito pequena.<sup>237</sup>

O princípio da igualdade, também encarado em sua face imediata, é um princípio do próprio liberalismo “absoluto”, pois é desta igualdade formal que parte o contratualismo, principal fundamento de um Estado liberal. Veja-se, neste sentido, as palavras do constitucionalista brasileiro Paulo Bonavides sobre o princípio da igualdade:

Como direito, ele se vincula à concepção liberal e lhe dá prosseguimento, pois restringe e limita a atuação do Estado, sendo o primeiro dos direitos fundamentais. Não só abre as Declarações de Direitos, senão que rege e fundamenta também toda a ordem jurídica para a tutela e proteção das liberdades individuais.<sup>238</sup>

Encarado em sua face “absoluta”, a igualdade formal também gera a liberdade imediata, e qualquer tentativa de absolutização anula o significado da dialética.

<sup>237</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 108/110.

<sup>238</sup> BONAVIDES, Paulo. *A constituição aberta: temas políticos e constitucionais da atualidade, com ênfase no federalismo das regiões*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 128.

De fato, os direitos sociais, para serem efetivados em nosso país, por exemplo, custam caro e necessitam de um Estado forte e ativo.<sup>239</sup> Entretanto, o que falta para que os tributos que são arrecadados sejam utilizados de forma correta para a efetivação de tais direitos, não é só o fim da corrupção e a eterna investigação filosófica acerca da natureza humana que tenta dar conta deste problema. Mas a questão parece ser muito mais complexa: o que falta para que possa haver uma dialética entre direitos liberais (liberdade) e direitos sociais (igualdade) é justamente o fato de que já o Estado Social está impossibilitado de se efetivar por estar engendrado e preso às amarras de um sistema capitalista, desde seu início. Há uma dialética capitalismo/socialismo, anterior à dialética direitos liberais/direitos sociais, na qual o primeiro dos termos do binômio parece predominar, de forma necessária, sobre o segundo. Não é dando poder de consumo à população que se ajuda a fortalecer a democracia de um país, mas dando a ela poder de crítica.

Na *Filosofia do Direito* de Hegel, o ponto de partida consiste na pessoa de direito como sendo o que há de mais indeterminado, sem pré-determinações que indiquem uma natureza humana, e neste sentido Hegel não é um jusnaturalista. Assim o conceito de pessoa de direito em Hegel como indeterminação equipara-se ao nosso conceito atual de igualdade formal perante a lei, a qual estabelece uma igualdade de condições de onde todos são livres para exercer sua liberdade. Neste sentido, o Estado liberal é aquele que admite este princípio da igualdade formal como postulado básico constitucional, de modo que possui poucos princípios sociais, que são aqueles que estabelecem uma mediação a esta liberdade inicial imediata. O princípio da igualdade formal acaba por propiciar, no estado liberal, justamente, a desigualdade material.

A noção de pessoa de direito em Hegel condiz com sua noção de pessoa humana, na qual não há determinações prévias, mas há, sempre, e desde já, uma mútua-relação entre se perceber como infinitude indeterminada e abstrata e a finitude mesma que se percebe

---

<sup>239</sup> Atualmente discute-se no Brasil sobre o problema da “juridicização” dos direitos sociais, isto é, como pode o Poder Judiciário, em seu sistema de normas, exigir a ação prestacional do Poder Executivo na forma de direitos sociais, sem sequer dispor dos limites do orçamento do Executivo para tanto. Tais questões envolvem a própria independência dos três poderes. Para além disto, o argumento utilizado pelo Poder Executivo para justificar a não prestação dos direitos sociais é o da reserva do possível. Reservada também está sob este argumento sua discricionariedade ao mérito do ato administrativo, o qual geralmente é atacado pelo Poder Judiciário pelo princípio do não retrocesso. Sobre esta questão, cf. o capítulo sobre o mandado de garantia social na obra: BONAVIDES, Paulo. **A constituição aberta: temas políticos e constitucionais da atualidade, com ênfase no federalismo das regiões**. 3. ed. São Paulo : Malheiros, 2004, ps. 182/186. Também sobre a questão da “juridicização” dos direitos sociais, afirma Paulo Bonavides: “Mas o verdadeiro problema do Direito Constitucional de nossa época está, ao nosso ver, em como juridicizar o Estado social, como estabelecer e inaugurar novas técnicas ou institutos processuais para garantir os direitos sociais básicos, a fim de fazê-los efetivos.” Em: BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed.atual. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 373.

determinada: “[...] a pessoa, enquanto termo abstrato, é precisamente o que não é particularizado e posto na diferença determinada. – A igualdade é a identidade abstrata do entendimento [...]”.<sup>240</sup>

A pessoa só é, pois, pessoa, e não mero sujeito, quando adquire esta autoconsciência dialética:

*A universalidade* dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, - o sujeito é, nessa medida, *pessoa*. Na *personalidade* reside que eu, enquanto *este*, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o *infinito*, o *universal* e o *livre*.<sup>241</sup>

Assim, o movimento consciente a ser feito na sociedade democrática, a partir da percepção da unidade do que ela é em si, diz respeito ao seu *vir-a-ser*. A liberdade, neste caso, ainda não (re)conhece a igualdade que hoje representa o desigual de si mesma, o seu diferente, o seu outro.

O individualismo e o abstencionismo ou neutralismo do Estado Liberal provocaram imensas injustiças, e os movimentos sociais do século passado e deste especialmente, desvelando a insuficiência das liberdades burguesas, permitiram que se tivesse consciência da necessidade da justiça social [...].<sup>242</sup>

Deve a igualdade preponderar sobre a Liberdade? *Neste momento histórico dialético* a resposta é positiva, mas não de forma a se perpetuar a igualdade como valor que anula seu outro lado (Liberdade), pois o que prepondera é somente o movimento que os liga.

Em Hegel, deve-se entender que a necessidade compreende, também, a Liberdade. A partir disto, pode-se compreender que, nas sociedades nas quais se admitem valores históricos tais como os do binômio Liberdade/igualdade, ser livre significa, também, reconhecer as determinações da igualdade. Tem-se assim que a liberdade imediata não pode prevalecer como soberana, pois existe a barreira da igualdade do outro que equilibra esta imediatez própria do livre arbítrio.

<sup>240</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISSINOS, 2010, p. 88.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>242</sup> SILVA, José Afonso da. **Poder Constituinte e Poder Popular (estudos sobre a Constituição)**. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 117.

O Direito Constitucional clássico, tão valioso durante o século passado por cimentar o valor político da liberdade, seria hoje em sua dimensão exclusivista e unilateral uma espécie de artefato pré-histórico, inútil, sem préstimo para os combates sociais da atualidade.<sup>243</sup>

A relação que existe entre o livre arbítrio e a igualdade advinda da mediação indica que o livre arbítrio e a igualdade implicam-se mutuamente. Logo, o livre arbítrio, o qual pode ser chamado de pré-liberdade, bem como a igualdade, estão conservados na autonomia, que é a Liberdade mesma. Devido ao processo dialético, elas se engendram e oportunizam a formação da síntese autônoma, que há de se reconhecer que ainda está por vir, na medida em que não se sabe o que significa, hoje, de fato, ser autônomo em uma democracia.

A autonomia ou a Liberdade em si e sua compreensão são, portanto, um porvir; mas que não pode confundir-se, na democracia, com um de seus aspectos, isso é, nem tão somente com o predomínio da liberdade (com “l” minúsculo), como também não tão somente com o predomínio da igualdade, sob pena de recair-se no fechamento absoluto do sistema hegeliano, o que se quer aqui evitar. Quer-se evitar porque o fechamento completo do sistema representaria, como já explicitado, o fim da história. Não se quer o fim da história porque se quer conservar a Liberdade, a qual, nem mesmo, ainda se concretizou plenamente.

Viu-se que a *Filosofia do Direito* trata do princípio da Liberdade e de sua efetivação. Mas há de se inferir, a partir disto, estar a igualdade implícita neste princípio, de modo que os sujeitos pertencentes a uma comunidade são, fundamentalmente, diferentes em si mesmos, o que é demonstrado por todas as possibilidades de negação que cada sujeito possui de acordo com sua história em particular. Entretanto, tais sujeitos, são, também, fundamentalmente iguais, porque a mediação externa como síntese destas negações de cada um, da Liberdade de cada um, os liga de um modo unitário.

A Liberdade em sua outra face, a igualdade, é o espírito do tempo atual. Não há ninguém fora da história, não existem excluídos da racionalidade. Nesse sentido todos são iguais em sua condição de indivíduos históricos e livres.

Hegel, ao tentar pressupor “nada” de determinado e “tudo” de indeterminado no início da *Lógica*, acaba por pressupor ao menos a si mesmo. Ao tentar ser objetivo, em verdade, não consegue se desvencilhar do subjetivo, não consegue indeterminar o que já está determinado. Ao mesmo tempo em que a diferença é espaçamento que separa em lacuna o mesmo do outro, ela é o limite que os une em uma espécie de “inter-co-relação”, pois a

---

<sup>243</sup> BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 15. ed.atual. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 372.



alteridade que separa também é o traço que une. Supera-se assim, tudo o que divide, a partir do encontro com o que é divisão. A “inter-co-relação” curva a linha entre ser e não ser, entre liberdade e igualdade, e os encontra num mesmo ponto: o seu mesmo. O *vir-a-ser* da democracia.

A Liberdade ou contingência introduzida no início do sistema hegeliano, e mesmo se se quiser falar na diferença do “externo” que se dá em rompimento com o mesmo de si, ou na duplicação de consciência à que indica Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, permite uma inclusão, tanto da participação humana no processo histórico, quanto, de uma maior participação das concepções de bem pessoais no momento da vida política, pois possibilita a relativização do rompimento entre público e privado, entre eu empírico e eu transcendental de Kant, entre particularidade e universalidade.

Sendo assim, o encontro que se dá entre unidade e alteridade, entre os dois lados desta cisão, resulta numa superação da qual se devem extrair os princípios de uma sociedade, a qual é composta, tanto de uma identidade cultural, quanto de diferenças. Na construção de princípios políticos, é preciso haver a negação de uma uniformização alienante e perpétua, mas é preciso também afirmar a igualdade formal; afirmar a diferença material entre os cidadãos, para que, ao final, se obtenha uma síntese “justa”.

Na dialética, assim como na democracia, não há síntese perpétua que não seja ela também superada, assim como não há princípio perpetuo ou metafísico de justiça. Nas palavras de Thadeu Weber:

No devir estão negados, conservados e guardados, o ser e o não-ser. Em outras palavras: na síntese, estão negadas e guardadas a tese e a antítese. Toda a síntese é provisória, o que significa que sempre novas sínteses se impõem. Em cada síntese, os momentos anteriores estão suprimidos (negados), mas ao mesmo tempo, integrados numa forma superior.<sup>244</sup>

Não há liberdade imediata que não seja a ilusão de um retorno ao delírio de si mesmo. É preciso introduzir mediação ao que está tomando proporções desmedidas.<sup>245</sup>

Não há dúvida de que as democracias liberais enfrentam uma série de problemas, mas para além dessas preocupações imediatas está a questão da existência, ou não, de outras fontes mais profundas de descontentamento no interior das democracias liberais, qual seja, se a vida nelas é realmente *satisfatória*. O que se vê é que há uma tendência a evitar o confronto, há, na

<sup>244</sup> WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 41.

<sup>245</sup> No que tange ao Brasil, após a apropriação de uma leitura hegeliana reformulada por Schelling, é possível repensar uma democracia dialética, a qual dê conta da efetivação dos direitos sociais, e não tão somente dos direitos liberais.

atualidade, uma espécie de conformismo, mas que já se encontra em processo de transformação. Se não houver uma oposição a este mundo dado, pode-se então dizer com Hegel e Kojève que chegamos ao fim da história. Mas, se ainda se quiser salvar a Liberdade e, portanto, também a história, será preciso apostar nesta negação ativa, neste movimento antitético. O fato de que as principais desigualdades sociais tendem a permanecer na mais perfeita das sociedades liberais significa que haverá sempre uma tensão contínua entre os princípios gêmeos de Liberdade e igualdade em que essas sociedades se baseiam<sup>246</sup>. Porém, há que se perceber que ambos os princípios são uma unidade.

A pessoa não está, portanto, dividida, tão somente, entre o racional e o empírico, ou entre seu âmbito público e seu âmbito privado e assim, por diante. Assim o conceito de justiça, por exemplo, não é um ideal estanque, mas um devir a ser buscado, pelo direito, pela filosofia, pela sociedade, pelo indivíduo. A Liberdade se constrói a partir da necessidade, da contingência; do que já está determinado, mas também da Liberdade mesma. A Liberdade não é somente privada, enquanto pertence ao âmbito individual do livre arbítrio, mas também pertence ao âmbito público. Ela não é somente metafísica, enquanto ideal estanque a ser alcançado, mas é também real, é decisão.

### 3.3 O ESTADO SOCIAL BRASILEIRO

Viu-se que, para Hegel, as relações que eram propriamente de direito privado, embasadas no livre arbítrio, devem passar, através da mediação, a compor a esfera da Liberdade prática que se encontra na família na sociedade civil e no Estado, os quais compõem a eticidade. *“Somente depois de saber-se livre se pode lutar por mudanças de condições, estruturas e contexto real que impede a realização dessa liberdade.”*<sup>247</sup>

O direito, na interpretação de Bobbio, é *“aquele tecido conectivo através do qual ocorre a passagem do estado a-social, do estado natural para o estado civilizado”*<sup>248</sup>. Nesta passagem que vai do imediatismo ao mediado, o princípio da igualdade emerge com relevância.

<sup>246</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, ps., 349-353.

<sup>247</sup> *Sólo después de saberse libre se puede luchar por el cambio de condiciones, estructuras y contexto real que impide la realización de esa libertad*. (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid: Gredos, 1983, p. 228, tradução nossa).

<sup>248</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 63.

Paulo Bonavides, constitucionalista brasileiro, enfoca a questão do estado social como sendo uma etapa evolutiva em relação ao estado liberal, na medida em que viria por contemplar, também, o princípio da igualdade, enquanto que o estado liberal tutelaria, tão somente, o princípio da liberdade:

O centro medular do Estado social e de todos os direitos de sua ordem jurídica é indubitavelmente o princípio da igualdade. Com efeito, materializa ele a liberdade da herança clássica. Com esta compõe um eixo ao redor do qual gira toda a concepção estrutural do Estado democrático contemporâneo. [...] Conduzido para fora das esferas abstratas, o princípio da igualdade, inarredavelmente atado à doutrina do Estado social, já não pode ignorar o primado do fator ideológico nem tampouco as demais considerações de natureza axiológica. Ideologia e valores entram assim a integrar o conceito da igualdade, provocando uma crise para a velha igualdade jurídica do antigo Estado de Direito. Ela que nascera ideológica, levantada nos braços do direito natural, se despoltizou num segundo momento, ao adquirir uma neutralidade de aparência, a qual apenas subsistiu enquanto pôde subsistir o antigo Estado de Direito da burguesia liberal e capitalista do século XIX <sup>249</sup>

Para fazer um paralelo com a democracia brasileira hoje, infere-se que nisto repousa o fato de que, o liberalismo, originário dos direitos fundamentais de 1ª geração na democracia brasileira, levado a seu extremo, considerando a liberdade desmedida do sujeito individual, acaba por tornar uma sociedade desequilibrada e injusta, porque desigual materialmente, apesar da igualdade formal perante a lei. Já os direitos sociais de 2ª geração, no caso do Brasil, levados à massificação e, conseqüentemente, à anulação da liberdade individual, desequilibram, por sua vez, a balança da justiça por dar maior importância à igualdade fática. <sup>250</sup>

Bobbio esclarece que considera o Estado burguês como o Estado de intervenção mínima, na qual os interesses particulares, representados pela sociedade civil, prevalecem sobre o interesse público.<sup>251</sup> Convém salientar que, para Hegel, a sociedade civil apenas exerce o papel de mediadora para que se atinja o interesse público, isto é, para que o interesse particular se transforme em interesse público, sendo por sua vez tal interesse particular, negado em parte, conservado em parte, e assim superado no sentido dialético, constituindo-se então como interesse público.

<sup>249</sup> BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed.atual. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 376/377.

<sup>250</sup> Cf. SILVA, José Afonso da. **Poder Constituinte e Poder Popular (estudos sobre a Constituição)**. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 117; BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed.atual. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 371.

<sup>251</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 17.

O sistema de Hegel não é *somente* a justificação das instituições constituídas. Ao contrário, a noção de Liberdade existe em sua filosofia para que a singularidade tenha um papel relevante, tanto no Estado, quanto na história universal.

Na leitura de Bobbio,

O direito privado regula relações entre indivíduos com o objetivo de possibilitar a coexistência recíproca; o direito público regula as relações entre o todo e as partes, ou entre as partes no âmbito de um todo, para possibilitar a existência e a sobrevivência da própria totalidade.<sup>252</sup>

Por mais didática que tal distinção de Bobbio possa ser no que tange ao direito público e ao direito privado, entende-se, todavia, que não há uma separação precisa entre ambos, de modo que o direito privado é como se fosse um estágio para atingir o direito público, em termos hegelianos. O direito, na atualidade brasileira, possui esta distinção clara entre os âmbitos privado e público do direito. Porém, há que se pensar sobre o fato de que, cada vez mais, o direito público vem tentando prevalecer sobre o privado, como se fosse uma espécie de antítese, e eis a atualidade da obra de Hegel.

Hoje, busca-se uma maior efetivação dos direitos sociais, os quais tencionam promover a igualdade de condições para todos os indivíduos participantes do Estado.

O valor da igualdade no Brasil está presente nos direitos fundamentais considerados pela doutrina como sendo os de segunda geração, os chamados, como já enfatizado, direitos sociais. Tais direitos encontram-se em nossa Constituição pelo fato de que a liberdade “desenfreada” dos direitos de primeira geração acabaram por causar uma desigualdade que necessitou da intervenção estatal, isto é, não mais a inação total do Estado na esfera pessoal dos indivíduos foi tutelada, mas um pouco mais de intervenção fora necessário. Alguns exemplos dos chamados direitos fundamentais de segunda geração que representam o valor da igualdade são o direito à saúde, à moradia, à educação, à previdência social, os quais estão dispostos, em sua maioria, no artigo 6º de nossa Constituição<sup>253</sup>:

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.

---

<sup>252</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 69.

<sup>253</sup> Redação dada pela Emenda Constitucional nº 64, de 2010.

Os direitos fundamentais de segunda geração são, pois, considerados como positivos no sentido de que demandam uma ação do Estado, na medida em que este deve intervir no âmbito dos indivíduos, para que tais direitos sejam efetivados. Adota-se aqui, o conceito proposto por Jose Afonso da Silva sobre os direitos sociais, o qual é bastante esclarecedor:

[...] são prestações positivas proporcionadas pelo Estado direta ou indiretamente, enunciadas em normas constitucionais, que possibilitam melhores condições de vida aos mais fracos, direitos que tendem a realizar a igualização de situações sociais desiguais. São, portanto, direitos que se ligam ao direito de igualdade. Valem como pressupostos do gozo dos direitos individuais na medida em que criam condições materiais mais propícias ao auferimento da igualdade real, o que, por sua vez, proporciona condição mais compatível com o exercício efetivo da liberdade.<sup>254</sup>

Uma relação dialética entre direitos liberais e sociais há que ser buscada em termos fáticos, haja vista que nossa Constituição ainda encontra-se distante de seus patamares de efetividade.

Desta maneira, para que uma Constituição seja considerada como uma constituição social, basta que estejam presentes os direitos sociais de segunda geração, os quais já pressupõem, por sua vez, os direitos de primeira geração, no sentido de que os direitos sociais são um passo para além dos direitos liberais. O Estado Social se dá quando há a necessidade de haver um contraponto à liberdade entendida como livre arbítrio, isto é, quando a igualdade se torna insuficiente, precisa-se diferenciar de forma material, através dos direitos sociais. Veja-se, por exemplo, o direito à educação, o qual pressupõe, como condição prévia, a liberdade de pensamento.

Quanto aos direitos sociais possuírem ou não um caráter preponderante no Estado social que se almeja, isto é, no Estado “pós-liberalismo-absoluto” do *vir-a-ser* da democracia brasileira, relevantes são, novamente, as palavras de Paulo Bonavides:

Têm porém tais direitos caráter absoluto ou relativo? São eles porventura da mesma natureza e do mesmo grau dos demais direitos fundamentais, a saber, aqueles provenientes da herança liberal – os chamados direitos da liberdade – ou compõem uma categoria de todo distinta, inconfundível para efeitos ou execução do Estado?

Os que negam a identidade podem repartir-se em duas posições: uma, afirmando a superioridade dos direitos da liberdade sobre os direitos sociais; outra, entendendo o contrário, a saber, sustentando a prevalência dos direitos

---

<sup>254</sup> SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed.rev.atual. São Paulo: Malheiros, 2001, p. 289/290.

sociais sobre os direitos da liberdade. No primeiro caso proclama-se o primado da liberdade com base no direito natural e reduzem-se os direitos sociais básicos a um simples direito trabalhista constitucionalizado. No segundo caso o primado cabe à igualdade e os direitos sociais básicos fruem uma dignidade constitucional de princípio, a qual os ordenamentos democráticos do Estado social compõem a medula axiológica da Constituição.

A igualdade se converte aí no valor mais alto de todo o sistema constitucional, tornando-se o critério mago e imperativo de interpretação da Constituição em matéria de direitos sociais.<sup>255</sup>

Uma constituição social hoje significa, ao menos em tese, o engendramento dos direitos liberais e sociais, sem o predomínio de um sobre o outro.

Uma relação dialética a ser buscada entre direitos liberais e sociais ainda há que ser almejada em termos fáticos, haja vista que nossa Constituição encontra-se distante de seus patamares de efetividade.

A democracia brasileira está ao menos tentando assumir contornos de um Estado social. Esta transição em nosso sistema indica o próprio movimento dialético que está tratando de determinar, cada vez mais, a Liberdade. A constitucionalização do direito civil, por exemplo, é a concretização de que o direito particular deve se moldar ao interesse público, o qual é expresso, em termos máximos, pela Constituição.

O advento do Estado Social no Brasil, e sua tentativa de efetivação, na medida em que vai substituindo a antiga concepção de Estado totalmente liberal, no qual o Estado minimamente deveria intervir nos assuntos privados, vai tornando-se, cada vez mais, um Estado onde há o predomínio do direito público, isto é, da eticidade hegeliana.

A Liberdade mediada de que Hegel trata é, justamente, esta superação do direito privado, de modo a conservá-lo, mas também negá-lo, no que tange as suas falhas que correspondem a um imediatismo do livre arbítrio, da vontade abstrata, princípio do direito contratual. Trata-se de abolir o caráter privatista do direito, assim possibilitando uma maior Liberdade.

Nossa democracia está passando, hoje, por este momento de transição, em que o apriorismo da vontade individual está se tornando, de fato, uma Liberdade, e isto só é possível ao se perceber a outra face da Liberdade: a igualdade, embaçadora de todos os direitos sociais.

O Estado social é enfim Estado produtor de igualdade fática. Trata-se de um conceito que deve iluminar sempre toda a hermenêutica constitucional, em se tratando de estabelecer equivalência de direitos. Obriga o Estado, se for o

---

<sup>255</sup> SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed.rev.atual. São Paulo: Malheiros, 2001, p. 374.

caso, a prestações positivas; a prover meios, se necessário para concretizar comandos normativos de isonomia. [...] Os direitos fundamentais não mudaram, mas se enriqueceram de uma dimensão nova e adicional com a introdução dos direitos sociais básicos. A igualdade não revogou a liberdade, mas a liberdade sem a igualdade é valor vulnerável. Em última análise, o que aconteceu foi a passagem da liberdade jurídica para a liberdade real, do mesmo modo que da igualdade abstrata se intenta passar para a igualdade fática.<sup>256</sup>

Para que a Liberdade seja preservada é preciso, tanto por parte do Estado, quanto do indivíduo, que, nas palavras de Bobbio, se impeça que o direito privado se desenvolva até suas consequências extremas.<sup>257</sup> Pois este não seria um estado de Liberdade, mas seria uma situação em que a não-relação, a não-mediação se tornariam absolutas, fechando cada indivíduo em si mesmo e em sua vontade imediata, seria a “não-eticidade”. *“Está claro desde agora que Hegel combate não tanto o direito privado em si mesmo, cuja função específica reconhece dentro dos limites que o direito público lhe atribui, quanto a concepção privatista de direito [...]”*.<sup>258</sup>

Entenda-se assim que o direito público não anula o direito privado, porque os indivíduos que estabelecem relações jurídicas no direito privado são livres no sentido hegeliano do termo e, portanto, já ultrapassaram o estágio do livre arbítrio. Assim, os particulares são tão importantes quanto à totalidade do Estado, de modo que são o próprio Estado, na medida em que o constroem com sua Liberdade. Cada um é, em si, o próprio *ethos* de seu povo, mas é também a possibilidade de negá-lo.

A experiência da Liberdade, nas palavras de Ramiro Florez:

[...] vai criando situações nas quais o espírito se vê obrigado a tomar consciência da necessidade de sua libertação. A liberdade é uma conquista, e o relato desta conquista é o curso dos acontecimentos históricos.<sup>259</sup>

Apesar de haver Liberdade, existem determinismos diversos, a exemplo da própria genética. O idealismo não pode fechar-se sobre si mesmo na medida em que há que se

<sup>256</sup> SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed.rev.atual. São Paulo: Malheiros, 2001, p. 378.

<sup>257</sup> BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989, p. 70.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>259</sup> [...] *va creando situaciones em las que el espíritu se ve obligado a tomar conciencia de la necesidad de su liberación. La libertad es una conquista, y el relato de esta conquista es el curso de los acontecimientos históricos* (FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid : Gredos, 1983, p. 230, tradução nossa).

perceber a fome do outro.<sup>260</sup> O materialismo também não o pode pretender, porque há mais que matéria na humanidade, há mais na humanidade do que um amontoado de células, do que um código genético, do que uma história econômica. O pensamento, ao refletir sobre si mesmo, não é fechado, possui momentos de abertura. Há a idéia, há a matéria, e há o pensamento, que os move em seu devir, é o entre e o também.

Assim, conforme o Estado vai tornando-se um Estado Social, isto é, vão se estabelecendo mediações a esta liberdade inicial, sua Constituição vai crescendo na medida em que novos direitos chamados de segunda geração vão surgindo. A igualdade formal, a qual representa os direitos liberais, necessita, portanto, da mediação estabelecida pelos direitos sociais, os quais virão a tecer diferenças materiais entre os indivíduos mediante a ação do Estado.

Através do movimento que se dá do Estado liberal ao Estado Social, na medida em que o segundo pressupõe o primeiro, somos imediatamente diferentes, mas mediadamente iguais; e sob outro aspecto, somos imediatamente iguais, mas mediadamente diferentes.

É preciso haver o movimento de síntese, o passo adiante do liberal ao social, para que na nova democracia se conservem ambos os valores, e não tão somente a liberdade apriorística do livre arbítrio. É preciso dar um passo a frente, e tal movimento precisa ser realizado, em função de passar-se para a evidência da igualdade enquanto antítese e reação a uma liberdade que se pretendeu dominante; isto é, a liberdade imediata deve ficar em segundo plano, em termos de justiça dialética. A liberdade em sua forma de direitos de primeira geração, que é uma liberdade em sua forma apriorística, corresponde à percepção de um lado da esfera em evidência de forma imediata, mas não de seu todo que implica a igualdade. O movimento a ser realizado é no sentido de voltar-se para seu lado aparentemente não essencial, o lado do que é mediado, do que é outro, para depois retornar a si.

Assim a passagem do Estado liberal ao Estado Social representa este processo de síntese a ser realizado na democracia brasileira, qual seja, o de que, após as garantias conquistadas com relação à liberdade imediata, é preciso haver um movimento em favor da efetividade das garantias do valor da igualdade fática, pois o Estado Social não representa apenas a preponderância desta última, mas conserva Liberdade e igualdade, na medida em que ambos os valores interdependem entre si. Quando, porém, um destes princípios se pretender como absoluto em relação ao outro, um novo movimento antitético é devido, em busca de uma nova síntese.

---

<sup>260</sup> Alusão as idéias de Emmanuel Levinas. In: LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 178/179.



No Estado Democrático de Direito brasileiro hoje, a liberdade é desigual, porque continua a se dar em sua forma apriorística. No que tange ao limite entre o real e o ideal, entre a matéria e a idéia, é preciso entender que no Brasil o espírito a ser buscado é a necessidade real do outro, que representa a própria mediação. A relação mesma entre seres humanos, precisa, neste sentido, ser repensada. Há de se dar prevalência ao ideal de igualdade na democracia brasileira, na medida em que se possa falar em ideal não mais como uma abstração filosófica distante, mas como algo que se manifesta mais na matéria como nunca: no direito à saúde, à educação, à moradia, à previdência social, ao cumprimento dos preceitos da Constituição da República Federativa do Brasil. É esta a Liberdade que se quer, sendo que a condição de sua realização consiste nela mesma.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Liberdade em Hegel é a Liberdade efetivada no tempo, na historicidade; é uma Liberdade que não se dá de forma apriorística como em Kant, mas através de uma compreensão da história. A Liberdade surge como uma decisão do presente que se projeta ao futuro, a partir de uma consciência do que passou. É pela decisão de negar o mundo dado que o sujeito se determina; é pela decisão que o indivíduo se faz livre, porque já é histórico.

Na mediação pela qual o indivíduo passa, após abandonar seu livre arbítrio, este se torna, tanto sujeito, quanto objeto da eticidade. No Estado, a Liberdade substancial é o resultado da mediação, e tal vontade substancial, por sua vez, é a vontade mediada, que se realiza no Estado. O particular não se anula, mas se modifica, se transforma ao construir o universal à medida que é por ele constituído.

Hegel se propõe a descrever a história, a qual é a própria história da Liberdade, na medida em que a percebe. Deste modo, a Liberdade, a qual pode ser tida como contingência (antítese ao mundo dado), deve sempre ser mantida em igual proporção com o fortalecimento das instituições (tese). Sendo assim, um Estado totalitário sem espaço para a Liberdade representa o fim da história. A Liberdade jamais é enfraquecida, Liberdade esta que não seria preservada num sistema necessário.

Deve-se rever o conceito compartilhado pelo senso comum de liberdade, o qual é, atualmente, predominantemente kantiano, equiparando-se, em linhas gerais, ao livre arbítrio de Hegel. É importante perceber o caráter não apriorístico da Liberdade, mas histórico, isto é, a Liberdade deve compreender em si mesma a mediação de um passado (re)lembrado, e negado ativamente. Trata-se de repensar a Liberdade sem sair por completo dela mesma. Não há uma teleologia a que a Liberdade vise, mas é preciso que o ser humano perceba seu tempo, para que a mesma possa se (re)construir.

Infere-se que o sistema fechado em si mesmo, o sistema necessário, portanto, não é o sistema hegeliano, mas o sistema kantiano; na medida em que é um sistema que pressupõe uma liberdade imediata, a qual não comporta determinações, mediações, contingências, ou conteúdo empírico para determinar a vontade. Em Kant, não se é livre para seguir algo que não seja a razão, pois se é escravo de si mesmo nesta racionalidade fechada. Para Kant, se está condenado a ser livre, para Hegel, ser livre é uma questão de escolha.

A negação do mundo dado é responsável por mover, dialeticamente, a história, e de criar, através de tal negação, novas sínteses a serem negadas posteriormente enquanto teses, em um novo processo de Liberdade. A negação é, em Hegel, (re)ativa.

A Liberdade como síntese só é então possível após uma antítese, representada por esta negação do “mundo dado”, o qual atua como tese no sistema dialético. Porque se conhece e se compreende o passado, se nega-o ativamente. A Liberdade pressupõe, pois, mediação, a qual implica negação, e a qual leva à determinação.

Contra a leitura clássica hegeliana necessária, tem-se que o fundamento último em Hegel não existe, pois o fundamento é o próprio colapso que se dá entre determinado e indeterminado. Em verdade, maior do que a oposição na filosofia de Hegel, é o próprio movimento. Deste modo, tem-se que o fundamento é a totalidade que se manifesta, e, ao se manifestar, abandona seu caráter de fundamento.

A Liberdade constitui-se tanto de sínteses que se sucedem devido ao movimento dialético, como também é o ato de negar em si.

Hegel não separa contingência e necessidade: ambas estão, sempre e já, juntas; são negadas em parte, afirmadas em parte, e superadas no processo de síntese dialético. É a negação ativa, representante da Liberdade, que constrói o Estado, a História, e as próprias mediações.

A Liberdade consiste em tornar-se quem se é, após deixar de ser quem se é, em construir o universal e por este ser construído, o que se dá diante da afirmação, da negação, e, enfim, da superação que, em si, conserva e nega elementos anteriores, bem como os transcende.

Tem-se que, em Hegel, a respeito do problema do possível determinismo de sua teoria no que tange à sua concepção de racionalidade, confere-se que tal racionalidade pode, no máximo, ser denominada como uma necessidade fraca, pois que a Liberdade também a constitui. Não há a pura necessidade, tampouco a pura contingência.

A história, caso não seja racionalmente “relida” como propõe Hegel, implica no fato de que a própria Liberdade fica comprometida, gerando a impossibilidade da negação ativa, bem como a impossibilidade de uma conscientização do passado e, portanto, de uma compreensão de si mesmo.

O importante é perceber que, na filosofia hegeliana, as concepções de contingência e de necessidade estão interligadas, de modo que não há preponderância de nenhuma delas sobre a outra, e isto se confere, tanto no que tange ao Estado, quanto ao que tange à história universal, e mesmo quanto à religião. A importância dada à contingência e, por consequência,

à Liberdade, por parte de Hegel, faz de sua filosofia uma teleologia imanente, brota de dentro de si mesma, sem haver elementos que a ela transcendam.

A questão do tempo em Hegel é também relevante no sentido de que o tempo consiste no próprio conceito transformado através do processo dialético. E é o tempo, por sua vez, que possibilita, tanto a história, quanto a Liberdade.

Apesar da Liberdade estar contida na essência do ser humano, tem-se que o mesmo necessita apossar-se dela, para que esta possa nele se efetivar, e é a consciência da condição histórica que possibilita a efetivação da Liberdade, bem como tal efetivação necessita de algo que possa ser negado para se estabelecer.

Quanto à igualdade, confere-se que esta não está *totalmente* em função da Liberdade (tese), mas que existe nela algo de único, que ultrapassa os limites da própria Liberdade, sem ser apenas sua outra face. Este binômio Liberdade/igualdade adquire, cada vez mais, extrema importância nas democracias atuais.

No que tange a tal binômio, confere-se que não reside nele uma separação total, tampouco uma unidade total, pois que não existe divisão precisa entre Liberdade e igualdade. A igualdade faz parte da Liberdade, mas não se limita a ela. O livre arbítrio, por si só, não é capaz de contemplar a igualdade, pois não consegue transcender a si mesmo.

A relação e a determinação em Hegel estão engendradas, desde o início de seu sistema, à imediatez. Schelling, ao ater-se ao problema do início na *Ciência da Lógica*, possibilita uma interpretação de Hegel mais “aberta”, no sentido de possibilitar o real espaço da Liberdade na filosofia hegeliana. Ao mesmo tempo em que a mediação é espaçamento que separa o mesmo do outro, ela é a relação, o limite que os une em uma “inter-co-relação”, pois o que separa é o mesmo que une. A “inter-co-relação” entre Liberdade e igualdade consiste no próprio *vir-a-ser* democrático.

A igualdade como a outra face da Liberdade embasa, na democracia brasileira, os direitos sociais, e isto representa o movimento antitético a agir de forma contrária a concepção de liberdade vigente, a qual, ainda, corresponde ao livre arbítrio.

A transição do estado liberal ao social passa pela Liberdade e busca a igualdade, sem com isto negar a primeira, de modo que os direitos sociais pressupõem os direitos liberais.

A democracia brasileira continua a encarar a liberdade em seu sentido transcendental, mesmo em seu processo de tornar-se um Estado Social, como se o direito à Liberdade e à igualdade fossem apartados um do outro, ou como se, para que um fosse garantido, o outro devesse ser, necessariamente, excluído. Basta um olhar para a realidade brasileira para constatar que os direitos sociais estão em desvantagem em nossa democracia, e no que

concerne à sua efetivação.

Não há que se tentar justificar uma uniformização que assuma a característica de uma proposta “massificadora” através da busca da efetivação dos direitos sociais. Não se trata disto, pois uma igualdade formal entre os que são, materialmente, diferentes, é impossível de realizar-se de fato. Por outro lado, a mais completa liberdade do exercício da diferença material dos indivíduos, representada por suas crenças pessoais e demais concepções particulares de bem, resultaria na mais completa anarquia.

Hegel dá um passo adiante de Kant na construção da noção de Liberdade, no sentido de que esta possa ser mediada, e não transcendental. A releitura de Hegel com a questão da contingência introduzida no início de seu sistema, a partir de Schelling, permite que este sentido que Kant entendeu a liberdade seja reconstruído, permitindo que a contingência represente um novo sentido para a própria palavra Liberdade. A Liberdade passa, então, a ser (re)pensada em seu outro lado: a igualdade.

A dialética a envolver direitos liberais e sociais na democracia brasileira é um desafio que se encara a cada dia, na medida em que, não é a igualdade tão somente o outro lado da liberdade, mas também seu mesmo, o que significa dizer que o desafio de nossa democracia está em lidar com os limites desse enfrentamento, dessa “dupla consciência”.

Por tal motivo, há que se tentar uma (re)apropriação da dialética hegeliana no sentido de que se possa buscar uma síntese do devir democrático, no intuito de superar, na mesma proporção, Liberdade e necessidade, a partir da negação de seus excessos e conservação de seus avanços.

A leitura que Schelling propõe de Hegel permite que se possa compreender a diferença dentro da própria identidade, e de forma simultânea a ela no seu surgimento, no início do sistema da *Lógica*. Tal leitura indica que nunca houve, portanto, a prevalência do uno sobre o múltiplo, que o ser puro indeterminado sempre necessitou do já determinado para dar início ao movimento dialético do “*vir-a-ser*”. O sistema hegeliano é, a partir de Schelling, ora aberto, ora fechado, e deste modo deve ser entendido também no âmbito da política, dando vazão ora a Liberdade, ora a seu outro de si: a igualdade.

Assim sendo, não há prevalência entre direitos fundamentais liberais ou sociais, de modo que ambos se complementam. O outro lado é apenas o outro lado de um mesmo que também é outro, a dupla consciência só se faz possível devido à aparição deste traço a ela mesma na forma de sua esfera, imprecisa na delimitação de seu limite.

Há uma interdependência entre Liberdade e igualdade, há uma “*inter-co-relação*”, que é o que une o diferente e separa o igual, sendo o espírito da democracia a circunscrição

aberta deste sistema.

Tem-se assim que o que se poderia chamar de essencial, não é um dos pólos deste binômio que se percebe de forma imediata, mas sim esta “*inter-co-relação*” que permeia dois extremos, a qual necessita ser restaurada, sob pena de confundir-se o essencial com um destes extremos, e não com o que, de fato, importa: a relação. Não se pode considerar apenas um dos lados de uma realidade que sempre foi dialética.

Para que o capital e os valores liberais não se tornem preponderantes, de modo a desequilibrar o binômio igualdade/Liberdade na democracia brasileira, há que se dar, no jogo dialético, maior vazão ao valor da igualdade, que é o outro lado da liberdade, além de ser também o seu mesmo, sendo que esta última se pretendeu, por muito tempo, absoluta, devido ao eu transcendental kantiano e à tradição que a partir dele se estabeleceu. É o movimento a ser feito, o superar da sociedade em si mesma.

Não basta apenas classificar os direitos fundamentais em 1º, 2º, até n gerações, é preciso refletir sobre sua efetivação; assim como não basta uma nação possuir uma Constituição, é preciso (re)pensá-la, através de uma visão de contextualização *ético-histórico-dialética*, da percepção mútua do binômio representado pela necessidade/contingência; liberdade/igualdade; imediatez/mediação.

Os direitos sociais dispostos no artigo 6º da Constituição da República Federativa do Brasil ainda não estão, de fato, garantidos em nossa sociedade. É preciso um bom senso voltado à igualdade, posto que, a liberdade, entendida até então como mero livre arbítrio, está prestes a aniquilar os desiguais. É preciso haver um movimento antitético contra esta antiga tradição filosófica. É preciso buscar-se um novo sentido, um pouco menos egocêntrico.

A democracia brasileira, incluindo sociedade civil e governo, precisa administrar o binômio Liberdade/igualdade, para que se possa falar em justiça. Entretanto, para que isso ocorra, deve haver uma compreensão de nossa história, pois que a Liberdade parte, também, da compreensão de uma necessidade, a qual é, nos termos já expostos, uma necessidade fraca, por sofrer as consequências da contingência. Não há como negar a história e buscar, ainda, uma razão em sua significação universal aos moldes kantianos.

Deve haver uma apropriação consciente do que passou. O outro lado da Liberdade não consiste em sua negação, mas em seu para além.

A perspectiva liberal que se arrasta até então indica que cada um é proprietário da sua própria vontade imediata, e sob esta lógica, quanto mais se tem, mais livre se é. O momento que se vive em termos democráticos em nosso país, e fala-se aqui em democracia em sentido amplo, necessita de uma virada dialética em busca de um devir, ainda que tal devir

nunca venha a efetivar-se, de forma plena. O movimento exige oposição, negação, uma força contrária à lógica imposta, mesmo que esta lógica represente a própria liberdade, ou mesmo que se tenha que desconstruir a idéia de liberdade para poder reconstruí-la em um novo sentido.

A antítese a agir contra a predominância de uma perspectiva que ainda carrega uma liberdade transcendental como forma de fundar um sistema fechado em si mesmo deve intervir de modo consciente, sob pena de que, se assim não o for, vai continuar a ser uma artimanha do próprio sistema capitalista, o qual *concedeu* direitos sociais para impedir que tal antítese adquirisse, de fato, sua autonomia. Tal antítese autônoma denomina-se igualdade. A igualdade não é *somente* o outro da Liberdade, bem como ela não só faz parte da liberdade como a transcende, e precisa emancipar-se de vez. O movimento a ser feito não está no devir, mas no agora. Quantas vidas mais irão se perder para o capital como forma de máxima expressão da vontade imediata? O Estado Democrático de Direito brasileiro, apesar de positivado, não existe.

A Liberdade é a contradição de ser o não ser de si mesma; faz de si, seu sonho grandioso.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BAVARESCO, Agemir. **As leituras da filosofia do direito de G. W. F. Hegel : entre hermenêutica e recepção**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 83-105, 2010.

\_\_\_\_\_. **Modelos de autonomia individual e estado de direito em Hegel**. In: Filosofazer: revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier, Passo Fundo, v.16, n.31, p. 51-76, 2007.

BITTENCOURT, Paulo J. S. **A América em Hegel: uma abordagem no novo mundo nas teorias Hegelianas do Estado e da História**. In: Revista Filosofazer, Passo Fundo, v.13, n.24, p.111-126, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, editora brasiliense, 1989.

BONAVIDES, Paulo. **A constituição aberta: temas políticos e constitucionais da atualidade, com ênfase no federalismo das regiões**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

\_\_\_\_\_. **Curso de direito constitucional**. 15. ed.atual. São Paulo: Malheiros, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. **A dialética Hegeliana: o projeto de unificação da lógica e da ontologia**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.40, n.160, p. 779-790, 1995.

\_\_\_\_\_. **A morte impossível: uma análise da luta de vida e morte na figura do senhor e do servo**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.40, n.157, p. 37-48, 1995.

\_\_\_\_\_. **História e metafísica em Hegel: sobre a noção do espírito do mundo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BURTIN- VINHOLES, S. **Dicionário francês-português, português Frances**. 38. ed. São Paulo: Globo, 1999.

COSTA, Admar da. **Movimento em Heráclito**. In: Sofia – Revista Semestral de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, ISSN 1676-417X, Ano VII – n. 07 – 2001/1.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papius, 1991.



FLICKINGER, Hans Georg. **Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os graus do reconhecimento social: a crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel**. In: Civitas (Revista de Ciências Sociais), Porto Alegre, v.8, n.1, p. 80-93, 2008.

FLÓREZ, Ramiro. **La dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid: Gredos, 1983.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de la Logica**. [S.l]: Ediciones Solar, [S.d].

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HONDT, Jacques D'. **Hegel, filósofo de La historia viviente**. Buenos Aires: Amorrortu editores, [S.d].

HONNETH, Axel. **The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory**. Princeton : Princeton University Press, 2010.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa, Edições 70, 1995.

JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas. **Sobre a imputação penal na filosofia do direito de G.W.F. Hegel alguns aspectos da passagem do direito abstrato ao problema da moralidade**. Phronésis: revista de ética, Campinas, v.7, n.1, p.53-72, 2005.

JAESCHKE, Walter. **Direito e eticidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Problemas fundamentais da filosofia do direito de Hegel**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.49, n.193, p. 139-153, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. [S.l] : 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: FCG, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KAUFMANN, Jaime André. **Eticidade na dialética do senhor e do escravo de Hegel**. In: *Filosofazer* : revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier, Passo Fundo, v.16, n.31, p. 127-130, 2007.

KLOTZ, Hans Christian. **O fundamento lógico da passagem do arbítrio para a liberdade ética em Hegel**. In: *Veritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 106-115, 2010.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LARA, Tiago Adão. **O sentido em Hegel**. In: *Rhema*, Juiz de Fora, v.12, n.39, p. 83-95, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 178/179.

LIMA, Carlos R. V. Cirne. **Dialética e auto-organização**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

\_\_\_\_\_. **Dialética e liberdade: razões, fundamentos e causas**. In: *Veritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v.43, n.172, p. 795-816, 1998.

\_\_\_\_\_. **Dialética para principiantes**. 3. ed. São Leopoldo : UNISINOS, 2003.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, [s.d].

LUFT, Eduardo. **Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento**. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v.55, n.1, jan./abr. 2010, p. 82-120.

\_\_\_\_\_. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MACAGNAN, Geraldo. **A concepção de história na filosofia de Hegel**. *Consciência*, Palmas (PR), v.21, n.2, p. 91-102, 2007.

MOGGACH, Douglas. **Hegelianismo, republicanismo e modernidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Lisboa: 70, 1988.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. **O Estado como verdade da sociedade civil-burguesa**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 9-28, 2010.

PLATÃO. **Parmênides**. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>, acesso em 02 de setembro de 2010.

POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1993  
\_\_\_\_\_. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, tomo 2, 1987.

RAMOS, Cesar Augusto. **As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria do reconhecimento**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 29-58, 2010.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o estado**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **História da Filosofia Moderna: Hegel**. In: Obras Escolhidas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed.rev.atual. São Paulo: Malheiros, 2001.  
\_\_\_\_\_. **Poder Constituinte e Poder Popular (estudos sobre a Constituição)**. São Paulo: Malheiros, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Hegel e o infinito: alguns aspectos da questão**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.50, n.198, p. 155-174, 2005.

UTZ, Konrad Christoph. **A subjetividade na "Ciência da Lógica"**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 116-129, 2010.  
\_\_\_\_\_. **Liberdade em Hegel**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.49, n.194, p. 257-283, 2004.

V. PODOSETNIK, O. YAKHOT. **Pequeno Manual do Materialismo Dialético**. São Paulo: argumentos, 1967.

VIEIRA, Leonardo Alves. **Hegel e a história mundial**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.51, n.201, p. 69-83, 2006.

WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política : Hegel e o formalismo Kantiano**. 2. ed. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2009.

\_\_\_\_\_. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Pessoa e autonomia na filosofia do direito de Hegel**. In: Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v.55, n.3, p. 59-82, 2010.

