



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Artur Gonçalo Mota Henriques

Realização da Liberdade no Estado Moderno?

Hegel e a Razão na História

Dissertao apresentada como requisito parcial para a obteno do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduao em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Orientadora: Prof.^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Rio de Janeiro

2023

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo apresentar a abordagem histórica e a concepção de Estado de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, desenvolvidas por ele nas obras *Filosofia da História* e *Filosofia do Direito* respectivamente. As três principais teses hegelianas aqui interpretadas são a de que há uma racionalidade na História; de que há na História um desenvolvimento da consciência da liberdade pelo espírito e de que este desenvolvimento culmina com a eticidade do Estado. Para a articulação dessas teses é fundamental estabelecer as bases da concepção de História de Hegel e imprescindível aprofundar a análise da tese sobre o papel da razão na História. No primeiro capítulo, iremos reconstruir o argumento traçado por Hegel para entender a relação entre necessidade e liberdade. No capítulo seguinte, analisaremos suas teses sobre a manifestação do espírito na História e sobre os meios pelos quais o chamado espírito universal realizaria o seu conceito. No terceiro capítulo apresentaremos o conceito hegeliano de Estado como estrutura necessária para uma vida ética e livre, capaz de mitigar as contradições que o sistema de carências do mundo moderno inflige às pessoas. A fim de ampliar nossa análise, estabeleceremos, no terceiro e último capítulo, um diálogo com a clássica interpretação de Herbert Marcuse sobre a filosofia política de Hegel, na obra *Razão e Revolução*.

Abstract

*This monograph aims to present Georg Wilhelm Friedrich Hegel's historical approach and conception of the State, developed by him in the works *Philosophy of History* and *Philosophy of Right* respectively. The three main Hegelian theses interpreted here are that there is a rationality in History; that there is in History a development of the conscience of freedom by the spirit and that this development culminates in the ethics of the State. For the articulation of these theses, it is essential to establish the foundations of Hegel's conception of History, and it is essential to deepen the analysis of the thesis on the role of reason in History. In the first chapter, we will reconstruct the argument outlined by Hegel to understand the relationship between necessity and freedom. In the following chapter, we will examine his theses on the manifestation of spirit in History and on the means by which the so-called universal spirit would realize its concept. In the third chapter, we will present Hegel's concept of the State as a necessary structure for an ethical and free life, capable of mitigating the contradictions that the system of needs in the modern world imposes on individuals. In order to expand our analysis, we will establish a dialogue with Herbert Marcuse's classic interpretation of Hegel's political philosophy, in the work *Reason and Revolution*.*

Keywords: Freedom, Hegel, History, State, reason, Marcuse, necessity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE DETERMINISMO E CAUSALIDADE	8
1.1 Hegel e os Antigos	8
1.2 Hegel e a Modernidade	16
1.3 Discussão conceitual da Necessidade e Causalidade na filosofia de Hegel	21
1.4 Vontade e Liberdade: uma transição para a filosofia da história	41
1.5 Revisitando os Principais Pontos do Conceito de Liberdade na Filosofia de Hegel	46
CAPÍTULO 2: RAZÃO NA HISTÓRIA	49
2.1 O conceito de <i>Geist</i> e a razão na história	49
2.2 A história como manifestação do Espírito	51
2.3 Vontade Divina como representação religiosa da razão na História	53
2.4 A relação entre as paixões e a razão na História	54
2.5 A História Universal não é o palco da felicidade	58
2.6 O papel dos indivíduos históricos universais	60
2.7 "Astúcia da Razão": O Jogo Intrigante da História	61
2.8 Compreendendo a realização da Ideia além das superficialidades	65
CAPÍTULO 3: O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO HEGELIANO DE ESTADO E A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DE HERBET MARCUSE	67
3.1 Do Espírito do Povo para o Espírito Objetivo	67
3.2 A relação dos indivíduos com o Estado e a Propriedade Privada	68
3.3 O Estado autônomo e as Corporações	72
3.4 O Sistema do Carecimento	73
3.5 Da Revolução Francesa à Filosofia do Direito	74
3.6 O papel das Corporações na análise hegeliana do Estado	79
3.7 O Estado em sua manifestação histórica	81
CONCLUSÃO	86
REFERÊNCIAS	93
Obras de Hegel:	93

INTRODUÇÃO

No mundo contemporâneo estamos cotidianamente desafiados a pensar nos problemas sociais, com o recrudescimento do questionamento do papel do Estado e do sistema político como um todo; nesse contexto, os debates apresentados pela abordagem do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹ a respeito do Estado e a vida ética são mais atuais do que nunca hoje: qual o percurso que leva a formação do Estado moderno? Quais os problemas que a vida social enfrenta a partir da modernidade? Qual é o papel do Estado em relação aos problemas sociais?

Hegel é considerado uma das figuras mais importantes do chamado “idealismo alemão” e uma das figuras centrais da filosofia moderna, com sua influência estendendo-se a toda a gama de questões filosóficas, da epistemologia, lógica e metafísica, à estética, filosofia da história, filosofia da religião, filosofia política e história da filosofia, sendo também uma das principais influências para a formação da crítica social contemporânea. Hegel frequentou o seminário *Tübinger Stift* com Friedrich Hölderlin e Friedrich Schelling, que exerceram uma forte influência filosófica sobre ele, e alcançou a fama com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807, o primeiro passo de seu sistema filosófico. A *Ciência da Lógica* (1812-16) e a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817) foram outras importantes obras ainda publicadas em vida pelo autor. Em 1820 Hegel publica a *Filosofia do Direito*, na qual ele sistematiza a sua concepção do Estado como a efetividade da vida ética e condição para a liberdade.

A perspectiva hegeliana é a de que o processo de formação do Estado moderno não é aleatório, refém de questões puramente contingentes, mas de que há uma racionalidade por trás da formação do Estado. Portanto, é importante compreender a tese hegeliana de que a filosofia interpretaria a história do mundo como transcorrendo racionalmente. Para usar a expressão cunhada por Robert S. Hartman trata-se da questão da “razão na história”, ou seja, existiria

¹ Nascido em 27 de agosto de 1770, na cidade de Stuttgart, Ducado de Württemberg, no Sacro Império Romano-Germânico (hoje estado de Baden-Württemberg na Alemanha); morreu em 14 de novembro de 1831 (61 anos) em Berlim, Reino da Prússia.

nessa perspectiva um sentido histórico.² Por isso dedicaremos o capítulo 2 à discussão sobre a obra *Filosofia da História*.

Mas ao nos debruçarmos sobre a questão da racionalidade na história percebemos a importância fundamental de esclarecer como na filosofia do Hegel é pensada a relação entre necessidade e liberdade ou necessidade e contingência. A necessidade costuma ser representada como as limitações e condições iniciais impostas pelo mundo natural e pelas estruturas sociais existentes, enquanto a liberdade costumeiramente é entendida como a capacidade humana de superar essas limitações por meio da razão e da livre ação. Como o pensamento hegeliano entende essa relação? Para responder isso analisaremos preferencialmente passagens das obras *História da Filosofia*, *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, bem como de alguns de seus comentadores.

Depois de reconstruir os argumentos traçados por Hegel para compreender sua tese sobre a manifestação do espírito³ na História e sobre os meios pelos quais o chamado espírito universal realizaria o seu conceito, iremos investigar o que Hegel considera como o verdadeiro fim que deve ser realizado pelo percurso do espírito rumo à liberdade, ou seja, a tese hegeliana sobre a efetivação da liberdade no Estado e na chamada vida ética.

No capítulo 3, apresentaremos a concepção de Hegel do Estado na *Filosofia do Direito* e estabeleceremos um diálogo com a interpretação do filósofo Herbert Marcuse⁴ sobre a filosofia política de Hegel em seu clássico livro *Razão e Revolução*. Nosso intuito com esse diálogo é buscar avaliar as virtudes e os limites da abordagem hegeliana sobre a história, sem deixar, contudo, de considerar outras obras de Hegel e outros de seus comentadores.

Os *Cursos sobre a Filosofia da História* de Hegel têm um histórico de publicações complexo. O texto foi publicado inicialmente em 1837 com edição de Eduard Gans⁵, seis anos após a morte de Hegel, como uma “colagem” de alguns manuscritos e notas de alunos dos seis diferentes semestres dos cursos de Filosofia da História ministrados por Hegel na Universidade

² Cf. HARTMAN, Robert. Introduction in Hegel: Reason in History. London: Pearson, 1995.

³ No primeiro capítulo também interpretaremos o conceito hegeliano de Espírito.

⁴ Nascido em 19 de julho de 1898 em Berlim, falecido em 29 de julho de 1979 (81 anos) em Starnberg, Herbert Marcuse foi um renomado filósofo, crítico social e teórico político germano-americano associado de perto à Escola de Frankfurt da teoria crítica. Marcuse prosseguiu seus estudos acadêmicos na Universidade Humboldt de Berlim e posteriormente em Freiburg, onde obteve seu doutorado. Ele desempenhou um papel proeminente no Instituto de Pesquisa Social sediado em Frankfurt, que mais tarde ficou conhecido como Escola de Frankfurt. Em suas obras escritas, Marcuse realizou críticas ao capitalismo, à tecnologia moderna, ao comunismo soviético e à cultura popular, argumentando que eles representavam novas formas de controle social.

⁵ Trata-se do vol. 9 da primeira edição das Obras Completas de Hegel feita pela “Sociedade dos amigos do falecido” (*Verein der Freuden des Verewigten*), em Berlim, entre 1839-1845).

de Berlin entre 1822 e 1831⁶. Uma segunda edição alemã foi compilada pelo filho de Hegel, o historiador Karl Hegel, em 1840. Uma terceira edição alemã, editada por Georg Lasson, foi publicada em 1917. As edições críticas demoraram a chegar e estão disponíveis apenas em alemão. A primeira delas encontra-se no vol. 4 da edição de Georg Lasson (1917-1920), republicada várias vezes pela editora Felix Meiner. Mais recentemente, após décadas de minuciosa pesquisa, a nova edição crítica das obras completas de Hegel, levada a cabo pelos pesquisadores do Arquivo Hegel da Universidade Ruhr de Bochum, Alemanha, sob a direção do renomado Prof. Dr. Walter Jaeschke, publicou os *Cursos de Filosofia da História* em 4 volumes contendo desde os manuscritos de Hegel até as anotações de diferentes alunos ao longo de vários semestres dos Cursos de Berlim.⁷ Destacamos isso porque a edição crítica apresenta acréscimos e diferenças em relação à única edição brasileira da *Filosofia da História* disponível (com tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden), que utilizamos como fonte principal para nossa pesquisa. Também consultamos a edição portuguesa intitulada *A razão na história*, que contém apenas a tradução da Primeira Parte das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, da edição de Johannes Hoffmeister, e que inclui os projetos de curso (1822-1828 e 1830) com alguns apêndices e os acréscimos de 1826-1827. Conforme o aparato crítico da obra de Hegel vai se tornando mais acessível, novas linhas de discussão para os temas abordados aqui podem ser postas.

⁶ Estes cursos foram ministrados na Universidade de Berlin nos semestres de inverno de 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 e 1830/31.

⁷ As diferentes versões das *Lições sobre a Filosofia da História* aparecem na Edição Crítica das Obras de Hegel em 4 diferentes volumes. No vol. 18, intitulado *Vorlesungsmanuskripte* (1816-1831), editado por Walter Jaeschke e publicado em 1995, foram publicados os Manuscritos de Hegel para os Cursos de 1822 a 1828 e de 1830 a 1831. No volume 27,1 intitulado *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I*, editado por Bernadette Collenberg-Plotnikov, e publicado em 2015, foram publicados respectivamente as anotações do aluno do Curso do semestre de inverno de 1822/23, Heinrich Gustav Hotho, com variantes de Griesheim, Kehler e Hagenbach. No volume 27,2, intitulado *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II*, editado por Walter Jaeschke e Rebeca Paimann e publicado em 2019, aparece a versão do semestre de 1824/25 segundo o manuscrito de F. C. H. von Kehler com acréscimos e variantes de Pinder e Dove. Já no vol. 27,3, intitulado *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte III*, editado por Walter Jaeschke e publicado também em 2019, aparece a versão do semestre de 1826/27, segundo as anotações de Joseph Hübner (com variantes de Johann Eduard Erdmann e Stefan Garczynski); e de Ferdinand Walter (com variantes de J. E. Erdmann e de S. Garczynski).

CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE DETERMINISMO E CAUSALIDADE

A problemática da relação entre liberdade e determinismo tem sido objeto de intensos debates filosóficos ao longo da história. A dicotomia entre a necessidade natural e a liberdade humana tem gerado questionamentos e reflexões sobre o papel do indivíduo na ação e na história. Essa questão, presente em diferentes correntes filosóficas, desafia os pensadores a buscar uma conciliação entre a ideia de um mundo regido por leis causais e a possibilidade de agência e escolha individuais. Nessa perspectiva, examinar a abordagem de Hegel, como ele enxergou o legado da tradição sobre essa questão e como o pensamento dialético propõe superar esse dualismo pode ser fecunda para a contemporaneidade.

1.1 Hegel e os Antigos

Em seus *Cursos sobre História da Filosofia*⁸ a questão da necessidade já é discutida por Hegel quando ele aborda a visão dos pitagóricos sobre a estrutura do universo, que envolve a atribuição de características numéricas e proporções aos corpos celestes.⁹ Essa perspectiva revela a busca por padrões e relações universais, expressos por meio da matemática e da razão:

Além disso, os Pitagóricos construíram¹⁰ os *corpos celestes* do universo visível numericamente. Aristóteles diz que, ao especificarem números como os princípios de toda a natureza, eles incluíram todas as características e divisões dos céus e da natureza como um todo sob números e relações numéricas. Onde algo não se

⁸ É importante destacar que Hegel não publicou suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Lições sobre a História da Filosofia). Assim como as outras *Vorlesungen*, trata-se de uma edição baseada em textos de alunos de diferentes semestres e publicados postumamente. Na edição crítica das obras de Hegel, há um volume (GW 18), intitulado *Vorlesungsmanskripte II* (1816-1831) no qual o editor Walter Jaeschke publicou os manuscritos (originais) de Hegel para estas Lições sobre a Filosofia da História, datados de 1820 e 1822, contendo cerca de 70 páginas. Nas edições críticas há também os volumes 30,1 (Band 30,1 *Nachschriften zu den Kollegien* 1819 und 1820/21) que recebeu o nome de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Lições sobre a História da Filosofia I), que contém duas versões dos cursos da História da Filosofia, de diferentes alunos. A primeira do semestre de verão de 1819, a segunda versão é do semestre de inverno de 1820/21. Há ainda os volumes com versões dos semestres de 1823/24 (Band 30,2), intitulado *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*; um volume com a versão do semestre de inverno de 1825/26 (Band 30,3), intitulado *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*; publicado este ano, em 2023. Além desses volumes já publicados, há ainda mais 3 volumes, contendo as versões do semestre de inverno de 1827/28 (Band 30,4); 1829/30; de 1831/32 (Band 30,5) e um volume de adendos (Band 30,6). Para nosso trabalho utilizamos a tradução em inglês publicada em 2006 e baseada nos semestres de 1825/26. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy Volume II: Greek Philosophy*. Trad. de R.F. Brown e J.M. Stewart, com assistência de H.S. Harris. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006. A seguir citado como Hegel, *History of Philosophy II*.

⁹ Cf. HEGEL, *History of Philosophy II*, p. 48-49.

¹⁰ Mantivemos em nossa tradução a expressão “construíram” para verter “*construed*” da versão em inglês, que por sua vez traduz o particípio “*konstruiert*” do original alemão. Trata-se de um verbo usado na época para descrever a construção de teorias científicas e filosóficas sobre a natureza.

encaixava, eles buscavam compensar essa deficiência adicionando algo. Eles afirmavam que existem dez circuitos celestes ou esferas celestes porque consideravam o número dez como perfeito. Como apenas nove são visíveis, eles inventaram um décimo, que transformaram em uma contra-Terra (ἀντίχθων). Esses nove são os planetas conhecidos naquela época - Vênus, Marte, Júpiter, Saturno, Mercúrio - [mais] Terra, Sol, Lua e a Via Láctea, e o décimo [esfera] é, portanto, a contra-Terra. No centro, eles colocaram o fogo, pois a Terra é uma estrela em órbita circular em torno desse corpo central. A circunferência das esferas, por sua vez, era considerada a figura mais perfeita, correspondendo ao número dez. Encontramos aqui uma certa semelhança com nosso sistema solar. Eles postularam outra Terra em oposição à nossa (Hegel, 2006, p. 48-49, tradução nossa).¹¹

Hegel destaca a concepção dos pitagóricos em relação à estrutura dos corpos celestes e como eles a concebiam de maneira numérica e matemática. Essa concepção é significativa porque revela a busca dos pitagóricos por padrões universais e relações matemáticas no universo. Aqui, Hegel sugere uma conexão entre essa visão pitagórica e sua própria filosofia, que se concentra na importância da razão e da lógica na compreensão do mundo. A passagem também ressalta a semelhança dessa visão pitagórica com a estrutura do nosso próprio sistema solar, sugerindo a procura por padrões e explicações racionais para o funcionamento do cosmos. Além disso, Hegel enfatiza a importância da razão para além da percepção sensorial.

A menção de que as dez esferas celestes emitem sons diferentes em harmonia, de acordo com suas características individuais, ilustra como os pitagóricos viam o universo como um todo harmonioso, onde as leis matemáticas e as proporções desempenham um papel fundamental na criação de uma "harmonia mundial":

Assim, como diz Aristóteles, eles [os pitagóricos] não se limitam ao que aparece aos sentidos, mas confiam em razões, assim como nós, com base em razões, tiramos conclusões contrárias à evidência dos sentidos. O fogo no centro eles chamam de casa de Zeus. Algo semelhante é encontrado também em Êsquilo. As dez esferas produzem um som, embora cada uma produza um som diferente de acordo com seu tamanho e velocidade distintos. A velocidade é determinada pelas diferentes distâncias entre elas, que têm uma relação mútua e harmônica, de acordo com os intervalos musicais. Dessa forma, surge um som harmônico das esferas autônomas, um coro mundial harmônico. (HEGEL, 2006, p. 48-49, tradução nossa)¹²

¹¹ O texto em língua estrangeira é: “In addition, the Pythagoreans construed the heavenly bodies of the visible universe numerically. Aristotle says that, in specifying numbers to be the principles of the whole of nature, they subsumed all the characteristics and divisions of the heavens and of nature as a whole under numbers and numerical relationships. Where something did not fit, they sought to compensate for this deficiency by adding something. They said that there are ten heavenly circuits or heavenly spheres because they regarded the δεκάς as the perfect number. Since only nine are visible, they invented a tenth, which they made into a counter-earth (ἀντίχθων). These nine are the planets known at that time-Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Mercury-[plus] Earth, Sun, Moon, and the Milky Way, and the tenth [sphere] is therefore the counter-earth. In the middle they put fire, for the earth is a star in a circular orbit around this central body. The circle of the spheres in turn counted as the most perfect figure, corresponding to the δεκάς. We find here a certain similarity to our solar system. They posit another earth over against ours.”

¹² O texto em língua estrangeira é: “So, as Aristotle says, they do not confine themselves to what appears to the senses, but they rely on reasons, much as we too, on the basis of reasons, draw conclusions contrary to the evidence of the senses. The fire in the middle they call the guardhouse of Zeus. Something similar is to be found in Aeschylus too. The ten spheres make a sound, although each makes a different sound in accord with its distinctive size and

A tese dos pitagóricos de que a estrutura do universo incluía a atribuição de características numéricas aos corpos celestes demonstra uma busca por padrões e relações universais, representados por meio de números e proporções. Essa abordagem está relacionada à ideia de que a realidade pode ser compreendida e expressa por meio de princípios matemáticos e racionais. Os pitagóricos, segundo Hegel, acreditavam que as relações numéricas e as proporções presentes no universo eram determinantes para sua estrutura e funcionamento:

Não podemos deixar de admirar a grandiosidade dessa ideia. Os movimentos dependem da velocidade, a velocidade depende do tamanho, o tamanho, das distâncias, e estas também teriam sido determinadas pelos intervalos musicais. Aqui está apreendido o pensamento de um sistema único de estrutura do mundo, ou seja, o sistema solar. Para nós, somente o sistema solar é racional, enquanto as outras estrelas não têm um lugar de honra. No sistema dos pitagóricos, tudo é determinado por relações numéricas que têm uma necessidade própria, que são categorias universais de pensamento que surgiram em suas mentes através de relações numéricas. (HEGEL, 2006, páginas 48-49, tradução nossa)¹³

Hegel descreve a relação entre a filosofia pitagórica e a concepção do cosmos, destacando a importância dos números e proporções na sua estruturação do mundo. Hegel começa elogiando a grandiosidade da ideia pitagórica de que o universo pode ser compreendido através de relações numéricas e proporções, sugerindo uma visão de unidade e ordem na natureza, e observa que os pitagóricos consideravam o sistema solar como exemplo ou modelo de uma estrutura racional, na qual todas as partes estavam relacionadas através de números e proporções. No entanto, ele também critica a ideia da "música das esferas" como uma representação fantasiosa:

A música das esferas é uma grande representação produzida pela imaginação fantasiosa, desprovida de qualquer interesse genuíno para nós. A razão que os pitagóricos dão para o motivo pelo qual não podemos ouvir o coro mundial é que nós próprios somos compreendidos [*begriffen*] dentro da ressonância, que ela [a música das esferas] pertence à nossa substância, é idêntica a nós e não algo outro que emerge diante de nós. Mas devemos render devida homenagem ao pensamento como um todo. Hoje estamos mais avançados em certo aspecto, pois sabemos pelas leis de Kepler como as distâncias e os períodos orbitais se relacionam entre si, embora até o momento a astronomia não tenha sido capaz de fornecer uma base específica para essas distâncias. Sabemos quais são esses números. Estamos familiarizados com uma relação aproximada - ou seja, que há uma regularidade aproximada nessas sequências de distâncias - e assim tivemos a sorte de suspeitar que existem outros planetas entre Marte e Júpiter, onde mais tarde Ceres, Vesta, Pallas e outros [asteroides] foram descobertos. No entanto, até agora a astronomia falhou em descobrir aqui uma

velocity. The velocity is determined by the different distances [between them], which have a mutual, harmonious relation, in keeping with the musical intervals. By this means there arises a harmonious tone of the self-moving spheres, a harmonious world chorale.”

¹³ O texto em língua estrangeira é: “We cannot but admire the grandeur of this idea. The motions depend upon the velocity, the velocity depends upon size, the size upon the distances, and these would also have been determined by the musical intervals. Grasped here is the thought of one system of the world structure, or the solar system. For us the solar system alone is I rational, whereas the other stars have no place of honour. In the system of the Pythagoreans everything is determined by numerical relationships that have a necessity on their own account, that are universal categories of thought that have come before their minds in numerical relationships.”

sequência consistente baseada na razão ou no entendimento, então em vez disso ela despreza a apresentação regular dessa sequência. Isso, no entanto, é um ponto muito importante por si só, e não deve ser deixado de lado. (HEGEL, 2006, p. 48-49, tradução nossa)¹⁴

Hegel compara a visão pitagórica com o conhecimento mais avançado de sua época, mencionando as leis de Kepler que relacionam distâncias e períodos orbitais. Ele observa que a astronomia ainda não havia encontrado uma base racional para todas as distâncias entre os planetas, embora tenha reconhecido uma regularidade aproximada nas sequências de distâncias. Essa discussão ressalta a importância da busca pela racionalidade e compreensão na filosofia e na ciência.

Portanto, seguindo essa leitura, é possível inferir que os pitagóricos atribuíam um papel central à necessidade em sua visão da estrutura do universo. Ao considerarem que as relações numéricas e as proporções eram determinantes para a organização e funcionamento do cosmos, os pitagóricos indicavam que existia uma necessidade intrínseca aos princípios matemáticos e racionais que regiam a realidade. Acreditava-se que essas relações necessárias e universais eram fundamentais para compreender a ordem e a harmonia presentes no mundo natural. Portanto, o conceito de necessidade estava presente na concepção dos pitagóricos, associado à ideia de que as leis matemáticas e as relações numéricas eram essenciais e inevitáveis na estruturação do universo.

Por outro lado, Aristóteles nos leva a refletir sobre a questão da necessidade e do acaso na ação da natureza. Enquanto os pitagóricos reconheciam a existência de relações numéricas e proporções como determinantes na estruturação do universo, Aristóteles entendia que a natureza opera de acordo com uma finalidade intrínseca. Para Aristóteles, o acaso não pode explicar o funcionamento da natureza, pois o que ocorre de acordo com a natureza acontece sempre ou na maioria das vezes. Ele defendia que tudo o que ocorre com um propósito, seja na

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: “The music of the spheres is a grand representation produced by the fanciful imagination, devoid of any genuine interest for us. The reason the Pythagoreans give for why we cannot hear the world chorale is that we ourselves are comprehended [begriffen] within the resonance, that it [the music of the spheres] belongs to our substance, it is identical with us and not something other that emerges over against us. But we must give due praise to the thought as a whole. Today we are further advanced in a certain respect, for we know from Kepler's laws how the distances and the orbital periods relate to one another, although as yet astronomy has not been able to furnish any specific basis for these distances. We know what these numbers are. We are familiar with an approximate relationship-namely, that there is an approximate regularity in these sequences of distances-and so we were fortunate enough to suspect that there are other planets between Mars and Jupiter, where later on Ceres, Vesta, Pallas, and other [asteroids] were discovered. But astronomy has so far failed to discover here a consistent sequence based on reason or understanding, so instead it disdains the regular presentation of this sequence. This is, however, a most important point on its own account, and one that is not to be set aside.”

formação de organismos ou na construção de habitats, é moldado por essa finalidade e está em conformidade com a natureza. Assim, surge o questionamento sobre se os seres e suas partes operam de maneira fortuita ou se possuem uma finalidade interna que os guia.¹⁵

Segundo Hegel, Aristóteles argumenta que a natureza opera de acordo com um propósito ou fim (*nous*) e que tudo o que acontece por acaso não ocorre sempre ou em sua maior parte:

Contra isso, Aristóteles afirma: Essa visão não pode ser considerada, pois o que ocorre de acordo com a natureza acontece sempre ou na maioria das vezes; mas isso não é o caso de nada que ocorre por acaso. No que envolve um propósito ou uma finalidade, tanto o que precede quanto o que segue são moldados por esse propósito; o primeiro é a condição, o último é o que é produzido. O fato de algo ser feito de acordo com um propósito e por meio desse propósito constitui sua natureza; esse próprio propósito - o propósito que se realiza - é sua natureza. Ele é formado de acordo com sua natureza, e as partes que o compõem - como membros, dentes e assim por diante - existem em prol daquilo que é o propósito. Quem adere à formação por acaso elimina a natureza e o natural. O natural é o que tem um princípio interno, é ativo e, por meio de sua própria atividade, atinge seu fim ou princípio. Quando a andorinha constrói seu ninho ou a aranha tece sua teia, quando as árvores se enraízam na terra, em tudo isso há uma causa auto mantenedora, autoproduzida ou um propósito. (HEGEL, 2006, p. 241-242, tradução nossa)¹⁶

Aristóteles acredita que o propósito que se realiza é constitutivo da natureza de uma entidade, e as partes que o compõem existem por causa desse propósito. Por outro lado, a visão de que a natureza operaria pela causalidade, na verdade, contradiz a definição aristotélica de natureza e de natural, pois Aristóteles defende que tudo que ocorre por acaso ou por mero acidente nega a existência de uma ordem natural e de propósitos intrínsecos na natureza.

Aristóteles argumenta que a natureza, em seu entendimento, é caracterizada pela presença de princípios internos ou propósitos que guiam e moldam os eventos e processos naturais. Ele afirma que a natureza é ativa e orientada por um propósito interno que a impulsiona em direção a um fim ou princípio específico. A visão que ele critica, que atribui eventos naturais ao acaso, é vista como uma negação dessa ordem subjacente na natureza. Ao afirmar que algo acontece por acaso, essa perspectiva desconsidera a presença de um propósito ou causa interna

¹⁵ Cf. HEGEL, *History of Philosophy II*, p. 241-242.

¹⁶ O texto em língua estrangeira é: “Against this Aristotle says: This view cannot possibly be entertained, for what happens according to nature happens always or for the most part; but this is not the case with anything that occurs by chance. In what involves a purpose or τέλος, both what precedes and what follows are shaped by this purpose; the former I is the condition, the latter what is produced. That something is made in accord with a purpose and by means of the purpose is constitutive of its nature; this very purpose-the purpose that realizes it- self-is its nature. It is formed in keeping with its nature, and the parts that comprise it-for instance, limbs, teeth, and so forth-exist for the sake of that which is the purpose. Whoever subscribes to the [theory of] chance formation does away with nature and the natural. The natural is what has a principle within it, is active, and through its own activity attains its end or the principle. When the swallow builds its nest or the spider spins its web, when trees take root in the earth, there is in all this a self-maintaining, self-producing cause or a purpose.”

na natureza e, portanto, "acaba com a natureza e o natural"¹⁷ ao negar a existência de uma ordem subjacente e propósitos intrínsecos na natureza.

Segundo a interpretação hegeliana, a posição de Aristóteles é de que o natural tem um princípio dentro de si, é ativo e, por meio de sua própria atividade, atinge seu fim ou princípio. Em outras palavras, Aristóteles argumentaria que tudo na natureza serve a um propósito e não é apenas fruto do acaso.

Hegel se apropria então do argumento aristotélico sobre a diferença entre necessidade externa e necessidade intencional no mundo natural, na medida em que considera que o que acontece de acordo com a natureza acontece sempre ou na maior parte das vezes de acordo com sua necessidade interna. Hegel também considera a crítica de Aristóteles a Empédocles, que tinha a ideia de que as produções iniciais na natureza eram experimentos por parte da natureza e apenas aquelas produções que foram propositalmente adaptadas poderiam sobreviver. Aristóteles argumenta, contra esse entendimento de Empédocles, que a formação proposital e o princípio da natureza de uma coisa são o que torna algo natural e que a formação casual ou contingente vai contra a verdadeira natureza e o natural. Portanto, Hegel considera o conceito de necessidade no que se refere à formação proposital das coisas naturais.

Sobre a relação entre necessidade externa e propósito ou atividade livre, Aristóteles argumenta que, embora nada que tenha um propósito exista sem o que é necessário, nada existe em virtude dessa necessidade. O propósito ou atividade livre é o princípio superior, e a necessidade externa serve apenas como material ou um pressuposto para isso:

Aristóteles direciona outra observação contra o outro lado, contra a pura necessidade externa. Ele diz: "O que é puramente necessário é imaginado como se estivéssemos a imaginar que uma casa surgiu por necessidade, e que isso ocorreu porque coisas pesadas, como pedras, se situaram no fundo de acordo com sua natureza, e coisas leves, como madeira, no topo." Claro que uma casa não veio à existência sem esses materiais; mas ela não veio à existência assim em prol dessas relações, ou em prol do peso e da leveza. Isso se aplica a tudo o que tem um propósito dentro de si. Nada que tenha um propósito existe sem o que é necessário; mas isso não existe em virtude disso, pois o elemento necessário serve apenas como material ou como uma pressuposição para isso (HEGEL, 2006, p. 243-244, tradução nossa).¹⁸

¹⁷ Cf. HEGEL, *History of Philosophy II*, p. 241-242.

¹⁸ O texto em língua estrangeira é: "Aristotle directs another remark against the other side, against sheerly external necessity. He says: 'What is sheerly necessary is envisaged as if we were to imagine that a house has arisen through necessity, and that this is because heavy things, such as stones, have, according to their nature, situated themselves at the bottom and light things, such as wood, at the top.' Of course a house did not come into being without these materials; but it did not come into being thus for the sake of these relationships, or for the sake of the weight and lightness. This is the case with everything that has a purpose within it. Nothing that has a purpose exists without what is necessary; but it does not exist by virtue of this, for the necessary element serves only as material or as a presupposition [Hypothese] for it."

O propósito ou atividade livre pode ser retratado como um círculo, como uma atividade que retorna a si mesma, enquanto a necessidade externa é como uma linha que se estende para frente ou para trás, sem autodeterminação:

Propósito ou atividade livre podem ser representados como um círculo, como uma atividade que retorna a si mesma. A necessidade externa é como uma linha que se estende para frente ou para trás o quanto for possível, porque a relação é puramente irracional; ela é puramente externa e falta-lhe autodeterminação. O propósito ou o círculo fazem dessa relação algo próprio e a guiam de volta para si mesmos; eles transformam a necessidade, a assimilam e, dessa forma, se mantêm como um círculo que retorna a si mesmo. O mais importante, e o que é difícil, é combinar esses dois princípios no pensamento. Esse é o conceito principal do que é natural (HEGEL, 2006, p. 243-244, tradução nossa).¹⁹

O desafio é combinar esses dois princípios no pensamento, que é o conceito principal do natural. Aristóteles prossegue examinando temas como espaço, tempo e movimento, conduzindo-os pacientemente de volta ao conceito especulativo e à determinação fixa, sua abordagem metódica e penetrante busca sempre guiar o empírico de volta ao especulativo.²⁰

Hegel discute a crítica de Aristóteles à mera necessidade externa e contingente, afirmando que o propósito é o verdadeiro fundamento e agente, enquanto a necessidade externa serve apenas como material ou pressuposição. Nesse sentido, Aristóteles buscava compreender a natureza como um todo organizado e orientado por um propósito interno, em contraste com a visão estoica de uma necessidade externa e uma variedade de deuses particulares associados a fenômenos específicos.

Segundo Hegel, a visão estoica da natureza era caracterizada pelo panteísmo, que considera Deus ou a chamada alma do mundo como a atividade racional da natureza. Os estoicos chamavam esse logos de “deus”, e também “destino” e de necessidade, sendo essa a força motriz do domínio material e, na medida em que essa necessidade produz a realidade, eles também a chamaram de “providência”. Os estoicos sustentavam a crença de que tudo o que ocorre na natureza e na alma tem origem em um poder supremo e orientador. Esse poder direcionava as partes e as energias dos órgãos individuais como se fossem emanadas de uma única fonte, garantindo que cada parte contribuísse para o todo. Dessa maneira, o todo englobava todos os elementos particulares. No entanto, o panteísmo estoico se aproximava das

¹⁹ O texto em língua estrangeira é: “Purpose or free activity can be portrayed as a circle, as an activity returning into itself. External necessity is like a line extending forward or backward as far as it may, because the relationship is sheerly irrational; it is external only and lacks self-determination. The purpose or the circle makes this relationship its own and guides it back into itself; it transforms the necessity, assimilates it, and in this way maintains itself as a circle that returns within itself. The main thing, and what is difficult, is to combine these two principles in thought. This is the principal concept of what is natural.”

²⁰ Cf. HEGEL, *History of Philosophy II*, p. 243-244.

visões comuns sobre os deuses, a superstição e a fé em milagres. Segundo Hegel, enquanto Epicuro se empenhava em libertar as pessoas da superstição, os estoicos se mostravam particularmente inclinados a acreditar em fenômenos sobrenaturais:

Eles afirmam que todo começo na natureza e na alma brota desse poder dominante e orientador; os membros e todas as energias dos órgãos individuais são despachados por esse poder dominante como de uma fonte e são postos em atividade, de modo que a energia de cada parte está no todo também. Assim, o todo abraça todos os *σπέρματα*, todos os princípios particulares. Consequentemente, o panteísmo estoico se apega às representações mais comuns dos deuses, a todos os tipos de *superstição* e de crença em milagres. Epicuro se propôs a libertar os seres humanos da superstição; no entanto, os estóicos são os mais supersticiosos de todos. (HEGEL, 2006, p. 271-273, tradução nossa).²¹

Os estoicos também tratavam o logos em relação ao propósito humano e à história humana. Hegel exemplifica isso com a obra *De natura deorum*, de Cícero, que apresenta uma grande quantidade de argumentações estoicas. O modo de autoexpressão do logos era chamado de “providência”, aproximando-se da descrição comum dos deuses particulares. Eles argumentavam que, se existem deuses e se eles não revelam os acontecimentos futuros aos seres humanos, então os deuses não os amam, ou os próprios deuses não sabem o que está por vir, ou os deuses consideram indiferente se os seres humanos sabem ou não, ou então não está de acordo com a majestade dos deuses revelar o futuro a eles. Segundo Hegel, os estoicos contestavam todas essas alternativas e, como resultado, concluíam que os deuses devem antecipar o conhecimento do futuro aos seres humanos. Portanto, os estoicos acabavam defendendo e justificando todo tipo de superstição externa e teleológica. Em outras palavras, a crença de que os deuses forneceriam conhecimento prévio do futuro levava os estoicos a adotarem e fundamentar práticas supersticiosas baseadas nessa premissa.²²

Em suma, tanto Aristóteles quanto Hegel compartilham a visão de que a natureza possui um propósito interno e que as partes que a compõem existem em função desse propósito. Eles argumentam contra a noção de que a natureza é regida pelo acaso ou pela necessidade externa. Aristóteles enfatiza que o propósito e a atividade livre são princípios superiores, enquanto a necessidade externa serve apenas como material ou pressuposição. Hegel, por sua vez, destaca a crítica de Aristóteles à necessidade externa e ao acaso, ressaltando que o propósito é o verdadeiro fundamento e agente. No entanto, Hegel aponta que os estoicos discordavam dessas

²¹ O texto em língua estrangeira é: “They say that all beginning in nature and in the soul springs from this ruling, guiding power; the members and all the energies of individual organs are dispatched by this ruling power as from a source and are set into activity, so that the energy of each part is in the whole as well. So the whole embraces all *σπέρματα*, all particular principles. Consequently Stoic pantheism attaches itself to the most commonplace representations of the gods, to every kind of superstition and of belief in miracles. Epicurus set out to liberate human beings I from superstition; the Stoics, however, are the most superstitious of all.”

²² Cf. HEGEL, *History of Philosophy II*, p. 271-273

ideias e concluíam que os deuses devem antecipar o conhecimento do futuro aos seres humanos. Essa crença levava os estoicos a adotarem e justificar práticas supersticiosas baseadas na premissa de que os deuses forneciam conhecimento prévio do futuro. Portanto, enquanto Aristóteles e Hegel defendem uma compreensão da natureza baseada em propósito interno e atividade livre, os estoicos se aproximam de uma visão supersticiosa que atribuía poderes divinos e antecipação do futuro aos deuses.

No contexto da interpretação hegeliana dos filósofos gregos expostos acima, vimos exemplos de como Hegel entendia as questões da necessidade e do propósito na natureza nos pensadores antigos. Hegel destacava a importância do propósito interno como o verdadeiro fundamento da existência e da atividade no mundo natural no pensamento aristotélico. Hegel buscava superar a visão estoica da necessidade externa e da providência divina, enfatizando a unidade entre o propósito e a necessidade na compreensão da realidade.

1.2 Hegel e a Modernidade

Em *Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade*,²³ Héctor Ferreiro discute a concepção da mente humana como algo distintivo e separado do universo material, desde a cosmogonia judaica até a filosofia moderna. A ideia de que os seres humanos são únicos e relacionados aos deuses, devido à capacidade de pensar e à autoconsciência, está presente em várias religiões e filosofias ao longo da história. Como explica Hector Ferreiro:

A ideia de o ser humano ser um ser único, parenteado com os deuses alheios ao mundo, descansa primariamente na sua capacidade de pensar, ou seja, mais precisamente, no fenômeno da autoconsciência; esta ideia, comum entre as religiões, está presente também a partir do começo da reflexão filosófica propriamente dita. Já pode ser encontrada entre alguns filósofos pré-socráticos - por exemplo, em Pitágoras - e passa, mais tarde, a formar parte do núcleo mesmo da filosofia de Platão, de Aristóteles e, através da deles, da filosofia da Idade Média. (FERREIRO, 2012, p. 130).

²³ Cf. FERREIRO, Héctor. *Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade*. In: *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do Idealismo Alemão*. Série Filosofia, n. 217. Porto Alegre: ediPUCRS, 2012.

Hegel também se deparou com o problema da oposição entre necessidade e liberdade na filosofia moderna. Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*²⁴, que trata da filosofia moderna, podemos constatar que neste período da história da filosofia, pensar livremente por conta própria se torna a forma válida e autenticada de abordar o conhecimento. Esse pensamento interior é visto como uma ocupação e princípio universal tanto para o mundo em geral quanto para os indivíduos. É por meio dos próprios pensamentos e escrutínio que reivindicações normativas e crenças autoritárias são reconhecidas ou rejeitadas. Hegel enfatiza que isso marca um retorno ao domínio filosófico adequado, que havia estado ausente desde as escolas neoplatônica e neopitagórica. Na modernidade o próprio pensamento é o princípio, mesmo que um sistema filosófico metódico possa não emergir diretamente dele. Hegel ratifica que o pensamento é o fundamento e o critério para o que é considerado válido. O postulado antigo de que a verdade é alcançada apenas por meio do pensamento meditativo é ainda um pressuposto, mas Hegel destaca a importância revelada pela modernidade de se envolver em reflexão cuidadosa para alcançar uma compreensão genuína.²⁵

Hegel enfatiza que Descartes marca um recomeço em todos os aspectos, com o pensamento e a filosofia assumindo o centro do palco nessa nova era. O princípio da interioridade torna-se proeminente a partir do cristianismo, mas especialmente com o advento histórico do protestantismo, no qual o foco se desloca para a preservação da interioridade, deixando de lado a autoridade externa e defendendo o pensamento independente.²⁶

Descartes trouxe uma nova perspectiva ao estabelecer uma distinção entre a mente consciente (*res cogitans*) e o mundo material (*res extensa*), levando essa concepção a extremos. Nietzsche posteriormente descreveu essa visão como um "atomismo da alma", em contraste com o "atomismo materialista". A mente consciente passou a ser vista como a entidade fundamental em um universo substancialmente distinto do mundo material.²⁷

Essa diferenciação entre o universo das coisas e o universo das mentes é um tema central tanto na Filosofia Antiga e Medieval quanto na Filosofia Moderna. No entanto, surgem dificuldades para explicar a relação e a possível unidade entre esses dois mundos. Alguns desses

²⁴ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy Volume III: Medieval and Modern Philosophy*. Trad. de R.F. Brown e J.M. Stewart, com assistência de H.S. Harris. Los Angeles: University of California Press, 1990. A seguir citado como Hegel, *History of Philosophy III*.

²⁵ Cf. HEGEL, *History of Philosophy III*, p. 132.

²⁶ *Ibid.*, p. 132-133.

²⁷ Cf. FERREIRO, H. "Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta", p. 130.

desafios incluem a relação entre corpo e alma, sensibilidade e inteligibilidade, bem como a causalidade específica que governa ambos os universos. Como esclarece Hector Ferreiro:

Efetivamente, enquanto a causalidade das coisas, isto é, a causalidade natural, supõe sempre que cada causa é precedida por outra causa da que ela é efeito, a causalidade própria da autoconsciência seria, no entanto, uma causalidade livre, ou seja, uma causalidade incausada, em que uma causa poderia não ser efeito de outra causa, mas iniciar a partir de si mesma uma série completamente nova e original de efeitos. (FERREIRO, 2012, p. 131)

Nos *Cursos sobre a História da Filosofia* de Hegel encontramos esta mesma referência ao conceito de causalidade livre da autoconsciência, citado acima por Ferreiro, na seguinte passagem sobre a filosofia de Kant:

Os principais momentos da filosofia de Kant são os seguintes. O primeiro e mais universal é seu reconhecimento explícito de que as determinações de necessidade e universalidade não são encontradas na percepção. - A questão então se torna: Onde elas são encontradas? A resposta é que elas só podem ser encontradas na autoconsciência; pertencem a ela, ao pensamento subjetivo. Mais precisamente, essas determinações do pensamento são do tipo que são determinações de universalidade ou de unidade em geral, ou seja, a conjunção de diversas determinações, e nesse sentido Kant chama o pensamento de uma síntese, uma união em unidade. Mas o pensamento já contém essas conjunções em si mesmo, em suas próprias determinações, pois o pensamento é uma união, uma junção de distinções. As distinções são o material dado pela experiência, e para unir esse material, a capacidade de fazê-lo já deve estar nas determinações subjetivas. Causa e efeito, causalidade e as outras são categorias do pensamento. Elas são intrinsecamente conjunções. (HEGEL, 1990, p. 220-221, tradução nossa).²⁸

Segundo Hegel, Kant teria destacado a essência do conflito entre os dois tipos de causalidade (uma causalidade livre e uma causalidade natural) e abordado essas dificuldades. Kant teria argumentado que a causalidade natural das coisas, em que cada causa é precedida por outra causa da qual é efeito, entra em contradição com a causalidade livre da mente consciente. Kant sugere então que a contradição poderia ser resolvida pela estrutura da subjetividade humana, introduzindo a distinção entre "fenômeno" e "coisa em si". Ele afirma que a ação do sujeito tem efeitos no mundo sensível que estão inter-relacionados conforme as

²⁸ O texto em língua estrangeira é: "The principal moments of Kant's philosophy are as follows. The first and most universal is his outright acknowledgment that the determinations of necessity and universality are not to be found in perception. -The question then becomes: Where are they to be found? The answer is that-m they are only to be found in self-consciousness; they belong to it, to subjective thinking. More precisely, these determinations of thinking are of the type that are determinations of universality or of unity generally, that is to say, the conjunction of diverse determinations, and in that respect Kant calls thinking a synthesizing, a joining into unity. But thinking already contains these conjunctions within itself, in its own determinations, for thinking is a union, a uniting of distinctions. The distinctions are the stuff that is given through experience, and in order to conjoin this stuff the ability to do so must already be in the subjective determinations. Cause and effect or causality, and the others, are categories of thought. They are intrinsically conjunction."

leis naturais, mas a decisão do sujeito como "coisa em si" não estaria determinada por uma série causal de fenômenos.

Conforme a interpretação que Hegel faz sobre Kant, a percepção na experiência, seria subjetiva, representando a esfera do contingente. Por outro lado, o pensamento subjetivo que possibilita a organização do conhecimento por meio de categorias é descrito por Kant como objetivo ou universal. Segundo Hegel, o “entendimento pensante é assim a fonte das categorias, determinações do pensamento inteiramente universais”.²⁹

Hegel descreve então a contradição imanente ao pensamento de Kant, que tenta expor o pensamento como universal e objetivo, mas acaba restringindo o conhecimento ao nível da subjetividade. A descrição desta contradição fica ainda mais explícita na seguinte passagem do capítulo sobre Kant das *Lições da História da Filosofia* de Hegel:

O conhecimento inteiro permanece no interior da subjetividade e, por outro lado, a *coisa-em-si* é enquanto o exterior. Porém, esse subjetivo é concreto em si, pensamento, entendimento que é determinado (categorias). As categorias já são concretas, mas mais ainda [o é] a experiência, a síntese entre o que é sentido e a categoria. Em Kant, o universal e necessário é chamado de o objetivo. Por meio da universalidade e da necessidade, a experiência é objetiva. O que é percebido não é objetivo. Kant chama a percepção na experiência de o subjetivo, o contingente. Ao contrário, a categoria pela qual o material é posto em relação, a unidade que o pensamento introduz, é o objetivo nela, a lei, o universal. Por outro lado, esse material do campo da percepção é subjetivo em geral, ou seja, ele é apenas assim como ele é na minha sensação: eu só sei sobre a sensação, não sobre a coisa. Isso é de todo modo subjetivo. Mas o objetivo, aquilo que deveria fazer a oposição, é igualmente subjetivo, é certo que não pertence ao meu sentimento, mas permanece encerrado dentro do círculo do sujeito, no eu puro da minha autoconsciência, no campo do entendimento pensante. (HEGEL, 1993, p. 350, tradução nossa).³⁰

Portanto, por mais que Kant considere o conceito de objetivo, atribuído à lei, ao universal etc. Hegel ainda considera toda a descrição kantiana sobre o conhecimento como subjetiva.

²⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 346. No original alemão: "Der denkende Verstand ist so also die Quelle der Kategorien, der ganz allgemeinen Denkbestimmungen."

³⁰ O texto em língua estrangeira é: "Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich. Dieses Subjektive ist jedoch Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III 488 konkret in sich, Denken, Verstand, der bestimmt ist (Kategorien). Schon die Kategorien sind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Notwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Notwendigkeit ist die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene ist nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung gesetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, ist das Objektive in derselben, das Gesetz, das Allgemeine. Auf der andern Seite ist dieser Stoff des Gebiets der Anschauung subjektiv überhaupt; d. h. er ist nur so, wie er in meiner Empfindung ist: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dies ist ohnehin subjektiv. Aber das Objektive, was den Gegensatz machen soll, ist selbst ebenso subjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreise des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbstbewußtseins, dem Gebiet des denkenden Verstandes, eingeschlossen."

Em contrapartida, o componente objetivo da experiência é constituído pelas categorias, que estabelecem a conexão entre os elementos dessa realidade, introduzindo a unidade por meio do pensamento. Nesse contexto, o termo "objetivo" refere-se à lei ou ao universal, pertencendo ao domínio do pensamento. Por sua vez, a matéria da experiência é geralmente subjetiva, uma vez que sua existência é determinada unicamente pela minha sensação. Quando vejo, ouço ou sinto algo, isso ocorre em virtude da receptividade dos meus órgãos. Meu conhecimento sensível se limita à sensação em si, não à própria coisa, sendo, portanto, de natureza completamente subjetiva. Por outro lado, o componente objetivo, ou seja, as categorias conforme definidas por Kant, representa a antítese ao componente subjetivo, embora também seja subjetivo, não no sentido de estar relacionado às minhas sensações, mas sim por estar associado ao "eu" puro da minha autoconsciência, ao reino do entendimento reflexivo. Nessa perspectiva, o conteúdo de sentimentos coexiste com minha atividade ativa em relação a eles, permitindo-me transcender suas determinações contingentes e torná-los universais, ainda que essa atividade também seja de natureza subjetiva. Portanto, deve-se ressaltar que não conhecemos a essência da coisa em si por meio desse processo; ao invés disso, nosso conhecimento se limita às determinações de sentimentos que estão intrinsecamente ligadas aos nossos órgãos e às categorias de pensamento, que representam os modos específicos de atividade que constituem o próprio "eu". Dessa forma, o que conhecemos e definimos está restrito aos fenômenos, refletindo a tese fundamental de Kant.³¹

Héctor Ferreira observa como essa interpretação de Hegel sobre o conceito de conhecimento em Kant é importante para a discussão sobre oposição entre necessidade e causalidade:

Kant pode afirmar que causalidade natural e causalidade incausada, necessidade e liberdade, não são de fato incompatíveis: A ação do sujeito tem certamente efeitos no mundo sensível que, nessa exata medida, estão inter-relacionados com outros fenômenos conforme as leis naturais necessárias, mas essa ação poderia estar fundada em uma decisão do sujeito como coisa em si, o qual não estaria determinado por uma série causal de fenômenos, justamente pelo fato de, ao não ser o mesmo fenômeno, não estar submetido às condições e leis que os regem. Em outros termos: a liberdade seria possível se for considerado o seu sujeito como noumeno; é impossível, no entanto, no âmbito do fenômeno, como faculdade do sujeito empírico, já que no mundo fenomênico tudo o que acontece está inter-relacionado conforme as leis naturais necessárias. (FERREIRO, 2012, p. 131-132)

Essa solução proposta por Kant ainda manteria uma forma de dualismo ontológico, semelhante ao presente na antropologia judaico-cristã e na filosofia clássica. Hegel observou

³¹ Cf. HEGEL, *History of Philosophy III*, p. 228-229

essa persistência do esquema metafísico clássico na solução de Kant para a antinomia entre determinismo e liberdade, ao deixar intacta a incompatibilidade entre as noções de causalidade natural e causalidade livre, apenas transferindo-a para a estrutura do sujeito. Como esclarece Héctor Ferreiro:

Efetivamente, Hegel assevera que, com o dualismo fenômeno-coisa em si, Kant deixa intacta, como tal, a incompatibilidade entre as noções de causalidade natural e causalidade livre, já que conserva sua contraposição mesma para simplesmente localizá-la na estrutura do sujeito. Kant pretende eludir o conflito da coexistência de ambos os tipos de causalidade, referindo-os respectivamente a dois universos especificamente diferentes sem relação mútua; de seu ponto de vista, é só o sujeito o que relaciona entre si estes dois universos - o do infinito incondicionado e o do finito condicionado - e suas respectivas formas de causalidade, assumindo em si mesmo a tensão de sua relação; (...). (FERREIRO, 2012, p. 132).

Nas *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel, podemos observar que diferentes filósofos ao longo da história apresentaram suas perspectivas sobre esse tema, mas as contradições e desafios, de certa forma, ainda persistem até a sua contemporaneidade, tal como na diferenciação entre a mente humana e o universo material e natural ou nas dificuldades para explicar a relação e a possível unidade entre esses dois domínios. A intenção de Hegel, conforme esclarece Ferreiro, é fechar o ciclo da metafísica dualista e fornecer uma solução definitiva para as dificuldades inerentes a ela. Hegel propõe então uma autêntica revolução no campo da ontologia e da teoria do conhecimento, que exigiria o abandono do paradigma que constituiu a metafísica como tal.

1.3 Discussão conceitual da Necessidade e Causalidade na filosofia de Hegel

Ao abordar o problema da incompatibilidade entre causalidade natural e causalidade livre, determinismo e liberdade, Hegel oferece uma solução inovadora. Ele enfatiza a transição do "efetivo" para o "conceito" ao superar a "relação causal" e estabelecer uma "interação recíproca" entre causa e efeito. No terceiro capítulo, intitulado “A Relação Absoluta”, da terceira seção da *Ciência da Lógica*, Hegel aborda conceitos fundamentais de sua filosofia e também para a presente investigação. Nesse capítulo Hegel descreve a passagem do conceito de “efetivo” (*Wirklichen*) para o conceito de “conceito”, através da superação da “relação de causalidade” no interior da descrição do conceito de “interação” (*Wechselwirkung*). O capítulo começa com a ideia de necessidade absoluta, que não é apenas uma necessidade, mas a própria

realidade em sua forma mais absoluta. Essa necessidade é uma relação interna, com momentos que formam a totalidade da necessidade absoluta.³²

Hegel discute o conceito de essência e sua relação com o conceito de absoluto:

A essência enquanto tal é a reflexão ou o aparecer; mas a essência enquanto relação absoluta é a aparência posta como aparência, a qual, como esse relacionar consigo, é a efetividade absoluta. – O absoluto, exposto primeiramente pela reflexão exterior, expõe-se, agora, a si mesmo como forma absoluta ou como ou como necessidade; este expor de si mesmo é seu pôr-se a si mesmo, ele é somente este pôr-se (...) (HEGEL, 2017, p. 221).

A essência é a natureza mais profunda das coisas, mas quando compreendida como relação absoluta, ela revela-se como uma aparência que se refere a si mesma, sendo essa aparência a própria realidade absoluta. Hegel faz uma analogia com a luz da natureza: “Como a luz da natureza não é algo nem coisa, mas seu ser é somente seu aparecer, assim a manifestação é a efetividade absoluta igual a si mesma” (idem).

O texto *Manifestação e Liberdade em Hegel* de Christian Klotz nos ajuda a entender as questões da manifestação e da liberdade na lógica hegeliana do conceito. Neste artigo, Klotz argumenta que a compreensão da concepção especulativa do "conceito" em Hegel deve ser situada no contexto do desenvolvimento dos pensamentos de Fichte e Schelling, nos quais o conceito de “manifestação” desempenha um papel crucial para a compreensão da liberdade.³³

, Segundo Klotz, Hegel introduz o conceito de “manifestação” na seção "A efetividade" da sua *Lógica*, exatamente onde se encontra a “passagem” da lógica da essência para a lógica do conceito, como um meio conceitual para superar um modo de pensar fundado no conceito de essência, ou seja, como superação de um pensamento metafísico, ou de uma “metafísica da essência”, na qual as determinações essentes não valem por si mesmas, sendo apenas “aparências”. Mas a essência tem sempre necessariamente uma relação com sua aparência, embora a ideia de uma identidade imediata da própria essência não possa ser “reduzível às suas aparências”. No entanto, Hegel argumenta que essa ideia de uma identidade imediata da essência, ou de sua identidade subjacente às aparências, não se sustenta quando orientada pela própria doutrina da essência.³⁴

³² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2 A Doutrina da Essência*, São Paulo: Editora Vozes, 2017, p. 221.

³³ Cf. KLOTZ, Christian. *Manifestação e Liberdade em Hegel* in *Veritas* v. 62, n. 1. Porto Alegre: ediPUCRS, 2017, p. 117.

³⁴ *Ibid.*, p. 122-123.

Para superar esse problema, Hegel teria buscado, segundo Klotz, introduz o conceito de manifestação como um meio de compreender que a identidade da essência só se constitui na própria manifestação, ao contrário daquela ideia de uma identidade imediata da essência, que seria subjacente às aparências. Klotz esclarece ainda que o conceito hegeliano de manifestação descreve o processo pelo qual algo se torna efetivo, na medida em que sua essência se manifesta na sua exterioridade, sendo, portanto, manifestação constitutiva da verdadeira identidade de sua essência. Isso implicaria então uma nova relação entre "interior" e "exterior", diferente daquela posta na metafísica da essência, onde a aparência é determinada pela essência.

Segundo Klotz, Hegel busca também superar a ideia de submissão ou de “poder” envolvida na relação entre os conceitos tradicionais de causa e efeito, ao introduzir a esfera do conceito, na qual as determinações se constituem como identidade a partir de si mesmas. Klotz interpreta essa superação como uma espécie de "liberação da própria aparência, enquanto determinação exterior, que não é mais compreendida como determinada pela essência enquanto instância ontologicamente superior. Klotz também afirma que, em contraste com Fichte e Schelling, Hegel identifica conceitualmente, em sua Lógica, a liberdade com a manifestação. Enquanto para Fichte e Schelling, a liberdade do ser humano é compreendida como consequência da manifestação do absoluto, para Hegel, logicamente, a liberdade só se efetiva como sua própria manifestação. Mas é apenas na Filosofia do Direito, que a manifestação da liberdade será concebida por Hegel como manifestação da vontade livre, a qual por sua vez só se completa no âmbito da eticidade, ou seja, no contexto fundamentalmente coletivo e social da liberdade.³⁵

Na relação absoluta, os termos não são atributos separados, mas totalidades que existem como aparências. As diferenças formam um todo, sendo aparências porque são totalidades. Hegel menciona que essa relação absoluta pode ser vista como causalidade quando uma substância se relaciona com outra substância.³⁶

A compreensão do conceito lógico de liberdade está, contudo, atrelada à compreensão do conceito lógico de necessidade. Essa descrição começa com a exposição lógica do conceito de conceito. O conceito hegeliano de conceito envolve um processo em que a chamada relação absoluta se refere a si mesma e passa para uma ação recíproca, tornando-se definida de acordo

³⁵ Cf. Ibid., p. 124-128.

³⁶ Cf. HEGEL, *Ciência da Lógica II*, p. 221.

com suas próprias determinações. Esse conjunto de unidades com suas determinações consiste no conceito:

Na medida em que a substância se determina até tornar-se o *ser para si* frente a um *outro* ou a relação absoluta como relação real, é a *relação da causalidade*. Finalmente, na medida em que esta, como algo que se relaciona consigo, passa para a *interação*, a relação absoluta, com isso, está também *posta* conforme as determinações que ela contém; essa *unidade posta* de si em suas *determinações*, que são *postas como o próprio todo* e, com isso igualmente como determinações, é então, o *conceito*.³⁷

Ou seja, Hegel descreve como a necessidade absoluta, que é a realidade última, se manifesta como uma relação complexa de totalidades que se referem a si mesmas, formando o conceito.³⁸ A concepção de Hegel sobre o conceito de "interação", supera a concepção tradicional de causalidade, segundo a qual a causa é entendida como o elemento ativo que origina o efeito passivo.

Em seu artigo *Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta*, Héctor Ferreiro mostra como a descrição hegeliana da interdependência intrínseca entre causa e efeito, implica que a causa não é apenas um mero ponto de partida, mas também é afetada pelo efeito que ela produz. Isso significa que a relação de causalidade é compreendida agora como uma relação de mútua dependência, na qual a causa não é mais autônoma ou independente em relação ao efeito. A ideia de que a causa é tão necessária quanto seu próprio efeito destaca a complexidade das relações causais, enfatizando que a relação de causalidade é um processo dinâmico e interativo, onde a causa e o efeito estão em constante interação.³⁹

Na compreensão tradicional da relação de causalidade, a causa e o efeito parecem entidades distintas e o efeito é frequentemente entendido como necessário, enquanto a causa, enquanto origem do processo causal, é entendida como independente e autônoma em relação ao efeito. No entanto, Hegel argumenta que a causa não está livre de causar um efeito. Por exemplo, a água não pode deixar de molhar. A causa é assim tão necessária quanto o próprio efeito e, nesse sentido, revela-se como o efeito do efeito, como um efeito recíproco.⁴⁰

Em seu artigo *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, Marcos Lutz Müller discute a relação entre a substância e seus acidentes (efeitos). Essa relação envolve a substância refletindo sobre si mesma, retornando à sua "potência absoluta" e ao mesmo tempo se tornando o "negativo de si mesma. A causa e o efeito são compreendidos então em termos

³⁷ Ibid., p. 222.

³⁸ Ibid., p. 221-222.

³⁹ Cf. FERREIRO, Héctor. "Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta", p. 133-134.

⁴⁰ Idem.

de sua identidade e diferença. A causa, ao se tornar efeito e, posteriormente, contra-efeito, está envolvida em um processo de diferenciação interna. No processo de causalidade, causa e efeito alcançam uma identidade completa. A causalidade é vista assim como um processo em que ambos os termos se relacionam reciprocamente, culminando na identidade entre eles.⁴¹

Marcos Müller menciona ainda a dificuldade de se pensar a causalidade de forma finita, pois causa e efeito se tornam alternadamente pressupostos um do outro. Isso pode levar a uma noção de regresso infinito, onde cada termo da relação contém sua respectiva determinação oposta. A causalidade não é simplesmente uma relação entre causa e efeito, mas envolve uma série de complexidades filosóficas, incluindo a reflexão da substância sobre si mesma e a identidade que se desenvolve entre causa e efeito. A causalidade formal é discutida como uma relação externa aos seus termos, enquanto a causalidade determinada implica uma relação mais intrincada entre causa e efeito.⁴²

Inicialmente, Hegel expõe o conceito de causalidade como uma relação na qual a substância se determina em relação a um outro e, eventualmente, alcança a interação, a relação absoluta. Isso culmina na conceitualização do todo como uma unidade posta de si em suas determinações. Em seguida, a discussão avança para o conceito de necessidade absoluta:

A necessidade absoluta é a relação absoluta, porque ela não é o *ser* como tal, mas o *ser* que *é porque é*, o ser como mediação absoluta consigo mesmo. Este ser é a *substância*; como última unidade da essência e do ser; a substância é o ser em *todo* ser; nem o imediato não refletido, nem um imediato abstrato que está atrás da existência e do aparecimento, mas é a própria *efetividade* imediata, e [é] esta como ser absoluto refletido dentro de si, como um *subsistir* que é em e em para si.⁴³

A "necessidade absoluta" implica que algo não apenas é, mas deve ser, não pode ser de outra forma. Isso não se limita ao ser humano ou a eventos individuais, mas abrange a totalidade da realidade. Já a "relação absoluta" se refere ao modo como todas as coisas estão interconectadas e interdependentes na totalidade da realidade. Em outras palavras, cada parte do universo está intrinsecamente relacionada a todas as outras partes de uma maneira fundamental e necessária. Hegel enfatiza que essa necessidade absoluta não se refere a algo que existe separadamente da realidade, como um conceito abstrato, mas está intrinsecamente ligada à própria existência. Em outras palavras, essa necessidade não é algo externo ou separado da realidade, mas é parte integrante dela.⁴⁴

⁴¹ Cf. MÜLLER, Marcos L. "A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade", in *Analytica - Revista de Filosofia*, volume 1, número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993. p. 103-110.

⁴² Idem.

⁴³ HEGEL, *Ciência da Lógica vol. II*, p. 222.

⁴⁴ Idem.

Hegel concebe então logicamente a "substância" como a essência fundamental da realidade, a última unidade que abrange tanto a essência (o que algo é) quanto o ser (o fato de algo existir). Isso significa que a substância não é algo separado das coisas, mas a própria realidade das coisas. A substância é a realidade imediata, não algo abstrato por trás do fenômeno, ou seja, a substância não é algo distante ou oculto por trás das aparências fenomênicas, mas é a própria realidade que se manifesta nos fenômenos. Em outras palavras, não se trata de uma realidade escondida, mas da realidade que experimentamos diretamente em todas as coisas que existem, a substância é o aparecer e, nas palavras de Hegel, "este aparecer é a identidade como identidade da forma, - a unidade da possibilidade e da efetividade".⁴⁵

O conceito hegeliano de necessidade absoluta consiste, portanto, em uma relação absoluta, que não é o ser em si, mas o ser que existe porque existe, a substância, a última unidade da essência e do ser. A substância é a realidade imediata, não algo abstrato por trás do fenômeno. A realidade imediata é o aparecer e o ser-posto da substância, representando a totalidade da acidentalidade. Essa acidentalidade está diretamente ligada com a ideia de reflexão:

Mas, porque o ser é aparência, assim a relação das mesmas também enquanto idênticas ou enquanto tais que aparecem uma na outra, é a reflexão. O movimento da acidentalidade apresenta, portanto, em cada um de seus momentos, o aparecer [*Scheinen*] uma dentro da outra das *categorias* do ser e das *determinações de reflexão* da essência. – O *algo* imediato tem um *conteúdo*; sua imediatidade é, ao mesmo tempo, indiferença refletida frente à forma. Este conteúdo está determinado, e, na medida em que isso é determinidade do ser, o *algo passa* para um outro.⁴⁶

Marcos Müller analisa a relação entre os conceitos de substância e de necessidade no segundo livro da *Ciência da Lógica* de Hegel. Em primeiro lugar, Müller destaca a importância de compreender a relação intrínseca entre os elementos de um sistema, em oposição a uma visão fragmentada e superficial. Além disso, Müller menciona a ideia de "identidade imediata da relação absoluta consigo", que se relaciona com a busca de Hegel pela unidade e totalidade em sua filosofia. Hegel argumenta que o conhecimento verdadeiro implica a compreensão das conexões internas e da identidade entre diferentes conceitos. A substância, nesse contexto, representa essa identidade imediata que resulta do movimento dialético. A "relação absoluta" é um conceito-chave na filosofia hegeliana pois envolve a interação dinâmica e recíproca entre os elementos de um sistema, e isso se relaciona com a tese hegeliana de que a história é um processo racional, governado pela razão, tese esta que analisaremos mais à frente e que constituiu um dos objetos centrais de nossa pesquisa.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., p. 222-223.

⁴⁶ Ibid, p. 222.

⁴⁷ Cf. MÜLLER, Marcos. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. p. 96-98

Em relação à questão da relação entre substância e acidente, Hegel afirma em sua *Ciência da Lógica*, que "Esse movimento da accidentalidade é a atuosidade da substância como surgir quieto de si mesma".⁴⁸ Neste sentido, o conceito de substância, na filosofia de Hegel, não consiste mais em uma entidade estática ou imutável, mas sim em um processo dinâmico e em constante evolução. Nesse mesmo contexto, a "accidentalidade" refere-se às mudanças e contingências que ocorrem dentro desse processo, enquanto a "atuosidade" implica que a substância está constantemente ativa e em movimento, mesmo quando parece surgir de maneira tranquila e estável. Hegel argumenta que a substância não é uma realidade estática por trás dos fenômenos, mas sim a própria dinâmica dos fenômenos em si. Ela está sempre se desenvolvendo e se transformando, e essa transformação é uma característica essencial da substância.

A natureza dinâmica e em constante evolução da substância se manifesta, segundo Hegel, na aparência. A aparência é identidade, a unidade de possibilidade e realidade, um devir, uma alternância de acidentes.⁴⁹ Isso demonstra a conexão intrínseca entre a substância e sua manifestação na aparência, concebida na *Lógica* hegeliana. A substância se expressa na efetividade e na possibilidade, na medida em que criar e destruir estão intrinsecamente ligados:

A substância manifesta-se com seu conteúdo através da efetividade, para a qual transpõe o possível, como potência criadora, e através da possibilidade, à qual ela reconduz o efetivo, como potência *destruidora*. Mas ambas são idênticas, o criar é destruidor, a destruição é criadora; pois o negativo e o positivo, a possibilidade e a efetividade, estão absolutamente unificadas dentro da necessidade substancial.⁵⁰

Isso reforça a ideia de que a substância hegeliana é uma força ativa e criativa que impulsiona as transformações na aparência e no mundo fenomênico. Segundo Hegel a substância refere-se à realidade fundamental ou à essência que é a base de todas as coisas, agindo como um surgir de si mesma. Isso significa que Hegel concebe a ação da substância não é como reação a algo externo a ela, mas como uma manifestação intrínseca de sua própria natureza. Em outras palavras, a substância age de acordo com sua própria essência e não como uma resposta a estímulos externos, ela age não contra algo, mas apenas diante de si, ou seja, a ação da substância não é uma luta ou oposição a algo externo a ela. Em vez disso, a substância age simplesmente por ser o que é, e essa ação ocorre no âmbito de sua própria existência.⁵¹

⁴⁸ Cf. HEGEL, *Ciência da Lógica* vol. II, p. 223.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibid, p. 223-224.

⁵¹ Idem.

Hegel mostra ainda que a ideia de superar algo que é assumido como pressuposto, ou seja, algo que é considerado como dado ou pré-existente, significa apenas superar uma aparência que está desaparecendo. Isso significa que a noção de superar algo não se aplica à substância de maneira fundamental. A ideia aqui é que, em relação à substância, não há necessidade de superação, porque a ação da substância é uma manifestação de sua própria natureza, e porque ela não age em oposição a algo externo. Portanto, qualquer aparência de superação de algo é apenas uma ilusão ou uma aparência superficial que não corresponde à verdadeira natureza da substância.⁵²

Segundo Hegel, a substância inclui a acidentalidade. Não havendo diferença real entre os acidentes, qualquer aparente exercício de poder é resultado apenas da potência da substância. A necessidade é a unidade da substancialidade e dos acidentes. Pois, a substância existe como uma relação que desaparece imediatamente. A aparência é, assim, a substância por meio da potência, não definida como uma aparência idêntica consigo mesma. Portanto, a substância só é substância quando se manifesta como uma potência formal. Nas palavras de Hegel: “A relação de substancialidade é, portanto, inicialmente, a substância apenas pelo fato de que se *revela* como *potência formal*, cujas diferenças não são substanciais; ela é, de fato, apenas como *interior* dos acidentes, e estes são apenas na *substância*.”⁵³ Isso leva a uma relação de substancialidade que transcende a relação de causalidade.⁵⁴ A transformação da substância como potência para a substância como causa é um ponto crucial que transcende a relação de causalidade. Isso ocorre quando a substância se refere a si mesma ao se determinar, não apenas transferindo determinações, mas também se “posicionando”.⁵⁵ Essa mudança de perspectiva é fundamental para compreender como a substância age como causa. Quando a substância se reflete em si mesma, autodeterminando-se, ela também se coloca como negativa, tornando-se ser-posto:

Portanto, este é, *em primeiro lugar*, o mesmo que a acidentalidade da relação de substancialidade, a saber, a substância como *ser posto*; mas, *em segundo lugar*, o acidente como tal é substancial somente por seu desaparecer, como algo que passa; mas, como efeito, ele é o ser posto como idêntico consigo; dentro do efeito, a causa

⁵² Ibid, p. 224.

⁵³ Ibid, p. 225.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Por “posicionando” no contexto da substância agindo como potência e se referindo a si mesma, estou me referindo ao ato da substância de assumir uma determinada posição ou estado dentro de seu próprio processo de autodeterminação. Isso significa que a substância não apenas transfere determinações para seus efeitos, mas também se coloca em um estado ou condição específica como parte desse processo. Essa “posição” ou estado em que a substância se coloca está intrinsecamente ligada à sua capacidade de agir como causa e influenciar a realidade ao seu redor. Portanto, “posicionar” refere-se à maneira como a substância se relaciona ativamente com sua própria determinação, desempenhando um papel ativo na produção de efeitos e na transformação da realidade.

está manifesta como substância total, a saber, como refletida dentro de si no próprio ser posto como tal.⁵⁶

Isso significa que a substância, que existe por si só, assume o papel de causa, não apenas produzindo efeitos, mas também se relacionando ativamente com sua própria determinação. Essa evolução na concepção da substância estabelece as bases para uma compreensão mais profunda da interconexão entre a necessidade absoluta e as diversas manifestações da realidade.⁵⁷

Contudo, inicialmente, essa relação de causalidade consiste apenas na relação de causa e efeito, e, portanto, é a relação formal de causalidade. Nessa relação formal, a causa é o original, em relação ao efeito. A substância, como potência, é o que aparece, ou seja, tem uma accidentalidade. No entanto, como potência, a substância também reflete sobre si mesma em sua aparência; assim, ela expõe sua transferência, e essa aparição é determinada como a aparência, que é o acidente definido como algo que é apenas posicionado. Mas a substância, em sua verdadeira determinação, não se separa do acidente, como se este fosse anteriormente outro, e agora fosse apenas definido como determinação; ambos constituem uma única capacidade de agir.⁵⁸

Segundo Hegel, substância, como potência, se determina, mas essa determinação se constitui em si mesma:

A substância tem *efetividade* somente enquanto causa. Mas esta efetividade, que faz com que seu *ser em si*, sua determinidade na relação de substancialidade, esteja doravante posta *como determinidade*, é o *efeito*; portanto, a substância tem a efetividade que ela tem como causa somente *em seu efeito*. – Isso é *necessidade* que a causa é. – Ela é a substância *efetiva*, porque a substância como potência determina a si mesma, mas, ao mesmo tempo, é causa, porque expõe essa determinidade ou a põe como ser posto; assim, ela põe sua efetividade como o ser posto ou como o efeito.⁵⁹

A substância se determina - ela, que é o determinante e, portanto, o imediato - e assim, supera o ser-posto e retorna a si mesma. Inversamente, esse retorno, sendo a referência negativa da substância a si mesma, é ela mesma, determinando ou rejeitando a si mesma. Através dessa alternância, surge o determinado de onde parece começar e o que ela parece colocar agora como tal, enquanto já havia sido determinado anteriormente. Essa é a capacidade absoluta de agir como causa, ou seja, constitui a potência da substância em sua verdade como manifestação, que

⁵⁶ Ibid., p. 226.

⁵⁷ Ibid., p. 225-226.

⁵⁸ Ibid., p. 226-227.

⁵⁹ Ibid., p. 226.

também expõe imediatamente, em seu futuro, o que existe em si mesma, ou seja, o acidente (que é o ser posto), e o coloca como posicionado - isso é o efeito:

O efeito, portanto, não contém absolutamente nada que a causa não contenha. Inversamente, a causa nada contém que não esteja em seu efeito. A causa é causa somente porque produz um efeito, e a causa nada é senão essa determinação de ter um efeito, e o efeito nada mais é do que isto, de ter uma causa. Na própria causa como tal reside seu efeito, e no efeito, a causa; na medida em que a causa ainda não produzisse efeito ou tivesse cessado de produzir efeito, não seria mais causa – e o efeito, na medida em que sua causa desapareceu, já não é mais efeito, mas sim uma efetividade indiferente.⁶⁰

O acidente como tal só é substancial devido ao seu desaparecimento, ou seja, “a causa *extingue-se* em seu efeito”⁶¹, sendo o ser posto como idêntico a ele. Assim, a causa se manifesta no efeito como substância integral, ou seja, como refletida sobre si mesma, no ser posto como tal.⁶²

Segundo Hegel, diante desse ser posto refletido sobre si mesmo, diante do determinado enquanto determinado, a substância é encontrada como um original que não está colocada. Pelo fato de que, como potência absoluta, ela é um retorno a si mesma, mas esse retorno, em si mesmo, é uma determinação, a substância não é mais apenas o em-si de seu acidente, mas é encontrada também como um ser-posto enquanto esse ser-em-si. Portanto, a substância tem, na concepção de Hegel, apenas realidade como uma causa. Mas essa realidade, pela qual o ser em si é a sua determinação na relação de substancialidade, agora é determinada como determinação, ou seja, como o efeito. Portanto, a substância tem a realidade que possui como causa apenas em seu efeito – e essa é a necessidade, que é a causa. Trata-se agora da substância real, porque a substância como potência se determina, mas é ao mesmo tempo causa, e porque ela expõe essa determinação, ou seja, a coloca como ser-posto. Sendo assim, coloca sua realidade como sendo posta, ou seja, como o efeito. Isso é outro em relação à causa, ou seja, o ser-posto em relação ao original, e é mediado por ele. No entanto, a causa, como necessidade, também supera essa mediação e, ao determinar-se como o que originalmente se refere a si mesma, em oposição ao mediado, é o próprio retorno; uma vez que o todo é determinado como ser-posto e, portanto, como idêntico a si mesmo; assim, a causa apenas em seu efeito é verdadeiramente real e idêntica a si mesma. Portanto, o efeito é necessário, porque é precisamente a manifestação da causa, ou seja, essa necessidade, que é a causa. Assim como essa necessidade, porque se move, começa por si mesma, sem ser solicitada por outro, e é uma

⁶⁰ Ibid., p. 227.

⁶¹ Idem.

⁶² Ibid., p. 227-228.

fonte independente de produção, ela vem de si mesma. Ela deve produzir efeitos, operar; sua propriedade original consiste precisamente nisso, que é uma unidade única.⁶³

Portanto, em geral, o efeito não contém nada que a causa não contenha. Hegel usa o exemplo da chuva para ilustrar isso:

(...) nada se tem dentro da causa que não esteja dentro do efeito. – ‘a chuva molha’, essa é uma proposição analítica; a mesma água que é chuva é a umidade; como chuva, essa água está apenas na forma de uma Coisa para si, como aquosidade ou umidade, ao contrário, ela é um adjetivo, um posto, que não deve ter mais seu subsistir nele mesmo; seja uma determinação ou outra ela lhe é externa. – Assim, a cauda *dessa cor* é um corante, um *pigmento*, que é uma e a mesma efetividade, uma vez na forma externa a ele de algo ativo, quer dizer, ligado externamente a algo ativo diverso dele, mas outra vez, na determinação para ele igualmente externa de um efeito. A causa de um *ato* é a disposição de espírito interior em sujeito ativo, a qual, como ser aí exterior que ela obtém pela ação, é o mesmo conteúdo e valor.⁶⁴

Para Hegel, a causa não contém nada que não esteja em vigor. A causa é causa apenas porque produz um efeito e a causa não é outra coisa senão essa determinação, a de ter um efeito, e o efeito nada mais é do que ter uma causa. Na própria causa como tal, seu efeito é encontrado e o efeito é a causa. Se a causa ainda não tivesse agido ou se ela tivesse parado de agir, ela não seria causa - e o efeito desapareceria ou não seria mais um efeito, mas apenas uma realidade indiferente.⁶⁵

Como esclarece Hector Ferreiro, Hegel concebe a causalidade como uma relação intrincada, na qual a causa e o efeito não podem ser separados de forma simplista. Tanto a causa quanto o efeito são definidos por sua relação mútua e pela totalidade da unidade substancial que compartilham. Isso implica que não há nada no efeito que não esteja na causa e vice-versa e que a verdadeira essência da relação causal reside na interação e intercâmbio contínuos da unidade substancial do conteúdo. Nessa perspectiva, a causalidade não consiste em uma mera sequência linear de eventos, mas sim em um movimento dinâmico de intercâmbio e transformação entre causa e efeito, onde a unidade da substância é fundamental. Essa visão desafia a visão simplista e unilateral da causalidade e enfatiza a complexidade subjacente às relações lógicas e filosóficas na filosofia hegeliana.⁶⁶

A ação causal frequentemente é vista como coercitiva, como determinismo. No entanto, para Hegel, causa e efeito não são realmente estranhos um ao outro, mas sim momentos de um todo em que cada um está interligado ao outro. A autorreferência dentro da diferença entre causa

⁶³ Ibid., p. 229-230.

⁶⁴ Ibid., p. 228-229.

⁶⁵ Ibid., p. 231-232.

⁶⁶ Cf. FERREIRO, Héctor. “Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta”. Página 134.

e efeito define o conceito de liberdade. Por exemplo, a ação de um agente humano sobre outro não é coercitiva se este último der o seu consentimento, o que significa que o conteúdo da ação causal é o mesmo para ambos. Por isso, a verdade da necessidade e da causalidade é precisamente a liberdade, que é alcançada através da superação das contradições e da relação consigo no outro. Mas uma vez, a interpretação de Ferreiro nos esclarece essa questão:

A relação consigo no outro é o que define o conceito de liberdade: assim, por exemplo, a ação de um agente humano sobre outro não é coativa se este último dá o seu consentimento, ou seja, se o conteúdo da ação da causa sobre o efeito é o mesmo para ambos. Nesta mesma medida, a referência a si próprio na diferença causa-efeito explicitada como estrutura profunda da necessidade e da causalidade revela que a verdade delas é precisamente a liberdade.⁶⁷

Nessa identidade de causa e efeito, agora a forma pela qual eles se distinguem como o que existe em si e no ser posto é superada. A causa se desvanece em seu efeito, pois é apenas determinação com relação à causa; da mesma forma, o efeito também se desvanece, pois é apenas a determinação da causa. Essa causalidade que entra em vigor é, portanto, uma imediação, que é indiferente diante da relação de causa e efeito, diante da qual tal relação é extrínseca:

A causa, por exemplo, o pintor ou o corpo impelente, tem decerto *ainda um outro* conteúdo, o primeiro sendo as cores e a forma que as combina na pintura, o segundo sendo um movimento de determinada força e direção. Só que este conteúdo ulterior é um acessório contingente, que em nada concerne à causa; as demais qualidades que o pintor contém, abstraindo-se do fato de ele ser o pintor dessa pintura, não entram nessa pintura; (...).⁶⁸

Se, por um lado, Hegel argumenta que, com exemplos de causa, como um pintor ou um corpo impelente, há uma distinção entre o conteúdo imediato (cores, forma, movimento) e o conteúdo ulterior (outras qualidades do pintor), enfatizando a contingência desse conteúdo ulterior em relação à causa; por outro lado, Hegel esclarece que a determinação de forma está intrinsecamente ligada à determinação de conteúdo, ou, em suas palavras, que “*determinação de forma é também determinação de conteúdo*”.⁶⁹ Isso significa que a relação entre forma e conteúdo desempenha um papel fundamental na compreensão das complexas relações lógicas, incluindo aquelas relacionadas à causalidade, onde a forma e o conteúdo podem estar interligados e afetar a compreensão da causa.

Hegel destaca que a causalidade é uma substância que não é apenas um substrato, mas também uma substância em si mesma, sustentando a identidade que surge da relação. Esta

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ HEGEL, *Ciência da Lógica vol. II*, p. 229.

⁶⁹ Ibid., p. 231.

substância, porém, aparece ainda como sendo finita, pois é determinada imediatamente em relação à sua causalidade. Aqui, podemos perceber uma ligação entre a ideia de causalidade e as discussões anteriores sobre forma e conteúdo, pois a causalidade é apresentada como parte integrante da substância, onde o que é determinado como imediato se relaciona intrinsecamente com seu papel como causa:

Contudo, essa coisa não é apenas substrato, mas também substância, porque é o subsistir idêntico somente *como* [subsistir] da *relação*. Além disso, é substância *finita*, porque está determinada como imediata *frente à* sua causalidade. Mas ela tem, ao mesmo tempo, causalidade, porque ela, de igual modo, é somente o idêntico como o dessa relação. (...) – *Secundariamente*, a causalidade *lhe* é externa; *esta constitui, com isso, ela mesma, seu ser posto*.⁷⁰

Hegel argumenta que a substância, mesmo sendo substrato, é também substância, pois subsiste na relação e, ao mesmo tempo, é finita, já que está determinada imediatamente em relação à sua causalidade. No entanto, ele destaca que essa causalidade também é externa à substância. Contudo, Hegel usa como exemplo uma pedra em movimento como causa, enfatizando que seu movimento é uma das determinações que não inclui todas as outras, como cor e figura:

Assim, uma pedra que se move é causa; seu movimento é uma determinação que ela tem, além da qual ela contém muitas outras determinações, como cor, figura etc. que não entram em sua causalidade. Pelo fato de sua existência imediata estar separada de sua relação de forma, a saber, a causalidade, esta é um externo; seu movimento e a causalidade que *lhe* compete dentro dela são nela apenas *ser posto*. – Mas a causalidade é também *sua própria* causalidade; (...). Ou seja, a chuva é causa da umidade, que é a mesma água que a chuva. Esta água tem a determinação de ser chuva e causa porque esta determinação é posta por dentro dela; (...).⁷¹

Hegel ilustra a causalidade por meio de exemplos como o movimento de uma pedra e a relação da chuva com a umidade, enfatizando a ideia de que a causalidade está intrinsecamente ligada a determinações específicas, mas também é uma determinação externa. Contudo, Hegel avança para uma análise mais profunda da causalidade, enfocando a determinação da forma e o regresso infinito de causas para causas:

A *segunda determinidade* da causalidade agora examinada concerne à *forma*; (...). Esta unificação das determinações contrapostas como *dentro do* substrato *que é* constitui o *regresso infinito* de causas para causas. (...) Quer dizer, por que o *mesmo lado*, que pouco antes foi determinado *como causa*, agora é determinado como *efeito* e, com isso, pergunta-se por uma nova causa? Pela razão de que a causa é, em geral, um *finito*, um *determinado*; (...). a reflexão finita detém-se, por um lado, neste imediato, afasta dele a unidade de forma, e, sob *um aspecto*, deixa-o ser causa, e, sob outro, efeito; por outro lado, desloca a unidade de forma ao *infinito* e, através desse progredir *perene*, expressa sua impotência para poder alcançá-la e mantê-la firme.⁷²

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Ibid., p. 232.

⁷² Ibid., p. 232-233.

Hegel destaca a simetria entre o progresso infinito de efeito para efeito e o regresso infinito de causa para causa. Em suas palavras, “[com] o *efeito* acontece imediatamente o mesmo, ou melhor, o *progresso infinito de efeito para efeito* é completamente a mesma coisa que o *regresso infinito de causa para causa*.”⁷³ Portanto, a discussão nesse momento do texto gira em torno da causalidade, especialmente em relação à forma e ao regresso infinito de causas para causas, na ideia de que tanto a causalidade quanto a série de efeitos estão sujeitas a um processo infinito de progressão e regressão. Hegel explica assim como a reflexão finita lida com a causalidade, tentando, por um lado, apreender a unidade de forma, mas expressando, por outro, sua impotência diante do infinito.⁷⁴

A causalidade envolve assim uma dualidade na qual a causa não apenas tem um efeito, mas também é, ela mesma, um efeito, e o mesmo se aplica ao efeito em relação à causa:

Por conseguinte, a causa tem, decerto, um efeito *e é, ao mesmo tempo, ela mesma efeito*, e o efeito não apenas tem uma causa, *mas ele mesmo também é causa*. Mas o efeito que a causa *tem* e o efeito *que ela é* – de igual modo, a causa que o efeito *tem* e a causa *que ele é* – são diversos.⁷⁵

Isso implica uma relação interconectada e recíproca entre causa e efeito. A simetria entre o progresso infinito de efeito para efeito e o regresso infinito de causa para causa, significa que ambos os lados da causalidade estão sujeitos a processos infinitos de progressão e regressão, considerando a interdependência entre causa e efeito.

Hegel esclarece então que cada determinação dentro da causalidade se suspende em seu próprio processo de pôr e de suspender a si mesma, enfatizando que não há uma transição externa de uma causalidade de um substrato para outro, mas sim um constante processo de tornar-se outro, que está intrinsecamente ligado ao próprio ato de pôr da causalidade:

Cada uma destas determinações *se suprassume dentro de seu pôr e se põe dentro de seu suprasumir-se*; não está presente um *passar externo* da causalidade de um substrato em um outro, mas sim esse *tornar-se outro* da causalidade é, ao mesmo tempo, seu *próprio pôr*. A causalidade, portanto, *pressupõe a si mesma* ou *se condiciona*.⁷⁶

Ou seja, a causalidade se condiciona a si mesma, uma ideia que ressoa com a simetria entre o progresso infinito de efeito para efeito e o regresso infinito de causa para causa, como já mencionado anteriormente. Portanto, a causalidade não é uma relação simples e linear, mas

⁷³ Ibid., p. 233.

⁷⁴ Apesar da expressão não ser utilizada por Hegel nesse momento do texto da Ciência da Lógica, podemos dizer que se trata da “má infinidade” aplicada ao conceito de causa.

⁷⁵ Ibid., p. 234.

⁷⁶ Idem.

sim uma relação interconectada e recíproca na qual causa e efeito estão intrinsecamente ligados em um processo contínuo de autotransformação e condicionamento mútuo.

Mas a causalidade está numa relação complexa e recíproca com os conceitos de violência e potência. Num primeiro momento a violência parece ser uma ação externa à substância:

Nessa medida, a substância sofre *violência*. – A violência é o *aparecimento da potência* ou a *potência como algo externo*. (...) Inversamente, portanto, o atuar da violência é igualmente o atuar da potência. (...) Por isso, não apenas é possível infligir violência àquilo ao qual a violência acontece, mas esta *tem de* ser infligida a ele; aquilo que exerce violência sobre o outro, exerce-a somente porque é a potência desse mesmo no qual ela *manifesta* a si w ao outro. Através da violência, a substância passiva é *posta* somente como aquilo que ela *é em verdade*, a saber, porque ela é o positivo simples ou a substância imediata, o fato de ser, por isso, apenas um *posto*; o *previamente*, que ela é enquanto condição, é a aparência da imediatidade que a causalidade eficiente lhe subtrai.⁷⁷

A ideia aqui é de que a violência é o aparecimento da potência, ressaltando que a violência é, na verdade, uma manifestação da potência presente na substância. Isso significa que a causalidade e a violência são partes integrantes da potência e da substância, e que a violência é uma manifestação da potência que revela a verdadeira natureza da substância passiva:

Portanto, através da influência de uma outra violência, faz-se somente jus à substância passiva. (...) O que ela *recebe* como um *estranho*, a saber, o tornar-se determinada como um *ser posto*, é sua própria determinação.⁷⁸

A substância passiva, ao ser influenciada por outra violência, revela sua verdadeira natureza, o que a substância passiva recebe como algo estranho, num primeiro momento, é, na verdade, sua própria determinação. Isso sugere que a causalidade não é uma relação simples e unilateral, mas sim uma relação complexa na qual causa e efeito estão intrinsecamente ligados. Hegel discute as complexas relações entre causa, efeito e suas respectivas características, mostrando como a substância passiva, ao se tornar causa, suspende o efeito dentro dela, criando com isso uma espécie de contraefeito. Essas passagens da *Ciência da Lógica* apontam mais uma vez para a ideia de que a causalidade não é uma relação simples e unilateral, mas sim uma relação complexa em que a causa e o efeito estão intrinsecamente ligados e em constante interação, o que é central para o conceito lógico de realidade:

Pelo fato de que, agora, a substância passiva se converte, ela mesma, em causa, o efeito é, *em primeiro lugar*, suprassumido dentro dela; nisso consiste seu *contraefeito* em geral. (...) Seu contraefeito contém, portanto, igualmente esta duplicidade: a saber,

⁷⁷ Ibid., p. 236.

⁷⁸ Idem.

em primeiro lugar, o que ela é *em si é posto*; em segundo lugar, aquilo como o qual ela é *posta*, apresenta-se como seu *ser em si*; *em si*, ela é *ser posto*: (...).⁷⁹

Hegel discute a causalidade condicionada e a interação entre causa e efeito, enfatizando a relação intrincada entre eles, na qual a causa se relaciona consigo mesma dentro do efeito:

Ao contrário, na causalidade condicionada, dentro do efeito a causa se relaciona consigo mesma, porque o efeito é seu outro como condição, como pressuposto, e seu agir é, por isso, tanto um devir quanto um pôr e um suprasumir do outro.⁸⁰

Segundo Marcos Müller, Hegel introduz o conceito de contrafeito (*Gegenwirkung*) como parte da transição da relação de causalidade para uma relação de ação recíproca. Isso indica que o efeito não é apenas uma entidade passiva na qual a causa age, mas, tendo absorvido completamente a eficácia causal da causa, ele reage e age ativamente sobre a causa. O "contrafeito" envolve a ideia de "violência" (*Gewalt*) presente na potência causal quando exercida externamente. Essa violência representa o exercício da capacidade abrangente da causa, ao mesmo tempo em que é um pressupor que atua sobre algo independente como uma condição para sua própria ação externa, o "contrafeito" revela a natureza passiva da substância passiva e leva essa passividade às suas últimas consequências. A violência que a substância passiva sofre ao ser tratada como uma determinação externa expõe sua própria violência interna, que a torna passiva.⁸¹

Marcos Müller enfatiza que a reflexão sobre si mesma permite à substância passiva coincidir consigo mesma em seu ser posto. Isso significa assumir a violência externa como sua própria e adquirir a capacidade de reagir. Na relação entre o "contrafeito" e a causa ativa, cada termo pressupõe o outro e, ao mesmo tempo, se sobressai sobre o outro. Isso resulta em uma relação simétrica em que ambos os termos se tornam independentes não como substratos contingentes, mas como entidades que emergem em relação uma à outra. A independência de cada termo não é mais baseada em uma origem anterior, mas emerge na própria relação, isso implica uma relação simétrica em que ambos são independentes, mas essa independência é mútua e surge na interação entre eles.⁸²

Hegel chama atenção para a complexidade da causalidade, destacando como a causalidade pode ser entendida não apenas como uma relação simples de causa e efeito, mas

⁷⁹ Ibid., p. 237.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Cf. MÜLLER, Marcos. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade, p. 110-113.

⁸² Idem.

como uma relação mais profunda e interconectada na qual a causa não está separada do efeito, mas sim relacionada intrinsecamente a ele.

Na ação recíproca, as substâncias que se comportam ativamente uma em relação à outra não são mais meros substratos, mas substâncias. Esse processo implica uma exterioridade da causalidade, onde a causa e o efeito se refletem mutuamente. O reflexo da causa em seu efeito é simultaneamente um ser que rejeita, o que significa que a identidade que a substância causal tem com seu efeito se torna extrínseca em relação a si mesma, e o efeito é transferido para outra substância.⁸³

No entanto, na ação recíproca, esse mecanismo é superado. Primeiramente, a ação recíproca envolve o desaparecimento da persistência original da substancialidade imediata. Em segundo lugar, implica o surgimento da causa e, com ela, a originalidade, mas essa originalidade é mediada por meio da negação:

Agora, dentro da interação, esse mecanismo está suprasumido; porque ela contém, em primeiro lugar, o *desaparecer* daquele *persistir* originário da substancialidade *imediata*; em segundo lugar, contém o *surgir* da causa e, com isso, a *originalidade* como aquela que se media consigo através de sua *negação*.⁸⁴

Na ação recíproca, cada substância é ao mesmo tempo ativa e passiva e qualquer diferença entre elas é superada, resultando em uma aparição transparente. Elas só são substâncias porque são a identidade do ativo e do passivo. A própria ação recíproca, portanto, não é mais do que um modo vazio e a única coisa que falta é unificar extrinsecamente o que já é tanto um em-si como um posto. Nesse contexto, não existem mais substratos em relação, mas apenas substâncias. Neste sentido, Hegel mostra como o movimento da causalidade condicional supera o imediatismo do pressuposto e que o que determina a atividade causal agora é apenas influência ou passividade em si. No entanto, essa influência não se origina de outra substância original, mas é mediada pela própria causalidade, que é condicionada por uma influência que é algo mediado.⁸⁵ Mas essa causalidade condicionada mostra-se mais complexa do que isso:

A causalidade é condicionada e condicionante; o condicionante é o passivo, mas igualmente é passivo o condicionado. (...) Portanto, a interação é somente a própria causalidade; a causa não apenas tem um efeito, mas, dentro do efeito, ela está em relação consigo mesma como causa.⁸⁶

Essa condição, que é passividade, é a negação da causa por si mesma, uma vez que ela se torna essencialmente em efeito e, portanto, é causa. Assim, a ação recíproca é apenas a

⁸³ Cf. HEGEL, Ciência da Lógica vol. II, p. 238.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 238-239.

⁸⁶ Ibid., p. 239.

própria causalidade, pois a causa não apenas tem um efeito, mas está em relação a si mesma como causa. Isso leva a uma conclusão fundamental: a causalidade retornou ao seu conceito absoluto e, ao mesmo tempo, chegou ao conceito em si. Neste sentido, é que Hegel afirma que a necessidade é a identidade intrínseca e a causalidade é a manifestação dessa necessidade. A aparência do ser substancial-outro é, portanto, superada ou suspensa e a necessidade se transforma finalmente em liberdade:

A necessidade é, deste modo, a *identidade interior*; a causalidade é a manifestação da mesma, onde sua aparência *do ser outro substancial* se suprasumiu e a necessidade se elevou à *liberdade*.⁸⁷

Segundo Hegel, a necessidade é a identidade interior que se eleva à liberdade, enquanto a causalidade é sua manifestação na qual a aparência de ser outro substancial desaparece. Além disso, na interação, tanto a necessidade quanto a causalidade desaparecem, revelando não apenas a unidade do ser consigo mesmo como fundamento, mas também a contingência absoluta dos diferentes, tornando-se pura aparência, relação e mediação:

Assim, necessidade e causalidade desapareceram na interação; elas contêm ambas, a *identidade imediata* como *conexão e relação* e a *substancialidade absoluta dos diferentes*, com isso, a *contingência* absoluta dos mesmos (...), a unidade do ser consigo mesmo, o qual tem a si por *fundamento*; mas, inversamente, porque ele tem um fundamento, não é ser, é pura e simplesmente *aparência, relação ou mediação*.⁸⁸

Marcos Müller explica como a ação recíproca surge como uma transformação da causalidade. Inicialmente, a ação recíproca se apresenta como uma relação entre substâncias pressupostas que se condicionam reciprocamente, mas na ação recíproca, as substâncias envolvidas tornam-se simultaneamente ativas e passivas em relação uma à outra. Isso significa que a dualidade entre atividade e passividade não caracteriza mais a relação de oposição entre elas, mas cada substância, internamente, na relação consigo mesma, assume ambas as qualidades. Na ação recíproca, as substâncias se relacionam de forma simétrica, tornando-se termos intercambiáveis que se excluem e se incluem mutuamente.⁸⁹

Apesar de se identificarem reciprocamente, as substâncias na ação recíproca também se excluem, mantendo sua singularidade. Elas permanecem em oposição recíproca, o que é fundamental para a estrutura do conceito hegeliano. Marcos Müller destaca que a exclusão recíproca nas relações de ação recíproca reflete a pressuposição mútua entre as substâncias; essa pressuposição é crucial para entender a dinâmica dessa relação e a emergência do conceito.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Cf. MÜLLER, Marcos. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. p. 113-124.

O conceito surge da estrutura relacional complexa dessas relações, que envolvem identificação, exclusão e pressuposição mútuas.⁹⁰

Na ação recíproca, a causalidade original é apresentada como um surgimento que vem da negação, da passividade, e como um desaparecimento nisso. Essa apresentação é de tal maneira que esse processo de se tornar é também pura aparência, reflexo em si mesmo. A negação, que é fundamental devido à causa, é a fusão positiva consigo mesma.

Nesse ponto, tanto a necessidade quanto a causalidade desapareceram, pois elas contêm a identidade intrínseca e a substancialidade absoluta dos diversos, bem como o acidente absoluto destes, ou seja, sua contradição absoluta. Em outras palavras, a necessidade é a identidade consigo mesma que tem em si o fundamento, enquanto a causalidade é o posto de transferência do ser original. No entanto, a identidade em si entre ser e aparência ainda é a necessidade intrínseca. Essa interioridade supera o movimento da causalidade, revelando a substancialidade dos termos em relação e a necessidade:

Inversamente, a *contingência* torna-se, ao mesmo tempo, *liberdade*, na medida em que os lados da necessidade, que têm a forma de efetividades livres para si, que não aparecem uma dentro da outra, *estão* doravante *postos como identidade*, de modo que, agora, estas totalidades da reflexão dentro de si em sua diferença *aparecem* também *como idênticas* ou estão postas somente como uma e a mesma reflexão.⁹¹

Na verdade, a necessidade não se torna livre porque desaparece, mas sim porque sua identidade intrínseca se manifesta. A causalidade, por sua vez, não rejeita mais substâncias indiferentes acidentais, mas interfere nas totalidades das substâncias, tanto naquela que é originária quanto naquela que é a reflexão da determinação em si mesma. Essas totalidades são o universal e o singular. No entanto, o universal é idêntico à singularidade porque contém a negatividade idêntica consigo mesma. Essa identidade simples delas é a peculiaridade que une em uma unidade imediata o momento da determinação do singular e o momento de reflexão do universal.

Essas três totalidades são, portanto, uma e a mesma reflexão, que difere em referência negativa a si mesma, mas é uma diferença transparente na simplicidade determinada. Isso representa, segundo Hegel, o “*conceito*, o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*”⁹². Nesse

⁹⁰ Idem

⁹¹ HEGEL, Ciência da Lógica vol. II, p. 240.

⁹² Idem.

estágio, a causalidade atingiu um estágio superior de desenvolvimento, transcendendo a necessidade e revelando a liberdade como uma unidade intrínseca e absoluta.⁹³

Müller explica que a necessidade absoluta é transformada em liberdade por meio do processo dialético, que é fundamental na filosofia hegeliana. A necessidade inicialmente é caracterizada pela sua rigidez e falta de liberdade, mas, por meio da resolução de contradições, ela se desenvolve em direção à liberdade. A manifestação é a exposição do absoluto, ou seja, o processo dialético não apenas resolve contradições, mas também revela a natureza do absoluto, tornando-a compreensível.⁹⁴

Como é possível que a necessidade e a liberdade, que parecem opostas, estejam relacionadas? A resposta, segundo Marcos Müller, está na resolução das contradições internas à necessidade, que revela sua identidade subjacente com a liberdade. A necessidade absoluta é descrita como autoexposta através da dialética da relação absoluta, e essa autoexposição é caracterizada pela contradição. A relação absoluta contém elementos de autorreferência. Isso significa que, dentro dessa relação, os elementos se referem a si mesmos, contribuindo para a complexidade do processo dialético.⁹⁵

A contradição, que surge quando a contingência é dissolvida na necessidade, se relaciona à ideia de que, no desenvolvimento dialético, a contingência e a necessidade se transformam uma na outra. A dissolução da contingência na necessidade é parte do processo de transformação que leva da necessidade à liberdade.

Segundo Hegel, a substância absoluta se diferencia em três totalidades conceituais: universalidade, singularidade e particularidade. Cada uma delas representa uma fase no desenvolvimento do conceito e está relacionada à autodeterminação e ao reconhecimento mútuo. O processo de desenvolvimento das totalidades conceituais envolve a reflexão e o reconhecimento recíproco, portanto cada elemento do conceito reconhece a si mesmo e ao outro como iguais, criando uma relação de igualdade e liberdade. Müller frisa como o universal, que resulta da reflexão sobre a determinidade passiva, representa a universalidade intrínseca do reconhecimento mútuo. Por outro lado, o singular, que resulta da reflexão sobre a determinidade ativa, representa a autodeterminação e a diferenciação em relação ao outro.⁹⁶

⁹³ Cf. Idem.

⁹⁴ Cf. MÜLLER, Marcos. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. p. 124-127.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 138-140.

O conceito lógico de liberdade é apresentado então como o modo de relação do próprio conceito. Nesse contexto, a liberdade não se refere apenas à ausência de restrições, mas à capacidade do conceito de se relacionar consigo mesmo e com outros elementos de maneira livre e igualitária. A liberdade implica uma mútua identificação das totalidades conceituais (universalidade, singularidade e particularidade) e uma estrutura lógica do reconhecimento. Essa estrutura é fundamental para a intersubjetividade e para as relações entre sujeitos autoconscientes.⁹⁷

1.4 Vontade e Liberdade: uma transição para a filosofia da história

Como vimos até aqui, Hegel, descreve em sua lógica a evolução do conceito de causalidade e de necessidade para o conceito de liberdade, destacando a identidade intrínseca à necessidade e como a causalidade transcende a simples coerção para revelar a liberdade enquanto unidade intrínseca. Esse desenvolvimento reflete a transformação da ideia de causalidade em um estágio superior, onde a liberdade é reconhecida como uma unidade absoluta. A relação entre necessidade e liberdade, conforme delineada por Hegel, é fundamental para sua filosofia como um todo. A liberdade não é pensada mais como oposta à necessidade, mas como emergindo dela e contendo-a em si mesma. Isso se relaciona diretamente com a ideia de que a verdadeira liberdade não consiste na negação abstrata da necessidade da natureza, mas sim em uma liberdade concreta e positiva que se manifesta quando se reconhece que a necessidade é uma parte intrínseca de sua própria ação e determinação. Em suma, Hegel argumenta que a liberdade emerge da compreensão da necessidade, e essa interconexão (interação) entre liberdade e necessidade é central não apenas para seu conceito de causalidade, mas também e principalmente para sua filosofia da subjetividade ética.

No primeiro livro de sua *Enciclopédia*, Hegel mais uma vez expõe a relação entre necessidade e liberdade, destacando como esses conceitos se entrelaçam e se transformam. Hegel argumenta que a verdadeira natureza da necessidade é a liberdade, e que a verdade da substância é o conceito. Ele descreve a liberdade como a capacidade de se afastar de si mesmo para alcançar termos autônomos diferentes, enquanto mantém uma identidade interior consistente. A necessidade inicial pode parecer rígida e imediata, mas à medida que seu processo se desenrola, revela-se que os termos ligados não são estranhos um ao outro, mas

⁹⁷ Cf. Idem.

momentos de um todo único. Hegel enfatiza que a liberdade não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas sim uma liberdade concreta e positiva. Ele argumenta que é equivocado considerar liberdade e necessidade como mutuamente exclusivas, pois a liberdade pressupõe a necessidade e a contém como superada dentro de si mesma. O homem ético, segundo Hegel, reconhece o conteúdo de suas ações como algo necessário que é válido em si e para si, e essa consciência enriquece sua liberdade. Ao entender que suas ações são uma manifestação da própria vontade, ele assume uma posição de liberdade efetiva. Hegel também aborda o conceito de autonomia, onde o homem reconhece que é determinado pela ideia absoluta, alcançando assim o mais alto nível de autonomia ao se ver como parte da totalidade da realidade.⁹⁸

Hegel expõe, então, a relação entre o conceito, o ser e a essência, afirmando que o conceito é a verdade ou a unidade do ser e da essência. Ele argumenta ainda que o conceito é a unidade que resulta da reflexão sobre si mesma, sendo ao mesmo tempo uma imediatez autônoma:

O conceito é, assim, a verdade do ser e da essência, enquanto o aparecer da reflexão sobre si mesma é ao mesmo tempo a imediatez autônoma; e esse ser, de efetividade diversa, é imediatamente apenas um aparecer dentro de si mesmo.⁹⁹

O conceito é a liberdade que emerge da necessidade e é capaz de superar a pressuposição que a efetividade autônoma cria para si mesma é descrito assim na *Lógica da Enciclopédia*:

A passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura, porque a efetividade autônoma deve ser pensada como tendo sua substancialidade somente no passar [para outra], e na identidade com a efetividade autônoma que lhe é outra. Assim também o conceito é o mais duro, porque ele mesmo é exatamente essa identidade; mas a substância efetiva como tal — a causa —, que em seu ser para si nada quer deixar penetrar nela, já está submetida à necessidade ou ao destino de passar para o ser-posto: e essa sujeição é, antes, o mais duro.¹⁰⁰

Hegel reconhece que a transição da necessidade para a liberdade é desafiadora, pois a efetividade autônoma, como a causa, deve passar para o ser-posto. No entanto, ele sugere que o pensar da necessidade representa a dissolução dessa dureza, pois é a capacidade de unir a si mesmo no Outro, alcançando a libertação. Essa libertação se manifesta de várias formas, como o Eu, o espírito livre, o amor e a felicidade.¹⁰¹

Hector Ferreira interpreta essa passagem dos conceitos hegelianos de necessidade para a liberdade, como uma transição da lógica objetiva para a lógica subjetiva, destacando a

⁹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. 1: A ciência da lógica, São Paulo: Loyola, 1995. Página 287.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 288

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 289

¹⁰¹ *Idem*

superação do monismo ontológico realista em favor de uma concepção mais dinâmica da realidade como um sistema ativo de teorização.¹⁰² Essa interpretação de Ferreiro converge na ideia de que a compreensão da realidade envolve a reciprocidade entre necessidade e liberdade, e que a filosofia hegeliana busca capturar essa complexidade intrínseca da existência.

Neste trecho da *Enciclopédia* de Hegel, podemos claramente ver a exposição dessa complexidade da relação de causalidade e da ação-recíproca:

A nulidade das diferenças não é só em si, ou reflexão nossa (ver parágrafo precedente) — mas a ação recíproca é justamente isto: suprasumir também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta; portanto, pôr aquela nulidade dos momentos, que é em si. Na originariedade é posto um efeito, isto é, a originariedade é suprasumida; a ação de uma causa torna-se reação etc.¹⁰³

Hegel destaca que a ação-recíproca representa a relação de causalidade em seu desenvolvimento completo, onde causa e efeito não são apenas mutuamente ligados, mas também se transformam um no outro. Em sua discussão sobre a ação-recíproca, Hegel explora a natureza da causalidade, enfatizando como causa e efeito estão intrinsecamente ligados e passam por transformações mútuas. Isso sugere uma visão dinâmica da relação causal, onde as categorias tradicionais de causa e efeito não são estáticas, mas sim evoluem constantemente. Essa perspectiva de Hegel sobre a causalidade ecoa seu interesse em analisar as formas de pensamento de maneira crítica, como discutido no segundo trecho. A abordagem crítica de Hegel envolve a consideração das formas de pensamento em si mesmas, indo além das distinções simplistas entre subjetividade e objetividade, a fim de compreender como o pensamento se relaciona com a realidade e transcende as categorias tradicionais.

Neste trecho do primeiro livro da *Enciclopédia*, Hegel discute a abordagem crítica da filosofia, especialmente a filosofia crítica de Kant, que questiona o valor dos conceitos do entendimento utilizados na metafísica e em outras ciências:

O exame kantiano das determinações-de-pensamento padece essencialmente do defeito de que elas não são consideradas em si e para si, mas só sob este enfoque: se são subjetivas ou objetivas. Por objetivo se entende, no uso-lingüístico da vida ordinária, o que está presente fora de nós, e que nos chega de fora pela percepção. Então Kant punha em contestação que às determinações-de-pensamento (como por exemplo causa e efeito) lhes coubesse uma objetividade no sentido aqui mencionado, isto é, que fossem dadas na percepção; e, ao contrário, considerava-as como pertencentes a nosso pensar mesmo, ou à espontaneidade do pensar — e, nesse sentido, como subjetivas.¹⁰⁴

¹⁰² Cf. FERREIRO, Héctor. Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta, p. 135

¹⁰³ HEGEL, Enciclopédia p. 285.

¹⁰⁴ Ibid., p. 109-110.

Hegel observa que essa crítica não se concentra no conteúdo ou nas relações específicas dessas determinações de pensamento, mas considera a oposição geral entre subjetividade e objetividade. A subjetividade refere-se à experiência individual, enquanto a objetividade se relaciona com a universalidade e a necessidade, ou seja, o "a priori" e as próprias determinações de pensamento. Hegel argumenta que essa oposição entre subjetividade e objetividade é ampliada pela filosofia crítica, de modo que a subjetividade inclui toda a experiência, enquanto nada permanece diante dela, exceto a coisa-em-si. Ele também comenta sobre a distinção entre "objetivo" e "subjetivo" em Kant, onde o "objetivo" refere-se ao universal e necessário, enquanto o "subjetivo" está ligado à sensação individual e ao contingente.¹⁰⁵

Hegel destaca a importância de examinar as formas de pensamento de modo crítico, antes de utilizá-las, mas argumenta que esse próprio exame é um ato de conhecimento. Ele enfatiza que as formas de pensamento devem ser consideradas em si mesmas, como objeto e atividade do próprio pensamento, e devem determinar seus limites e falhas internamente. Além disso, Hegel aponta a ambiguidade nas distinções entre objetivo e subjetivo, argumentando que a verdadeira objetividade do pensamento ocorre quando os pensamentos não são apenas nossos, mas também representam o Em-si das coisas e do objetivo em geral, ultrapassando assim a mera subjetividade.¹⁰⁶

Em relação ao conceito kantiano de vontade, Hegel argumenta que a particularidade da tendência da vontade e sua relação com a escolha entre inclinações não é algo imediato, mas, ao contrário, só se torna tendência em si quando se conclui com ela. Isso implica que a vontade não é simplesmente direcionada por impulsos ou inclinações de forma imediata, mas sim que ela ganha singularidade e efetividade específicas por meio desse processo de conclusão. Esse estágio da vontade é caracterizado como "arbítrio", no qual a vontade tem a capacidade de escolher entre diferentes inclinações. O arbítrio implica a tomada de decisões conscientes e deliberadas, representando um nível mais elevado de determinação da vontade em relação a imediatidade das inclinações.¹⁰⁷

Hegel enfatiza a importância da reflexão crítica e do exame cuidadoso em contextos filosóficos distintos, destacando como esse processo está intrinsecamente relacionado à compreensão mais profunda da vontade e da liberdade. Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. 3. A Filosofia do Espírito, São Paulo: Loyola, 1995, p. 273.

explora a complexa natureza da vontade e da liberdade, destacando como a vontade finita, apesar de ser infinita em sua capacidade de autorreflexão, ainda está ligada a um conteúdo e à efetividade externa:

Esse conteúdo é, nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si somente um possível, enquanto pode ser meu ou também não sê-lo, e o eu é a possibilidade de determinar-me para esse ou para um outro [conteúdo] - de escolher entre essas determinações que são, sob esse aspecto, externas para ele.¹⁰⁸

Essa vontade é indeterminada em relação a um conteúdo específico, e o eu tem a possibilidade de escolher entre diferentes determinações, o que é fundamental para o arbítrio. Em seguida, Hegel discute o conceito de arbítrio como uma representação comum da liberdade, mas ele a critica como uma visão simplista e não desenvolvida da vontade livre. Ele enfatiza que a liberdade verdadeira não se resume a fazer o que se quer, mas envolve a compreensão mais profunda da vontade como autorreflexiva e capaz de determinar seu próprio conteúdo e fim. O arbítrio é retratado como uma contradição, já que possui apenas o aspecto formal da autodeterminação livre, enquanto seu conteúdo é dado externamente.¹⁰⁹

A verdadeira liberdade não se limita, assim, a fazer o que se quer de maneira arbitrária, mas envolve uma compreensão mais profunda da vontade como autorreflexiva e capaz de determinar seu próprio conteúdo e fim.

Hegel desenvolve ainda a complexa relação entre a vontade e sua conformidade com o dever-ser prático. Ele argumenta que a conformidade imediata da determinidade essencial não é suficiente para a determinação da vontade, que deve ir além da mera pré-encontrada conformidade e garantir a conformidade de sua determinação interior com o ser-aí:

Para que a vontade, isto é, a unidade *em si* essente da universalidade e da determinidade, se satisfaça — isto é, seja *para si*, deve ser posta por ela a *conformidade* de sua determinação interior e do ser-aí. Segundo a forma do conteúdo, a vontade primeiramente é ainda uma vontade *natural*, imediatamente idêntica à sua determinidade: [é] *tendência e inclinação*. Na medida em que a totalidade do espírito prático se põe em uma determinação singular, entre as *muitas* determinações *limitadas* postas com a oposição em geral, a vontade é *paixão*.¹¹⁰

Inicialmente, a vontade assume a forma de uma vontade natural, imediatamente idêntica à sua determinidade, manifestando-se como tendência e inclinação. No entanto, à medida que a totalidade do espírito prático se manifesta em uma determinação singular, a vontade se transforma em paixão. Hegel destaca a importância da superação da contingência na

¹⁰⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos; São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 64o

¹⁰⁹ Ibid., p. 64-65.

¹¹⁰ HEGEL, Enciclopédia III, página 269.

satisfação da vontade, ressaltando que a inteligência querente deve ir além da comparação de sua determinidade imanente com algo externo e, em vez disso, produzir sua própria concordância e satisfação. Ele diferencia a tendência do simples desejo, observando que o desejo busca a satisfação singular e imediata, enquanto a tendência, derivando da oposição superada entre o subjetivo e o objetivo, abrange uma série de satisfações, tornando-a mais universal. No entanto, ele também destaca que o homem imerso nas tendências pode parecer não livre devido à sua natureza particular e à falta de liberdade que essa imersão pode implicar.¹¹¹

Em síntese, a filosofia de Hegel nos conduz a uma profunda reflexão sobre a natureza da causalidade, da liberdade e da vontade. Ele nos mostra como a liberdade emerge da compreensão da necessidade e como a causalidade transcende a simples coerção, revelando-se como uma unidade intrínseca. A relação entre necessidade e liberdade, como delineada por Hegel, é fundamental para sua filosofia, destacando que a liberdade não é uma negação abstrata, mas sim uma liberdade concreta e positiva. Além disso, Hegel nos leva a considerar a importância da reflexão crítica sobre as formas de pensamento, buscando um pensamento relacional, para além de um realismo simplista.

1.5 Revisitando os Principais Pontos do Conceito de Liberdade na Filosofia de Hegel

A filosofia de Hegel é profundamente complexa em relação ao tema da liberdade, e abrange desde a transição dos conceitos lógicos de necessidade para a liberdade, envolvendo o conceito de causalidade, até a concepção moral, social, política e ética que envolve a relação entre vontade e liberdade. Neste capítulo nós tentamos apresentar um desenvolvimento mais detalhado desses conceitos com a intenção de preparar para uma compreensão mais profunda não apenas sobre a natureza subjetiva da existência humana, mas também sobre a realidade objetiva em geral.

A efetividade autônoma do ser humano, que representa sua capacidade de agir de acordo com a própria vontade, deve mostrar-se também com a mesma lógica da passagem da mera necessidade para o estado de liberdade. No entanto, Hegel sugere que a chave para essa transição está no "pensar da necessidade", que envolve a capacidade de estar junto a si mesmo

¹¹¹Ibid., p. 269-270.

no Outro. Isso significa que a liberdade não é simplesmente a ausência de restrições, mas a capacidade de se relacionar com o mundo de maneira consciente e autônoma. Essa libertação é descrita de várias formas na filosofia hegeliana, a começar pelos conceitos de Eu, e de espírito livre, mas também em suas descrições sobre o conceito de amor e de felicidade. Em essência, a liberdade em Hegel não é um estado estático, mas sim um processo contínuo de autorreflexão e autodeterminação.

Como vimos anteriormente, a transição do conceito de necessidade para o conceito de liberdade em Hegel pode e deve ser compreendida como à transição da lógica objetiva para a lógica subjetiva. Com a ajuda da interpretação de Hector Ferreiro, compreendemos que Hegel supera o monismo ontológico realista em favor de uma concepção mais dinâmica da realidade como um sistema ativo de teorização. Isso significa que a realidade não é simplesmente um conjunto fixo de objetos, mas um processo em constante evolução que é cocriado pelo pensamento humano. A filosofia hegeliana busca assim capturar essa complexidade intrínseca da existência, reconhecendo que o conceito de realidade envolve a reciprocidade entre necessidade e liberdade. Essa reciprocidade significa que a realidade não é meramente dada ou imposta ao sujeito, mas, ao contrário, é moldada por ele através do pensamento e da ação.

Um aspecto fundamental da filosofia de Hegel é sua abordagem crítica das formas de pensamento. Ele argumenta que devemos examinar cuidadosamente as categorias e conceitos que usamos para compreender o mundo, indo além das distinções simplistas e da dicotomia entre subjetividade e objetividade. Vimos como Hegel encarava a tradição filosófica, que sempre tendia a privilegiar um dos lados opostos, entre necessidade ou causalidade, de um lado, ou como teria feito Kant, a subjetividade, de outro lado, na qual submergiria toda noção de objetividade. Hegel critica então uma certa tradição filosófica que destaca essa oposição geral entre subjetividade e objetividade, aumentando a lacuna entre pensamento e realidade e tornando a subjetividade uma categoria excessivamente ampla, capaz de englobar todas as experiências individuais humanas. Hegel critica especialmente a distinção entre "objetivo" e "subjetivo" em Kant, argumentando que a verdadeira objetividade do pensamento ocorre quando ele representa não apenas os pensamentos individuais, mas também o "Em-si" das coisas e do objetivo em geral. Portanto, a verdadeira objetividade transcende a mera subjetividade particular.

Tentamos mostrar a importância da reflexão crítica de Hegel sobre as formas de pensamento, argumentando que todo exame interno é, em si, um ato de conhecimento. Hegel

busca então, em consonância com uma filosofia pós-kantiana, uma compreensão mais profunda das formas de pensamento como objetos e atividades do próprio pensamento, determinando seus limites e falhas internamente. Além disso, ele argumenta que a verdadeira objetividade do pensamento ocorre quando os pensamentos não são apenas nossos, mas também representam o mundo externo de maneira adequada.

Vimos que Hegel, em sua análise crítica da tradição filosófica, demonstra a identidade entre necessidade e liberdade, sendo que a ideia de ação recíproca desempenha um papel crucial na filosofia hegeliana, pois representa uma evolução da causalidade, que inicialmente, é entendida como uma relação entre substâncias que se condicionam mutuamente. Tentamos mostrar como o conceito hegeliano de ação recíproca é essencial para a compreensão do conceito hegeliano de conceito, na medida em que revela que as substâncias envolvidas são simultaneamente ativas e passivas rompendo com a dualidade. Esse conceito se apresenta na lógica de Hegel como um processo de identificação, exclusão e pressuposição mútuas, envolvendo uma dinâmica rica e multifacetada.

Como a relação entre a liberdade e a necessidade exposta até aqui se manifesta no processo histórico do Espírito é o que veremos no capítulo 2.

CAPÍTULO 2: RAZÃO NA HISTÓRIA

No capítulo anterior, exploramos a complexa relação entre necessidade e liberdade na filosofia de Hegel. Vimos como Hegel enfatiza a interconexão entre subjetividade e objetividade, destacando a necessidade de transcender as simplistas dicotomias filosóficas. Agora, ao adentrarmos na análise das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, continuamos a explorar a relação entre razão, liberdade e história em um contexto não mais exclusivamente lógico. A intenção deste capítulo é esclarecer a tese hegeliana de que a história envolve um processo de manifestação da razão, cuja finalidade é a realização do verdadeiro conceito de liberdade. Nossas discussões anteriores sobre a transformação lógica da necessidade em liberdade e sobre a natureza moral da vontade como autorreflexão se relacionam diretamente com a compreensão hegeliana da história como um processo de autoconhecimento do espírito, onde a liberdade é a sua substância mais essencial. Portanto, neste capítulo, pretendemos mostrar como esses conceitos se entrelaçam na *Filosofia da História* de Hegel, contribuindo para sua concepção sobre a história universal como um desenvolvimento racional do espírito.

2.1 O conceito de *Geist* e a razão na história

Na Introdução das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel encontramos a afirmação que a história universal (*Weltgeschichte*) situa-se no campo espiritual, ou nas palavras do texto: “a história universal é obra do espírito e não da natureza”.¹¹²

Hegel se aproveita da polissemia que a palavra “*Geist*” possui na língua alemã, podendo significar em sua obra desde a mente humana e seu conhecimento, enquanto espírito subjetivo, até as leis e instituições de um grupo social, enquanto espírito objetivo. Importante destacar

¹¹² Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999, p. 23. A seguir citado como Hegel, *Filosofia da História*.

que, na concepção hegeliana, *Geist* é uma atividade, não simplesmente um sujeito, e todos os sentidos possíveis deste termo dizem respeito ao seu desenvolvimento (de forma lógica e não temporal). A história concebida por Hegel é obra do espírito que se manifesta no mundo (*Weltgeist*), é história como um desenvolvimento coerente e racional¹¹³, ou seja, é a realização da razão que lhe é imanente.¹¹⁴ Ainda sobre a questão da razão na história, Hegel afirma que:

O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional. Essa convicção, essa idéia, é uma “pressuposição” em relação à história como tal; na filosofia, isso não é um pressuposto. Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão (...), a substância como força infinita, é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a forma infinita a realização de seu conteúdo.¹¹⁵

Hegel expressa por meio de uma linguagem poética que o único pensamento que a filosofia traz à história é a ideia de que a razão governa o mundo e que, portanto, a história universal é um processo racional. Importante frisar que para ele essa afirmação não pode ser um simples pressuposto, mas sim uma verdade que pode ser demonstrada mediante o conhecimento especulativo.

Isso se relaciona diretamente com nossa discussão sobre a relação entre a necessidade e a liberdade na *Lógica* de Hegel, apresentada no capítulo 1. A ideia de que a razão governa o mundo significa que a história não é um mero acúmulo de eventos aleatórios ou caóticos, mas sim um processo com significado e direção. A razão, para Hegel, está intrinsecamente ligada à liberdade e a história é o palco onde a liberdade se desdobra. O desenvolvimento da liberdade é, portanto, uma parte essencial da história universal, onde a razão se manifesta.

Além disso, Hegel enfatiza a importância do pensamento especulativo para a compreensão histórica da filosofia.¹¹⁶ Ele argumenta que esse conhecimento filosófico especulativo é capaz de compreender que a razão é a substância infinita que permeia toda forma de vida natural e espiritual. E essa compreensão revela também que a atividade do espírito na história consiste em um processo de autodesenvolvimento em direção à autoconsciência de sua liberdade.

¹¹³ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 118.

¹¹⁴ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 30.

¹¹⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 17.

¹¹⁶ Como esclarece Lincon França “O especulativo vai além do Entendimento na unidade da unidade e da multiplicidade, não sendo meramente subjetivo e nem meramente objetivo, mas compreendendo a totalidade. Nesse sentido, a ciência filosófica hegeliana se constitui enquanto contraponto histórico filosófico à cisão moderna; entre subjetivo e objetivo.” FRANÇA, Lincoln Menezes. *Hegel, o movimento especulativo do Espírito e a História*. In: Rev. Simbio-Logias, v.3, n.5. Campinas: UNESP, 2010, página 79.

Nas *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, encontramos também a afirmação de que na história, o espírito alcança sua manifestação mais concreta, ou seja, sua realização mais completa na existência. Para compreender essa afirmação é necessário, entretanto, acompanhar a descrição de Hegel das várias determinações do espírito, partindo das mais abstratas, considerando também os meios de sua realização mais concreta.¹¹⁷

Segundo Hegel, a substância do espírito é a liberdade¹¹⁸, pois a “liberdade é a única verdade do Espírito”.¹¹⁹ Isso significa que o espírito é por si mesmo e, portanto, livre, pois não se relaciona com nenhum outro que não seja ele mesmo. Esse estar em si mesmo do espírito significa também a autoconsciência do espírito, pois, ao conhecer a si mesmo, ele é o julgamento de sua própria natureza, a atividade de voltar-se a si e assim de produzir a si mesmo.¹²⁰ A história universal pode ser entendida então como o esforço do espírito de elaborar um conhecimento sobre si mesmo num processo de autoconhecimento.¹²¹

A liberdade é, portanto, a substância do espírito, da autoconsciência e do processo de autoconhecimento na história universal.

Segundo Hegel, espírito é autoconsciente quando sua atividade envolve o voltar-se a si mesmo para se produzir. Isso está intimamente relacionado à ideia de autorreflexão e autoconhecimento discutida no capítulo anterior e esse processo de autoconhecimento e autorreflexão é fundamental para o desenvolvimento da liberdade.

2.2 A história como manifestação do Espírito

Hegel concebe o processo de autoconhecimento do espírito ao longo do desenvolvimento da história, diferenciando os modos como os povos orientais antigos, os gregos antigos e os povos cristãos modernos compreendem a liberdade. Sobre os primeiros, Hegel afirma:

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só um ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa mesma paixão,

¹¹⁷ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 23.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 24.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Idem.

que é apenas contingência da natureza ou capricho. Esse *único* é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre.¹²²

Entre os gregos Hegel reconhece que teria surgido a primeira consciência da liberdade, ainda que de maneira limitada:

Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que alguns eram livres, e não o homem como tal. Nem mesmo Platão ou Aristóteles o sabiam. Destarte, os gregos não apenas tiveram escravos, como suas vidas e existência de sua agradável liberdade estavam ligadas a isso. Além disso, sua liberdade em parte não era senão uma flor ocasional, passageira e limitada, e em parte a cruel servidão do homem, do ser humano.¹²³

Apenas no chamado mundo germânico, ou seja, no mundo moderno cristão protestante, é que ele reconhece o saber de que o ser humano é livre enquanto tal, tornando possível a compreensão filosófica de que a liberdade constitui a natureza própria do espírito:

Essa consciência desenvolve-se, inicialmente, na religião, na mais íntima região do espírito. Porém, foi outra tarefa a de incutir esse espírito na essência mundana, tarefa que exige penoso esforço cultural para ser executada. A escravidão, por exemplo, não acabou de chofre com a aceitação da religião cristã. Muito menos a liberdade reinou logo a seguir, e tampouco os governos e as constituições foram organizados de maneira racional ou sequer baseados no princípio da liberdade.¹²⁴

Essa concepção histórica não apenas reforça a perspectiva hegeliana do progresso na consciência da liberdade como também demonstra a diferença entre o conceito de liberdade e sua realização. A tomada de consciência da liberdade por meio do cristianismo não significa que o conceito de liberdade se efetivou imediatamente no mundo, ao contrário, esse processo de efetivação é um longo processo, e é esse processo que constitui propriamente a história.¹²⁵

O meio de efetivação da ideia de liberdade é a História, onde tudo converge para a tomada de consciência da liberdade, essa tomada de consciência é a finalidade do espírito. Segundo, Hegel, todos os sacrifícios no “amplo altar da Terra”¹²⁶ aconteceram com esse objetivo, isto é, todo o processo dialético do percurso do espírito na história mundial, com a ação de nações e indivíduos (muitas vezes de forma conflituosa), levou para esse processo de consciência da liberdade.

¹²² Idem.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 25.

¹²⁶ Idem

2.3 Vontade Divina como representação religiosa da razão na história

Hegel considera que a representação religiosa de uma teleologia no mundo como vontade divina pode servir de base para apreender a ideia filosófica de liberdade:

Esse objetivo final é aquilo que Deus quer do mundo; porém Deus é a perfeição, e por isso não pode querer nada além de si mesmo, sua própria vontade. Quanto à natureza de sua vontade, ou seja, a sua própria natureza, é o que nós denominamos aqui a ideia de liberdade, apreendendo por meio do pensamento a representação religiosa.¹²⁷

Hegel traduz então a representação religiosa da vontade divina, apresentada na tradição cristã como “providência” – uma representação que é em princípio contrária à ideia de liberdade humana – pelo conceito filosófico de liberdade. Mas como se resolve então essa aparente contradição entre uma representação religiosa de uma providência divina e a ideia filosófica de liberdade? Se, por um lado, segundo esta perspectiva religiosa, o ser humano não pode conhecer o plano da providência divina (princípio que rege o mundo e é algo indeterminado e abstrato), por outro lado, sob a perspectiva filosófica, Hegel esclarece que:

Na história universal, lidamos com indivíduos, que formam povos, e com totalidade, que são os Estados. Portanto, não podemos nos ater a miudezas da crença na Providência, e menos ainda à crença abstrata e indeterminada, que apenas quer generalizar, ou seja, supor que existe uma providência, mas não para os fatos determinantes da mesma. Devemos, ao contrário, ter muito mais seriedade no reconhecer os caminhos da Providência, os meios e manifestações na história, relacionando-se àquele geral.¹²⁸

Alexandre Kojève oferece uma perspectiva esclarecedora sobre a concepção hegeliana do papel que os seres humanos desempenham na construção da história, ao mesmo tempo em que questiona a existência de um determinismo absoluto em Hegel, que poderia ser identificado com o conceito de providência divina. Primeiramente, Kojève rejeita a interpretação de que para Hegel, a história seja moldada por um "puro determinismo", onde os seres humanos seriam meramente peças movidas em um tabuleiro divino de xadrez. Em vez disso, ele compreende que, segundo Hegel, os indivíduos desempenham um papel ativo na criação da história, e aquilo que se pode compreender como determinismo é de fato resultado das escolhas e ações humanas. Kojève enfatiza a capacidade do indivíduo de "produzir a si mesmo", o que significa que somos, em parte, responsáveis pelo curso que nossa própria história tomará.

Para melhor fundamentar essa interpretação sobre a história do mundo, Kojève utiliza a metáfora da construção de um edifício:

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Filosofia da História, cit., p. 20

Mas, para compreender o edifício da história universal e o processo de sua construção, é preciso conhecer o material que serviu para construí-lo. Esse material são os homens. Para saber o que é a história, é preciso saber o que é o homem que a realiza. É claro que o homem não é um tijolo. Primeiro, se quisermos comparar a história à construção de um edifício, é preciso dizer que os homens não são apenas os tijolos que entram na construção: são também os pedreiros que os constroem e os arquitetos que fazem o projeto, o qual se elabora progressivamente durante a própria construção. Além disso, até como ‘tijolo’ o homem é essencialmente diferente do tijolo material: até o homem-tijolo muda durante a construção, tanto quanto o homem-pedreiro e o homem-arquiteto. Mesmo assim, há algo no homem, em todo homem, que o torna apto a participar – passiva ou ativamente – da realização da história universal (...). Enfim, o homem não é apenas material, construto e arquiteto do edifício histórico. É também aquele para quem esse edifício é construído: o homem vive nele, vê e compreende, descreve e critica esse edifício.¹²⁹

Portanto, segundo a interpretação de Kojève para Hegel, a história não é determinada apenas por forças externas ou materiais, mas é construída pelos seres humanos, que desempenham papéis ativos como agentes históricos.

Hegel salienta que na religião do Ocidente moderno, no cristianismo, a Providência deixa de ser algo oculto para se mostrar. Para ilustrar esse processo de revelação da história, ele recorre a representação religiosa presente no imperativo da sagrada escritura, segundo o qual é preciso “não somente amar a Deus, mas também reconhecê-lo”¹³⁰. Portanto, é totalmente possível apreender de forma racional o conteúdo que a religião representa. A filosofia, segundo Hegel, é capaz de reconhecer a inteligibilidade da história, ou seja, o desdobramento da razão em seus diversos momentos ou o autodesenvolvimento da liberdade no tempo, como aquilo que corresponde à representação religiosa da Providência:

A razão, da qual se disse que rege o mundo, é, igualmente, uma palavra tão indeterminada como a Providência; fala-se sempre da razão, mesmo sem poder indicar qual é a sua determinação, o seu conteúdo, segundo quais princípios podemos julgá-la, se algo é racional, se é irracional. A razão, compreendida em sua determinação, é o objeto de que tratamos aqui: o restante, se quisermos permanecer ainda na razão, são apenas palavras.¹³¹

2.4 A relação entre as paixões e a razão na História

Podemos agora questionar se a compreensão de que é a razão o que rege o mundo e não uma vontade divina indeterminada, ainda mantém em aberto a questão sobre como e por quais meios essa razão se realiza na história. Se aceitarmos a ideia hegeliana de que a liberdade é um conceito interior ao espírito (sua substância), temos, por outro lado, que admitir que os meios

¹²⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro: Contra-ponto, EDUERJ, 2002, p. 158.

¹³⁰ HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 20.

¹³¹ *Ibid.*, p. 21.

para sua realização são exteriores, ou seja, são fenômenos que se apresentam na história.¹³² Hegel considera a hipótese de que as paixões, os interesses e as necessidades humanas particulares seriam o primeiro motor da realização do espírito ao longo da história:

Ao primeiro relance, a história convence-nos de que as ações dos homens derivam de suas necessidades, de suas paixões, de seus interesses, de seu caráter e de seus talentos, de tal forma que nesse espetáculo de atividade são apenas as necessidades, paixões e interesses que se manifestam como motivos e intervêm como a força principal.¹³³

Em seu livro *A Ideia de História*,¹³⁴ Collingwood descreve como Hegel concebe essa relação entre paixões e a razão humana. A paixão é o motor que impulsiona os indivíduos a agirem e, por conseguinte, a realizarem ideias ou universais. Ela não é meramente uma força impulsiva, mas sim uma expressão concreta da razão. A análise de Collingwood começa desmistificando a ideia de que a razão e a paixão são entidades opostas e mutuamente excludentes. Pelo contrário, ele argumenta que a paixão é uma manifestação da razão em ação. A razão não se manifesta de forma abstrata e desvinculada das emoções. Ao contrário, ela se expressa por meio das ações e decisões humanas, muitas das quais são influenciadas por paixões.

De acordo com Collingwood, Hegel defende a ideia de que o processo histórico é impulsionado pela razão e que todas as ações que ocorrem na história têm sua origem na vontade humana, sendo que o processo histórico é construído propriamente pelas ações humanas. Entretanto, a vontade humana não é nada de outro do pensamento humano que se manifesta por meio da ação. Essa afirmação pode ser um tanto desconcertante, pois frequentemente vemos ações humanas que parecem irracionais ou emotivas demais. No entanto, Collingwood argumenta que essa percepção errônea ocorre devido à nossa incapacidade de compreender plenamente o contexto histórico em que ocorrem essas ações.

Collingwood nos lembra que o pensamento humano não ocorre no vazio, mas sempre é produzido por indivíduos em situações históricas específicas. Isso significa que, em sua situação histórica particular, uma pessoa pensa e age tão racionalmente quanto lhe é possível. A racionalidade, nesse contexto, não se refere apenas a um pensamento abstrato e frio, mas a uma racionalidade que leva em consideração as circunstâncias emocionais e contextuais em que as ações ocorrem.

¹³² Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 26.

¹³³ Idem.

¹³⁴ COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de História*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

Um ponto crucial que Collingwood enfatiza é que, numa perspectiva hegeliana, o homem abstratamente racional, como concebido pelo Iluminismo, não tem existência na realidade. Os seres humanos são seres racionais e emotivos simultaneamente e suas paixões são tão intrínsecas à sua natureza quanto seus pensamentos. A paixão, portanto, não é vista como um obstáculo à razão, mas como uma parte integrante dela. Sem paixão, não haveria razão nem ação.

Para ilustrar esse ponto, Collingwood menciona alguns exemplos:

Na realidade, o homem é sempre quer racional quer emotivo, nunca puramente uma coisa ou a outra; as suas paixões são as dum ser racional e os seus pensamentos os dum ser emotivo. E mais: sem paixão, não há razão nem ação. Consequentemente, provar que alguém agiu de certa maneira, sob o impulso da paixão – por exemplo, um juiz que, num acesso de cólera, condena um criminoso, ou um estadista que, por ambição, esmaga os opositores – não é provar que essa pessoa não agiu racionalmente, pois a sentença do juiz ou a política do estadista pode ser justa ou acertada, apesar dos elementos emotivos existentes na sua execução.¹³⁵

A paixão não é uma força oposta à razão, mas sim uma expressão dela. A ação humana é intrinsecamente ligada à nossa natureza emocional e a verdadeira racionalidade não se encontra na supressão das paixões, mas na compreensão de como elas se integram ao processo de tomada de decisão. Nossa capacidade de agir racionalmente não está em sermos desprovidos de emoções, mas em reconhecer e compreender o papel das paixões em nossa vida e em nossas escolhas. Portanto, a paixão e a razão não são forças opostas, mas sim componentes interdependentes e essenciais da ação humana.

De fato, Hegel admite que as paixões e os interesses egoístas dos seres humanos são uma força muito mais poderosa e constante do que a defesa de ideais ou da razão na história do mundo. Mas, por outro lado, rechaça como sentimentalismo barato a perspectiva negativa da história, que enfatiza suas ruínas e violência.¹³⁶

Então como fugir de uma perspectiva melancólica que enxerga nas ações humanas muitas vezes a origem do mal? Primeiramente, é importante notar que na *Filosofia da História* de Hegel o conceito de espírito é inicialmente apresentado como um princípio universal, mas esse conceito só pode ser concebido na forma de um universal concreto, quando ele se mostra como efetivo e realizado, ou seja, como concretizado na história:

Princípio, como também fundamento e lei, é algo de interior que, como tal, mesmo que nele seja verdadeiro, não o é completamente. Fins, fundamentos, etc. estão em nossos pensamentos, em nossas intenções, mas não na realidade ainda. O que é em si é uma possibilidade, uma capacidade, que de seu interior ainda não atingiu a

¹³⁵ Ibid., p. 187-188.

¹³⁶ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 26-27.

existência. Tem que advir um segundo momento para se realizar, e esse momento é a atividade, a realização, cujo princípio é a vontade, a própria atividade humana.¹³⁷

Ora, essa realização na história se dá a partir de indivíduos, os quais para Hegel nunca estão interessados apenas no universal, mas em seus interesses particulares também (mesmo quando isso envolve o sacrifício por uma causa). Ou seja, todo indivíduo empenhado em alguma tarefa não está interessado apenas no universal ou no coletivo, daí a famosa afirmação de Hegel de que “nada de grande acontece no mundo sem paixão”.¹³⁸ Hegel esclarece o sentido dessa expressão do seguinte modo:

Portanto, direi paixão no sentido de determinação particular do caráter, de modo que essas determinações do querer não tenham somente conteúdo particular, mas constituam o estimulante e o atuante de ações gerais. Paixão é o lado subjetivo, formal, da energia da vontade e da atividade, no qual o conteúdo ou o objetivo ainda permanecem indeterminados.¹³⁹

Na clássica obra sobre a Filosofia da História de Hegel do filósofo alemão da Escola de Frankfurt Herbert Marcuse, a tese hegeliana sobre a importância das paixões para o movimento da história é interpretada da seguinte forma: “Não se pode duvidar de que as necessidades e interesses dos indivíduos sejam as alavancas de toda ação histórica, e de que na história devesse ocorrer a realização individual”.¹⁴⁰

Podemos reconhecer então dois momentos que intervêm em nosso objeto de estudo, ou seja, no desenvolvimento da história: (1) a ideia – descrita por Hegel como “urdidura do tecido”¹⁴¹ – e (2) as paixões – compreendida como a trama do grande tecido da História Universal.¹⁴² Isso já aponta para a noção de que a história caminha apenas pela ação dos sujeitos (como em um teatro das paixões), mas essa ação sempre se dá no palco montado pela ideia, pois todas as ambições e desejos humanos pressupõem esse palco que independe das vontades individuais dos sujeitos.

Em seu comentário sobre a Filosofia da História de Hegel, o renomado comentador francês Jean Hyppolite também fala da importância das paixões para a ação histórica:

Nada de grandioso é feito sem paixão, isto é, nenhuma ação, nenhuma empresa individual é adequada ao universal e ao infinito, e há sempre nela, por ampla que seja,

¹³⁷ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 27.

¹³⁸ Cf. Idem.

¹³⁹ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 28-29.

¹⁴⁰ MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 199.

¹⁴¹ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 28. “Urdir” significa o conjunto de fios dispostos longitudinalmente no tear e pelos quais passa o fio da trama, Hegel utiliza essa imagem para explicar a existência apenas abstrata da ideia, uma possibilidade que se realiza apenas pela atividade humana (as paixões).

¹⁴² Cf. Idem.

uma finitude que faz dela uma paixão. Ora, o destino de um indivíduo, o destino de um povo, são a revelação desse **pathos** numa história.¹⁴³

Segundo Hegel, o centro concreto comum da ideia e das paixões¹⁴⁴ é a liberdade ética do Estado¹⁴⁵, isso porque um Estado organizado para o bem tem seus fins gerais conjugados com os interesses particulares dos cidadãos.¹⁴⁶ Iremos explorar mais a questão do Estado no próximo capítulo, mas aqui já é possível perceber como a perspectiva hegeliana encara o Estado como essa forma de unificar os interesses particulares das paixões com a realização universal da ideia.

2.5 A História Universal não é o palco da felicidade

Porém, a História universal não começa com algum objetivo consensual estabelecido por indivíduos, ela começa com o objetivo geral de que o conceito seja satisfeito, ou seja, que o conceito do espírito seja satisfeito em si, seria uma espécie de instinto inconsciente da humanidade, e todo o trabalho da história universal é trazer esse inconsciente à consciência.¹⁴⁷ Com isso, mais uma vez é enfatizada a relação entre as paixões e a ideia:

Assim, na formação do ser natural, da vontade natural, existe o que foi chamado de lado subjetivo, ou seja, a necessidade, o instinto, a paixão, o interesse particular, tal como a opinião e a representação subjetiva. Essa imensa quantidade de vontade, interesse e atividade constitui os instrumentos e os meios do espírito universal, para realizar o seu objetivo; para trazê-lo até a consciência e para concretizá-lo. A finalidade do espírito universal é encontrar-se, voltar-se para si mesmo e encarar-se como realidade.¹⁴⁸

Trata-se já aqui da síntese de liberdade e necessidade, sendo o percurso do espírito em si e para si concebido como necessário, enquanto a realização da consciência humana pode ser compreendida como sua liberdade.¹⁴⁹ Hegel defende que uma das grandes tarefas da filosofia é superar a ideia de oposição entre esses dois lados:

A ideia geral é, por um lado, a plenitude substancial e, por outro, o abstrato do livre-arbítrio. Essa reflexão em si é a autoconsciência individual, ou seja, o outro perante a ideia, assim colocada em finitude absoluta. Esse outro é assim a finitude, a determinação para o absoluto geral: é o lado de sua existência, o solo de sua realidade

¹⁴³ HYPPOLIE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1971. P. 43.

¹⁴⁴ A tradução do conceito grego de pathos em alemão é “Leidenschaft”, palavra que tem como raiz “Leiden” que significa sofrer, semelhante ao termo latino “paixão” que também significa sofrimento.

¹⁴⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 28.

¹⁴⁶ Ibid., p. 29.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 27.

¹⁴⁹ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 30

formal e o solo da glória divina. A profunda tarefa da metafísica é abranger o contexto absoluto dessa oposição.¹⁵⁰

Hegel afirma que a vontade abstrata, que quer que seu “eu” esteja em tudo o que faz e que por isso considera uma infelicidade a hipótese de estar subordinada à necessidade, implica uma existência extremamente individual em antagonismo ao ser absoluto. Mas para Hegel essa suposta felicidade, em que a existência de um indivíduo é completamente moldada por sua vontade e arbítrio não existe, daí a afirmação de que a “história universal não é o palco da felicidade”.¹⁵¹ A atividade humana é o intermediário entre o interior (espírito) e a exterioridade (matéria concreta), traduzindo o interior para a objetividade.¹⁵²

Para explicar essa ideia dos extremos que a atividade humana medeia, Hegel faz uma analogia com a construção de uma casa, onde os diferentes produtos são utilizados devido às suas características naturais, ao mesmo tempo em que são limitados pelo produto final, a casa:

O resultado é que o ar, que ajudou na construção, será mantido fora da casa, bem como a água das chuvas e ação nefasta do fogo, na medida em que a casa é resistente ao fogo. Embora as pedras e as vigas obedeçam à gravidade e tendam para a profundidade, são construídas sobre elas altas paredes. Assim, os elementos são utilizados conforme a sua natureza e juntamente elaboram um produto, pelo qual são limitados.¹⁵³

Segundo essa analogia, as intempéries naturais, como o vento, a chuva e os raios de uma tempestade, contra os quais o ser humano se protege por meio da construção de uma casa, equivalem às paixões e necessidades humanas contingentes, que, embora sejam o fundamentais para a construção da história, permanecem contingentes e externas ao mesmo: “Da mesma forma, as paixões são satisfeitas guiando a si mesmas e a seus objetivos, segundo sua determinação natural, construindo o edifício da sociedade humana, onde essas paixões autorizam o direito e a ordem a atuarem contra si mesmas”.¹⁵⁴

Isso significa que na história universal as ações humanas muitas vezes resultam em algo além do que foi intencionado:

Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Cf. Idem.

¹⁵² HEGEL, *Filosofia da História*, p. 30-31.

¹⁵³ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 31.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Idem.

Hegel usa a imagem de alguém que, em busca de vingança pessoal, atea fogo em uma única casa, mas acaba provocando um grande incêndio muito maior do que o intencionado. Isso significa que a ação imediata de um indivíduo pode resultar em algo para além do que se mostra na vontade e na consciência de um autor, algo que pode inclusive se voltar contra o indivíduo que praticou a ação.¹⁵⁶ A união desses dois extremos (a realização da ideia universal em realidade imediata e a elevação da individualidade a uma verdade universal) acontece inicialmente pela indiferença dos dois extremos entre si.¹⁵⁷

Os agentes, em suas atividades, têm objetivos finitos, mas são, ao mesmo tempo, conscientes e pensantes. Portanto, o conteúdo de seus objetivos é impregnado por determinações universais do direito, do bem, do dever etc.:

Essas determinações gerais, que são ao mesmo tempo diretrizes para os objetivos e ações, são de conteúdo determinado. Algo tão vazio como o bem pelo bem não se manifesta na realidade. Quando se quer agir, não basta querer somente o bem; precisa-se saber se isto ou aquilo é o bem. Mas que conteúdo é bom ou ruim, justo ou injusto? Isso foi estabelecido em relação a casos habituais da vida privada, nas leis e nos costumes de um Estado.¹⁵⁸

São nas grandes relações históricas que acontece o confronto entre os deveres existentes e reconhecidos (leis e direitos) e as possibilidades que se contrapõe a esse sistema das leis e que acabam mesmo por destruí-lo. Quando o conteúdo é bom, isso pode ser apresentado como algo vantajoso, essencial e necessário. Isso é uma possibilidade histórica, na medida em que traria consigo um valor universal diferente daquilo que constituía a realidade de um povo ou nação até aquele momento. Segundo Hegel, “esse valor geral é um momento da ideia produtiva, um momento da verdade, aspirando a si mesma. Os homens históricos, os indivíduos históricos universais, são aqueles em cujos objetivos reside essa universalidade”.¹⁵⁹

2.6 O papel dos indivíduos históricos universais

Esses indivíduos históricos universais são descritos também por Hegel como os “grandes homens da história”, cujos fins particulares já contêm a substância do espírito universal.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 31-32.

¹⁵⁷ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 32.

¹⁵⁸ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 32.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ *Filosofia da história*, p. 33

Hegel exemplifica essa unificação entre um indivíduo particular e o espírito universal com o a figura paradigmática de Júlio César:

César lutava pelo interesse em manter sua posição, sua honra e sua segurança. A vitória sobre os seus adversários, cujo poder consistia no domínio das províncias do império romano, foi a conquista de todo o império. Assim, tornou-se ele o detentor único do poder no Estado, sem mudar a forma da constituição. O que ele conseguiu com a realização de seu plano, inicialmente negativo – ou seja, o domínio pessoal de Roma –, foi uma determinação necessária à história de Roma e do mundo. De sorte que esse domínio pessoal não foi apenas uma vitória particular, mas sim um instinto que realizou aquilo que, em princípio, o seu tempo exigia.¹⁶¹

Indivíduos históricos universais, como César, não teriam consciência da *ideia* universal ao perseguir um objetivo próprio, mas tornaram-se indivíduos políticos. Eles pensavam sobre o que era necessário e oportuno de fazer, concentrando suas energias em seus interesses pessoais, sem ter consciência de que suas ações resultariam na mudança do mundo. Inconscientemente, porém, o espírito de sua época já estava contido neles e suas ações individuais acabaram por conduzir o gênero humano ao próximo nível necessário de desenvolvimento da história.¹⁶²

Entretanto, Hegel ressalta que esses indivíduos históricos universais (em consonância com o que foi exposto anteriormente sobre as paixões e a necessidade) buscavam suas próprias satisfações e que o destino deles não era feliz. A respeito desse destino Hegel escreve:

Eles nunca tinham descanso, a vida toda era trabalho e esforço; toda a sua natureza era apenas a sua paixão. Alcançado o objetivo, eles caem como vargens esvaziadas do grão. Morrem cedo como Alexandre, são assassinados como César ou exilados para a ilha de Santa Helena como Napoleão.¹⁶³

Portanto, podemos dizer que esses “grandes homens da História” foram peças fundamentais para o desenvolvimento do espírito na História, apenas quando reconhecemos a posteriori seus feitos como necessários para a realização da razão histórica. Por isso, Hegel considera que as ações desses indivíduos históricos não deveriam ser explicadas apenas por seus aspectos psicológicos e tomadas como amorais.¹⁶⁴

2.7 "Astúcia da Razão": O Jogo Intrigante da História

¹⁶¹ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 32-33.

¹⁶² Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 33.

¹⁶³ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 32-34.

¹⁶⁴ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 35.

Como expusemos anteriormente, as ações dos indivíduos podem trazer repercussões que não estavam contidas em suas intenções (como no exemplo do incêndio muito maior do que se esperava, causado por alguém em busca de vingança). No caso dos indivíduos históricos, suas ações podem ser responsáveis pela realização da ideia e pelo desenvolvimento do espírito na História. A partir da hipótese de que a ação dos indivíduos realiza algo para além daquilo que eles intencionavam, Hegel formula a tese sobre da realização da ideia na história, a qual por sua vez se desdobra na tese da chamada “astúcia da razão”:

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e da sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar astúcia da razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa.¹⁶⁵

Em seu comentário sobre o conceito de “astúcia da razão” na filosofia da história de Hegel, Márcia Zebina argumenta que a razão utiliza as paixões humanas como instrumentos para alcançar seus fins na história universal, enquanto a própria ideia universal permanece intocada. O comentário de Zebina destaca dois pontos importantes: instrumentalização das paixões e atividade do espírito na história.

Zebina considera a ideia de que a razão instrumentaliza as paixões humanas para alcançar seus propósitos na história. Isso é comparado à maneira como um conceito subjetivo pode produzir ferramentas para atingir seus objetivos de maneira mais eficaz. No entanto, este comentário observa que há uma diferença fundamental entre esses dois contextos. Enquanto a técnica produz objetos externos como resultado final, o processo histórico de autodesenvolvimento do espírito é intrinsecamente orientado para a atividade e a autocompreensão, não para a produção de um objeto externo.

Zebina também destaca a natureza da atividade do espírito na história, que não é uma intervenção externa, mas sim um processo interno de autodesenvolvimento. O objetivo do espírito na história não é simplesmente realizar uma obra externa, mas sim compreender-se a si mesmo, alcançar a autoconsciência e se tornar livre. Isso contrasta com a visão de uma inteligência externa que guia os atos humanos sem considerar suas vontades individuais.

Além disso, os interesses particulares das paixões não estão separados da realização do universal. O universal emerge do particular e determinado, e a luta e a ruína do particular são

¹⁶⁵ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 32-35.

parte integrante desse processo. O universal não perece, mas se desenvolve através da negação do particular.¹⁶⁶

O filósofo esloveno contemporâneo Slavoj Žižek, em sua interpretação sobre o conceito hegeliano de “astúcia da razão”, ressalta que, em geral, ele é reduzido a uma manipulação técnica, onde o Absoluto teria o seu designo realizado, enquanto os agentes dessa realização se desgastariam em sua interação mútua, cumprindo o objetivo visado, ao mesmo tempo em que o Absoluto ficaria protegido dos acontecimentos desgastantes:

O Absoluto é como a “mão invisível” do mercado em Adam Smith: cada sujeito busca seus próprios fins egoístas, e é por sua atividade que se realiza, à revelia deles, o interesse comum. Na história, os sujeitos agem incitados por diversos fins (utilitários, religiosos, morais etc.), mas na verdade, sem que o saibam, eles não passam de instrumentos da realização do plano divino.¹⁶⁷

Para Žižek, a “astúcia da razão” deve ser, ao contrário, entendida como uma razão dupla, dobrada em si mesma, na qual o manipulador é desde sempre manipulado. Žižek cita o exemplo do trabalhador que pensa que o objetivo de seu trabalho é apenas produzir objetos para satisfazer o desejo dos indivíduos por meio do controle das forças naturais, mas acaba, através da “astúcia da razão”, por realizar, sem o saber, um interesse mais elevado, que é o próprio domínio dos meios de produção social como “objetivação do espírito”:

(...) o trabalhador, por exemplo, explora as forças naturais, deixa que elas ajam para fins externos a essas forças (para a finalidade do prazer proporcionado pelo consumo do produto obtido); para ele, o objetivo da produção é a satisfação de suas necessidades. Pois bem, o verdadeiro objetivo do processo de produção social não é a satisfação das necessidades dos indivíduos, mas a transformação da natureza em máquinas e instrumentos, ou seja, o desenvolvimento das forças produtoras como “objetivação do espírito”.¹⁶⁸

Essa interpretação é importante para afastar a ideia de que a “astúcia da razão” seria uma espécie de instrumento da história, acessível apenas ao erudito, tal como descrito por Fichte. Segundo Žižek, para Fichte a história é regida pelo Absoluto (razão divina) e o sábio seria alguém que conheceria, pelo menos parcialmente, o projeto divino, estando assim apto a guiar os indivíduos não-esclarecidos.¹⁶⁹ Žižek, ao contrário, defende que não cabe no conceito hegeliano de astúcia da razão a representação de um sujeito político-histórico capaz de situar sua própria atividade no contexto do “projeto divino”:

¹⁶⁶ ARAÚJO DA SILVA, Márcia Zebina, A astúcia da razão em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* ano. 19, Nº 33. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh>. Acesso em: 23/09/2023, p. 131-132.

¹⁶⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *O Mais Sublime dos Históricos – Hegel com Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 90.

¹⁶⁸ Ibid., p. 91.

¹⁶⁹ Idem.

(...) o impensável para Hegel é a junção de uma posição subjetiva que aspire ao conhecimento Absoluto com a dimensão prático-histórica: Hegel sabe perfeitamente que essa junção, isto é, uma posição atuante que se legitime como encarnação da Razão na história, só pode gerar o terror totalitário. A “astúcia da razão” vem sempre na posteridade, só é apreensível retroativamente, quando o sujeito percebe que o verdadeiro alcance de seu ato difere do objetivo visado.¹⁷⁰

A “verdadeira significação” de um ato só é possível de ser estabelecida de forma retroativa, se constituindo posteriormente. Isso é importante para entendermos que o método hegeliano da análise histórica é sempre um método retroativo, podendo descobrir o sentido histórico e seu desenvolvimento racional apenas *post festum*:

Que essa significação verdadeira seja dada de antemão na Razão divina não passa de ilusão teleológica própria da “consciência ingênua” –; a “teleologia” hegeliana, ao contrário, é sempre retroativa: é verdade que os indivíduos são, na história, os meios inconscientes da realização da Razão, de seus Objetivos infinitos, mas isso de que eles são “meios” só se constitui por intermédio de sua própria atividade através dela.¹⁷¹

Podemos dizer que a razão histórica se faz valer, na medida em que os indivíduos universais seguem seus próprios interesses, promovendo assim o progresso do espírito, ou seja, realizando a tarefa universal que favorece à liberdade.¹⁷² Para Marcuse, o que constitui a astúcia da razão é o sacrifício da felicidade individual e geral que resulta das forças históricas.¹⁷³

Os sujeitos históricos foram inicialmente apresentados como meios para a realização da ideia, portando como algo externo ao objetivo, mas Hegel considera que tudo o que é utilizado para um objetivo específico deve ter algo que corresponda a esse objetivo: “Quando falamos de um meio, nós o representamos como algo exterior ao fim, que não faz parte dele. Mas, na verdade, as coisas utilizadas como meio (...) necessitam ser de tal natureza que correspondam ao objetivo, tendo algo dentro de si que seja entre eles comum”.¹⁷⁴

Hegel aborda a relação entre meios e fins, enfatizando a conexão intrínseca entre eles, dialogando diretamente com o que vimos no capítulo 1. Observamos anteriormente que Hegel explica que o verdadeiro conhecimento e compreensão do mundo exigiam a apreensão da totalidade, em oposição a uma visão fragmentada ou cindida. Essa ênfase na totalidade e na unidade está refletida no argumento de que os meios não devem ser vistos como algo externo ou separado do fim, em vez disso, devemos entender que os meios e os fins devem compartilhar algo em comum, algo que os conecte de forma intrínseca.

¹⁷⁰ Ibid., p. 92

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Cf. MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 199.

¹⁷³ Ibid., p. 202-203.

¹⁷⁴ Cf. HEGEL, Filosofia da História, p. 35.

Essa ideia se relaciona com a visão hegeliana de que o conhecimento verdadeiro envolve a compreensão das conexões internas e das relações essenciais entre conceitos e fenômenos. Hegel acreditava que a realidade era um sistema interconectado, onde cada parte estava relacionada ao todo. Além disso, a ideia de que os meios e os fins devem compartilhar algo em comum está relacionada à visão hegeliana de que a razão governa o mundo e que a história é um processo racional. Hegel argumenta que a razão está presente tanto nos meios quanto nos fins, e que essa conexão racional é o que impulsiona o desenvolvimento histórico em direção à realização da liberdade.

Os seres humanos fazem parte do próprio fim racional, sendo por isso um fim em si mesmos. Mas Hegel destaca que os humanos não são apenas fins em si mesmo, como o são os seres vivos em geral (na medida em que a vida individual é subordinada à vida humana em geral), mas os humanos são também um fim em si mesmos segundo o conteúdo de seu fim. É pelo “divino que reside nele” (a razão) que o humano é fim de si mesmo, portanto livre enquanto ativo e autodeterminante. É nessa liberdade que ocorre a moralidade, a eticidade e a religiosidade, enquanto superação da necessidade externa e da contingência.¹⁷⁵

2.8 Compreendendo a realização da Ideia além das superficialidades

A moralidade trata das condições da responsabilidade subjetiva, da autodeterminação da vontade¹⁷⁶, a religiosidade é a forma de representação (ou seja, ainda não conceitual) da junção entre o universal e o particular, enquanto a eticidade refere-se à estrutura social que permite ligar o indivíduo ao todo. O conceito hegeliano de eticidade tem assim um papel privilegiado no desenvolvimento da história, pois está diretamente ligado à construção do Estado.

Mas, ao longo da história, é comum a avaliação de que a liberdade é a causa da degradação da moral e da religião, ou que a realização efetiva das ideias não é bem-sucedida e, portanto, fracassa ou resulta em algo ruim. Hegel afirma que a realidade universal não existe apenas para indivíduos isolados e por conseguinte não é de se estranhar que a fantasia privada não se realize. De fato, na particularidade das existências empíricas é de se esperar que a ideia não se realize plenamente:

¹⁷⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 35-36.

¹⁷⁶ Cf. COLOMBO DE ALMEIDA, Silvana. *Dignidade humana e filosofia hegeliana*. In: *Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar*, São Carlos, 2014, p. 6.

Se dissermos, ao contrário, que a razão universal se realiza, decerto não estaremos falando do particular empírico; este pode ser melhor ou pior, já que aqui o acaso e a particularidade recebem do conceito o poder de exercer o seu formidável direito. Haveria, então, o que criticar na particularidade do fenômeno. Essa crítica subjetiva, que visa apenas ao particular e às falhas que tem, sem reconhecer ali a razão universal, é coisa fácil e pode, levando a afirmação de boa vontade e do bem-estar universal, ostentando a aparência de um bom coração, assumir ares arrogantes e pavonear-se. É mais fácil enxergar os defeitos dos indivíduos, dos Estados e dos caminhos universais do que o seu verdadeiro alcance. A crítica negativa paira sobranceira e altaneira acima do objeto, sem nele ter penetrado, isto é, sem ter apreendido seus aspectos positivos.¹⁷⁷

Isso significa que uma avaliação superficial, baseada apenas em situações contingentes e mantendo-se de forma completamente externa ao objeto de pesquisa, pode produzir juízos de valores negativos a respeito de um Estado ou das ações dos indivíduos particulares de forma injusta, cabe, portanto, ao pensamento filosófico apreender o racional, a realização da ideia na história universal e dessa forma apreender a verdade dos processos históricos.¹⁷⁸

Nesse primeiro capítulo de nossa monografia, percorremos os argumentos traçados por Hegel para entender a manifestação do espírito na História e os meios pelos quais o espírito universal realizaria o seu conceito. Inicialmente, ainda de forma simples e abstrata, nos referimos às atividades inconscientes dos sujeitos (ao trabalho das paixões), considerando que a razão existiria para eles apenas como uma substância oculta, e revelando seus atos para além de qualquer moralidade. Em um segundo momento, compreendemos que os sujeitos da história, enquanto indivíduos universais, não são apenas ativos (meios para a realização da ideia) mas também possuidores de um conteúdo determinado que se manifesta na religião e na eticidade. Isso nos leva agora à análise sobre o verdadeiro fim que deve ser realizado pelos meios acima descritos, ou seja, à configuração na realidade do Estado.

¹⁷⁷ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 37.

¹⁷⁸ Ibid, p. 37-38

CAPÍTULO 3: O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO HEGELIANO DE ESTADO E A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DE HERBET MARCUSE

Neste capítulo, iremos analisar o significado do conceito de Estado na filosofia de Hegel e o desenvolvimento desse conceito ao longo de seu percurso filosófico. Essa análise terá como base principal, além da própria filosofia política de Hegel, a interpretação do filósofo alemão Herbert Marcuse em sua obra *Razão e Revolução*. Nesta obra de 1941 Marcuse mostra como o jovem Hegel, em seus chamados *Escritos Teológicos*, foi profundamente influenciado pela situação política alemã no final do século XVIII, com o avanço do iluminismo e o reconhecimento da dignidade do ser humano (o direito de moldar a sua própria vida contra a autoridade da tradição).¹⁷⁹ Mas o jovem Hegel, e seus amigos Schelling e Hölderlin, logo viram que existia uma contradição entre a influência iluminista e a situação real do Sacro Império Romano-Germânico (conhecido como o primeiro Reich).¹⁸⁰ Numa situação em que as condições concretas do Reich eram precárias, os jovens pensadores voltavam-se a períodos da história em que supostamente a unidade entre a cultura e a vida política e social era a norma, sendo a Grécia Antiga o grande exemplo.¹⁸¹ Nos escritos de juventude de Hegel a explicação para essa unidade das cidades-Estados gregas residia no que ele chamava de espírito do povo (*Volksgeist*). Este conceito servia de inspiração para pensar o tempo presente: “o espírito de uma nação, sua história, religião e o grau de liberdade política que tenha atingido não podem ser separados uns dos outros, nem com respeito a sua influência, nem com respeito a sua qualidade; eles fazem parte de uma mesma trama”.¹⁸²

3.1 Do Espírito do Povo para o Espírito Objetivo

Michael Inwood explica o conceito hegeliano de *Volksgeist* como sendo semelhante ao seu conceito de *espírito objetivo*¹⁸³, incluindo, porém, a contribuição de um povo (seus aspectos

¹⁷⁹ MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. 5ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 37-38. A seguir citado como MARCUSE, *Razão e Revolução*.

¹⁸⁰ Ibid., p. 38.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, p. 27 apud MARCUSE, 2004, p. 38.

¹⁸³ Referindo-se à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Inwood assim esclarece o conceito hegeliano de espírito objetivo: “é o espírito comum (...) de um grupo social, consubstanciado em seus *COSTUMES, LEIS e instituições (direito), e impregnando o caráter e a consciência dos indivíduos pertencentes ao grupo. É concebido como a

específicos) para o desenvolvimento do chamado *espírito absoluto*.¹⁸⁴ O *espírito do mundo* realiza-se num determinado povo (por exemplo, na Grécia), desenvolve o seu espírito ao máximo e, alcançando o apogeu, afasta-se daqueles e volta-se para um outro povo (por exemplo, o de Roma). O *espírito de um povo* sobrevive ao seu afastamento do centro do palco mundial, mas permanece relativamente estático e nunca mais pode voltar a dar uma contribuição decisiva para a história do mundo.¹⁸⁵

Marcuse destaca que esse conceito de *Volksgeist* não é concebido de forma metafísica por Hegel:

O papel que Hegel atribui ao *Volksgeist* relaciona-se estreitamente ao que Montesquieu atribuiu ao *esprit général* de uma nação como a base de suas leis sociais e políticas. O “espírito nacional” não é concebido como uma entidade mística ou metafísica, mas representa a totalidade das condições naturais, técnicas, econômicas, morais e intelectuais que determinam o desenvolvimento histórico da nação.¹⁸⁶

3.2 A relação dos indivíduos com o Estado e a Propriedade Privada

O conceito hegeliano de *Volksgeist* tinha como implicação crítica o fato de que as formas políticas poderiam entrar em contradição com o desenvolvimento histórico, tornando-se, portanto, superadas.¹⁸⁷ Isso levou Hegel a pensar a relação entre indivíduo e Estado, o qual, nesse período de sua juventude, ele ainda considerava sob uma perspectiva iluminista, ou seja, como fruto do consentimento dos indivíduos e como responsável por protegê-los e por definir seus direitos e deveres. Mas, ainda nos *Escritos de Juventude*, essa visão iluminista é logo substituída por uma ideia de “necessidade histórica”. Como esclarece Marcuse:

(...) a aceitação de um sistema de relações políticas e sociais que restringissem o pleno desenvolvimento do homem passou a ser admitida por Hegel como o “destino” histórico do homem, como uma cruz que este não poderia deixar de carregar. O otimismo iluminista de Hegel e seu dramático elogio de um paraíso perdido foram substituídos pela ênfase na necessidade histórica. Esta havia criado um verdadeiro abismo entre o indivíduo e o Estado.¹⁸⁸

objetivação do Geist subjetivo (Enc. III, §§483-552).” INWOOD, Michael. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 118.

¹⁸⁴ O espírito absoluto engloba arte, religião e filosofia. Ao contrário do espírito subjetivo e do espírito objetivo, que são finitos, o espírito absoluto é infinito, uma vez que nele o espírito constitui um objeto para o próprio espírito. Segundo Inwood, Hegel concebe espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto como, respectivamente, o conceito de espírito, sua realidade e a unidade de conceito e realidade. (Cf. INWOOD, *Dicionário Hegel*. p. 118)

¹⁸⁵ INWOOD, Cf. *Dicionário Hegel*, p. 118-119.

¹⁸⁶ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 39.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 39

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 39.

No passado teria havido uma harmonia entre os sujeitos e os Estados (como em Roma e Atenas), onde o bem comum era levado em conta. Mas isso teria se perdido com o avanço da opulência das aristocracias desses períodos.¹⁸⁹ Algo semelhante aconteceria depois na sociedade feudal:

Hegel explica o colapso do estado germânico pelo choque entre o sistema feudal e a nova ordem da sociedade individualística que lhe sucedera. A ascensão desta última é explicada em termos do desenvolvimento da propriedade privada. O sistema feudal propriamente dito integrava os interesses particulares das diversas classes em uma verdadeira comunidade. A liberdade do grupo, ou do indivíduo, não se opunha de modo essencial à liberdade do todo. Posteriormente, entretanto, a “propriedade privada separou completamente, uma das outras, as necessidades particulares”.¹⁹⁰

Não obstante a essa capacidade dissociativa que a propriedade privada possui, Hegel considera a propriedade algo essencial para as pessoas. Apesar de ser uma coisa exterior para elas, portanto abstrata, é um momento necessário como determinações da imediatidade. No § 41 da *Filosofia do Direito* da primeira seção do “direito abstrato” intitulada “A propriedade”, Hegel começa por demonstrar a necessidade de uma esfera externa pela denominada “pessoa”:

A pessoa tem de se dar uma esfera externa da sua liberdade a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nesta primeira determinação ainda inteiramente abstrata, esse elemento-diferenciado da vontade, que pode constituir a esfera da sua liberdade, é, assim, igualmente determinado como o que é *imediatamente diverso e separável* dessa vontade.¹⁹¹

Para o espírito, a coisa, que inicialmente aparece como imediatamente diversa (exterior), tornar-se apropriada; o exterior é apropriado pela pessoa. Neste sentido, não apenas as coisas materiais podem ser propriedades da pessoa, mas também, segundo Hegel, habilidades espirituais, tais como as ciências, as artes e até mesmo a religião. Hegel esclarece, porém, que, tal como as coisas, essas habilidades do espírito também podem ser alienadas:

Habilidades espirituais, ciências, artes, mesmo o que é do domínio religioso (pregações, missas, orações, bênçãos de coisas a serem consagradas), invenções etc. tornam-se ob-jetos de contrato, equiparadas a *Coisas* reconhecidas [como tais] no modo do comprar, vender etc. (...) Conhecimentos, ciências, talentos etc. são certamente próprios do espírito livre e são algo que lhe é interior, não exterior, mas ele pode igualmente pela externalização lhes dar um ser-aí exterior e *aliená-los* (...), pelo que são postos na determinação de *Coisas*. Não são, portanto, de início, um imediato, mas vêm primeiramente a sê-lo só pela mediação do espírito, que rebaixa o que lhe é interno à imediatidade e à exterioridade.¹⁹²

Devido ao direito da pessoa de colocar a sua vontade em cada coisa, Hegel deduz o direito de apropriação absoluta da pessoa sobre todas as Coisas, pois as Coisas não possuem vontade

¹⁸⁹ Cf. Ibid., p. 40.

¹⁹⁰ Ibid., p. 57

¹⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad de Marcos Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, § 41, p. 236-237. A seguir citado como FD.

¹⁹² FD, § 43, p. 238-239.

própria.¹⁹³ O fato de que as pessoas tenham algo em seu poder, mesmo externo, constitui a posse, e a posse, enquanto vontade pessoal, torna-se propriedade privada ao assumir a sua forma jurídica.¹⁹⁴ Esse processo muda a relação dos indivíduos singulares com a propriedade coletiva. No parágrafo 46 de sua *Filosofia do Direito*, Hegel descreve assim esse processo:

Como na propriedade a minha vontade enquanto pessoal, por conseguinte, enquanto vontade do singular, torna-se objetiva a mim, ela adquire assim o caráter de *propriedade privada*, e a propriedade comunitária, que segundo a sua natureza pode ser possuída separadamente, adquire a determinação de uma comunidade *em si dissolúvel*, e deixa nela a minha parcela por si questão de arbítrio.¹⁹⁵

Hegel considera então que a representação religiosa e moral de uma vida em “comunidade de bens” vai contra a natureza da liberdade do espírito:

A representação de uma fraternização piedosa, amigável ou mesmo forçada, dos homens com comunidade dos bens e com proscrição do princípio da propriedade privada pode facilmente apresentar-se àquela disposição de ânimo que desconhece a natureza da liberdade do espírito e do direito e que não apreende essa natureza nos seus momentos determinados. No que diz respeito ao aspecto moral ou religioso, Epicuro dissuadiu os seus amigos de instituir uma tal confraria com comunidade de bens, quando estes se propunham a instituí-la, precisamente pela razão de que isso demonstrava uma desconfiança, e os que desconfiam uns dos outros não são amigos (...).¹⁹⁶

O racional é possuir propriedade, mas o que e quanto cada um possui encontra-se no campo da contingência.¹⁹⁷ De modo que Hegel considera que as demandas por igualdade são produtos do entendimento abstrato:

Igualdade é a identidade abstrata do entendimento, na qual incorre sobretudo o pensamento reflexionante e, com ele, a mediocridade do espírito em geral, quando se lhe apresenta a relação da unidade a uma diferença. Aqui a igualdade seria somente a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais, *fora da qual*, precisamente por isso, cai tudo o que concerne à posse, esse *solo da desigualdade*. – A exigência, por vezes feita, de *igualdade* na repartição da terra ou mesmo do patrimônio ademais existente é um entendimento tanto mais vazio e superficial quanto mais nessa particularidade incide não só a contingência natural externa, mas também todo o âmbito da natureza espiritual em sua infinita particularidade e diversidade, bem como em sua razão desenvolvida organicamente.¹⁹⁸

O carecimento subjetivo alcança a sua objetividade (satisfação) por meio das coisas exteriores, que são a propriedade e o produto de outros carecimentos subjetivos e vontades. Trata-se do sistema de carecimentos.¹⁹⁹ Hegel defende que todas as pessoas devem ter o

¹⁹³ Ibid., § 44, p. 240.

¹⁹⁴ Ibid., § 45, p. 242.

¹⁹⁵ Ibid., § 46, p. 243.

¹⁹⁶ Ibid., § 46, p. 246-247.

¹⁹⁷ Ibid., § 49, p. 249.

¹⁹⁸ Ibid., §§ 49, p. 249-250.

¹⁹⁹ Ibid., §§ 189, p. 450.

suficiente para suprir suas carências, mas que isso não significa que todos terão posses. A solução dessas carências cabe à sociedade civil.²⁰⁰

Apesar do Estado ser garantidor da propriedade privada, ele nunca deveria ser confundido enquanto propriedade privada. O Estado não é propriedade privada. Ao discutir o poder do príncipe, Hegel frisa que as ocupações e as atividades eficazes particulares do Estado, que lhe são próprios e essenciais, são manejadas segundo suas qualidades universais e objetivas e não por características particulares e contingentes de um governante.²⁰¹

É a recusa do Estado enquanto propriedade privada que faz Hegel criticar a ideia do Estado em função do arbítrio de muitos:

Em seu reino eletivo, com efeito, em virtude da natureza da relação pela qual a vontade *particular* é constituída em instância última de decisão, a constituição torna-se uma *capitulação* eleitoral, isto é, uma rendição do poder de Estado à discricção da vontade particular, donde provém a transformação dos podres particulares do Estado em propriedade privada, o enfraquecimento e a perda da soberania do Estado e, em consequência, a sua dissolução interna e o esfacelamento externo.²⁰²

Na sociedade burguesa, onde a segurança da propriedade privada é o centro da legislação, a consequência seria a desintegração da política dominante. Segundo interpreta Herbert Marcuse:

A única unidade que se consegue obter entre os proprietários é a unidade artificial de um sistema legal que se aplica universalmente. As leis, entretanto, servem apenas para estabilizar e codificar aquelas condições anárquicas em que se encontra a propriedade privada, transformando, deste modo, o Estado ou a comunidade em uma instituição que existe para servir os interesses particulares. (...) Um Estado dentro do qual os interesses privados, contraditórios, são preeminentes em todos os setores, não pode ser chamado uma autêntica comunidade.²⁰³

Após essa passagem, Marcuse cita a declaração de Hegel de que “a luta para converter o poder do Estado em propriedade privada dissolve o Estado e leva à destruição do seu poder”²⁰⁴. Segundo Marcuse, para Hegel, a universalidade da propriedade privada (que supostamente está estendida para toda a sociedade) é apenas uma ficção legal abstrata, sendo uma propriedade privada isolada das outras; de modo que o Estado é transformado numa instituição apenas para servir aos interesses particulares.²⁰⁵

²⁰⁰ Ibid., §§ 49, p, 251.

²⁰¹ Ibid., §§ 277, p, 592.

²⁰² Ibid., §§ 281, p, 608-609.

²⁰³ MARCUSE, *Razão e revolução*, p, 57.

²⁰⁴ “Die Verfassung Deutschlands” in Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, p. 13, Apud. MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 11, nota.

²⁰⁵ Cf. MARCUSE, *Razão e revolução*, p, 57.

Ao falar sobre a abordagem hegeliana da transição da família para nação, Marcuse esclarece como a propriedade tem um papel central nisso:

O conflito que aqui se desenvolve não é um conflito entre o indivíduo e os objetos do seu desejo, e sim entre um grupo de indivíduos (a família) e outros grupos semelhantes. Os objetos já sofreram “apropriação”; são propriedade (atual ou potencial) de indivíduos. A institucionalização da propriedade privada significa, para Hegel, que os “objetos” foram incorporados ao mundo subjetivo: eles não são mais “coisas mortas”, mas pertencem, na sua totalidade, à esfera de auto-realização do sujeito.²⁰⁶

3.3 O Estado autônomo e as Corporações

Segundo a interpretação de Marcuse, essa crítica leva Hegel na direção de um conceito de Estado autônomo. Se nos *Escritos de Juventude* Hegel acreditava que a liberdade do indivíduo não deveria entrar em conflito com a liberdade última do todo, já nos escritos políticos da maturidade Hegel defenderia que a liberdade última do todo se realiza no próprio todo e por seu intermédio, submetendo os interesses do indivíduo.²⁰⁷

Para Hegel, o Estado é o racional em si mesmo e tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se sua determinação é posta na segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse *dos singulares enquanto tais* é o último fim em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que ser membro do Estado depende do capricho. – Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como ele é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto é membro do Estado. A *união* enquanto tal, ela mesma, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; (...).²⁰⁸

Os interesses particulares da sociedade civil-burguesa não são universais e portando não cabem no Estado, mas nas corporações. No § 288, Hegel afirma que:

Os interesses *particulares* comunitários, que recaem no âmbito da sociedade civil e residem fora do universal em si e para si do Estado (§ 256), têm a sua administração nas corporações (§ 251) das municipalidades e dos demais ofícios e estamentos, e em suas autoridades, seus dirigentes, administradores e semelhantes. Na medida em que esses assuntos de que se ocupam, por um lado, são a *propriedade privada* e o *interesse* dessas esferas *particulares*, e, nesse aspecto, a sua autoridade repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus companheiros de estamento e de seus munícipes e, por outro, esses círculos têm de estar subordinados aos interesses superiores do Estado, o

²⁰⁶ Ibid, p, 76

²⁰⁷ Cf. Ibid., p, 59.

²⁰⁸ FD, p. 535.

preenchimento desses cargos resultará de uma mistura de escolha comum desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores.²⁰⁹

A manutenção estável do interesse universal do Estado não cabe à sociedade civil-burguesa ou às corporações, mas aos funcionários executivos do Estado:

*A firme manutenção do interesse universal do Estado e do que é legal nesses direitos particulares e a recondução desses àquele exigem um cuidado da parte dos delegados do poder governamental, dos funcionários públicos executivos e das autoridades consultivas superiores, enquanto colegiadamente constituídas, que convergem nas instâncias supremas que estão em contato com o monarca.*²¹⁰

3.4 O Sistema do Carecimento

Nos esboços da *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel vai discutir o sistema ético, ele considera, segundo Marcuse, que as instituições e relações sociais são forças contraditórias, devido à origem dos modos de trabalho:

Aqui, queremos apenas acentuar que Hegel descreve as várias instituições sociais como um sistema de forças contraditórias, que se originam no modo de trabalho social. Esta espécie de trabalho transforma o trabalho pessoal do indivíduo – trabalho esse que é executado visando à satisfação das necessidades de cada um – em um “trabalho”, que é executado à produção de utilidades para o mercado. Hegel chama a este último de trabalho “abstrato e quantitativo”, e faz dele o responsável pela crescente disparidade de riqueza entre os homens.”²¹¹

Essa crítica ao trabalho abstrato irá reaparecer na *Filosofia do Direito*, como lembra Marcuse:

A Sociedade Civil organiza um processo de produção em que o indivíduo não se situa segundo suas necessidades e habilidades, mas segundo seu “capital”. A palavra “capital” se refere aqui não só ao próprio poder econômico do indivíduo, mas também à parte do poder físico que ele despende no processo econômico, feto é, à sua força-de-trabalho. As necessidades específicas dos indivíduos são satisfeitas pelo trabalho abstrato, que é “propriedade geral e permanente” dos homens. A possibilidade de partilhar da riqueza geral depende do capital e é por isso que este sistema produz desigualdade crescentes.²¹²

O carecimento subjetivo alcança sua objetividade, ou seja, sua satisfação por meio de coisas exteriores que são propriedades, mediante o trabalho. A abstração do trabalho reside

²⁰⁹ Ibid., § 288, p. 614.

²¹⁰ Ibid., § 289, p. 615.

²¹¹ MARCUSE, Razão e revolução, p. 61.

²¹² Ibid., p. 180.

justamente em sua atividade dentro do sistema de carecimentos, de modo que sua realização visa apenas suprir os carecimentos.²¹³

Vale notar que essa concepção hegeliana de trabalho abstrato é semelhante à que Marx irá conceber no *Capital*, definindo-o como o trabalho humano dedicado à produção de mercadoria. Mas, enquanto a resposta hegeliana para o problema do trabalho abstrato apontará (como veremos mais à frente) para um controle maior pelo Estado e corporações de ofício, a crítica marxiana colocará em questão o modo de produção capitalista que necessita do trabalho humano abstrato para existir e pensará a própria superação do Estado.

Como esclarece Vladimir Safatle, Hegel reconhece nesse sistema de carecimentos uma tendência de aumento das desigualdades e da pauperização, que o leva a afirmar que, por mais que a sociedade civil seja rica, ela nunca é suficientemente rica para eliminar a pobreza.²¹⁴ Já Marcuse conclui que, pelo fato de Hegel considerar a sociedade incapaz de superar esses antagonismos, ele reconhece nos “sistemas de governo” a tarefa de superá-los.²¹⁵ Seguindo ainda a interpretação de Marcuse, podemos afirmar que o conceito hegeliano do Estado teria a função de estabelecer uma ordem para os processos econômico e social que de outra maneira permaneceriam caóticos.²¹⁶

3.5 Da Revolução Francesa à Filosofia do Direito

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel considera que o Estado resultante da Revolução Francesa ainda não teria atingido a realização da liberdade essencial aos sujeitos, pois os seres humanos ainda não teriam descoberto seus reais interesses, nem teriam se submetido livremente às leis que assegurariam sua própria liberdade.²¹⁷ Em sua *Filosofia do Direito*, ao contrário, Hegel descreve o Estado como o único princípio capaz de instaurar uma unidade na sociedade. Tendo em vista que os conflitos feudais mostraram que aquela forma de sociedade era incapaz de unificar os interesses individuais e gerais e o Terror Revolucionário, que para Hegel tinha

²¹³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora 34, 2022, § 188-198, p.450-458.

²¹⁴ Cf. SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 125, Jun./2012, p. 172.

²¹⁵ Cf. MARCUSE, Razão e revolução, p, 61

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 63.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

um individualismo exacerbado, também teria demonstrado que a sociedade pequeno burguesa também seria incapaz dessa unificação.²¹⁸

O Estado soberano, ao eliminar a competição destrutiva entre os indivíduos, seria um instrumento fundamental para a preservação da classe média.²¹⁹ Hegel, nessa fase do desenvolvimento de seu sistema, procurou mudar a ideia de governo, passando da definição de contrato (como na tradição liberal) para a ideia de um todo objetivo, a partir da diferenciação entre Estado e sociedade civil.²²⁰

Segundo Marcuse, assim como no sistema ético do período Jenense, em sua filosofia política (da obra *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*), Hegel continuará na linha de separação entre sociedade e Estado:

(...) ao elevar o Estado acima da sociedade, Hegel seguia o mesmo modelo: dava ao Estado o papel principal, porque via os efeitos inevitáveis dos antagonismos dentro da sociedade moderna. Os interesses individuais em competição eram incapazes de gerar um sistema que pudesse garantir a continuidade do todo, e assim, a eles se deveria impor uma autoridade que não pudesse ser discutida. As relações do governo com o povo foram retiradas da esfera do contrato e transformadas em “uma unidade substancial original”. O indivíduo arca basicamente com a relação de dever para com o Estado, e seu direito está a isto subordinado. O Estado soberano toma a forma de um Estado disciplinador.²²¹

Marcuse observa ainda que essa crítica ao contratualismo também aparece na *Filosofia do Direito* de Hegel:

Os contratos, entretanto, apenas regulam os interesses particulares dos proprietários e por si transcendem o domínio do direito privado. Hegel, uma vez mais, repudia a doutrina de um contrato social, porque sustenta, é falso dizer que os homens puderam escolher, arbitrariamente, separar-se ou não do Estado; “ao contrário, é absolutamente necessário que todos façam parte de um Estado”.²²²

Ou ainda:

O Estado unifica o interesse particular com o interesse geral. A opinião de Hegel a respeito desta unidade difere da visão liberal porquanto seu Estado é imposto aos mecanismos sociais e econômicos da sociedade civil, e investido de poderes e instituições políticas independentes.²²³

²¹⁸ Cf. Ibid., p. 151-152.

²¹⁹ Cf. Ibid., p. 154.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid., p. 155

²²² Ibid., p. 172. (A referência do trecho citado por Marcuse é a versão inglesa da *Filosofia do Direito*: HEGEL, G.W.F. *Philosophy of Right*, trad. S. W. Dyde. George Bell and Sons, London, 1896, §75, Addition).

²²³ Ibid, p. 191.

Na *Filosofia do Direito* de Hegel as relações entre os seres humanos se transformam em relações entre coisas, no sentido de que uma pessoa só é uma pessoa em virtude da sua propriedade. Por isso, Hegel designa o Direito Civil como direito da propriedade.²²⁴

Mas os direitos dos proprietários necessariamente entram em choque, pois, guiados pelas suas vontades particulares, eles se opõem uns aos outros, de modo que a consonância entre a vontade privada com a vontade comum é apenas contingente, configurando um cenário conflituoso. O direito privado é, portanto, injusto, porque o indivíduo isolado é levado a ferir o direito geral na busca pelos seus próprios interesses; todos os indivíduos proprietários acabam invocando a prerrogativa de estarem perseguindo seus próprios interesses; o direito na sociedade civil se origina dessa generalização abstrata de interesses particulares. Como interpreta Marcuse:

O direito do todo e o direito do indivíduo não tem o mesmo valor. O primeiro codifica as exigências da sociedade de que dependam a subsistência e o bem-estar dos indivíduos. Se estes não reconhecem tal direito, não só ferem o universal, como a si próprios. Eles estão errados²²⁵, e a punição do seu crime restaura o direito efetivo que eles possuem.²²⁶

Essa formulação orienta a teoria penal de Hegel, desligando inteiramente a ideia de culpa de complicações morais. A *Filosofia do Direito* não situa a culpa em uma categoria moral, mas submete-a ao domínio do Direito Abstrato. Logo, a culpa ou dívida (*Schuld*) é elemento necessário entre os indivíduos proprietários, pois a vontade livre (o motor efetivo da razão na sociedade) cria necessariamente o erro. Isso representaria uma transição para uma forma social mais alta, passando de um direito abstrato para à moralidade. Pois, quando o indivíduo comete um erro e aceita o castigo, ele se torna consciente da subjetividade infinita de sua liberdade, tornando-se também consciente de que a liberdade que ele pratica possui limites.²²⁷

Vladimir Safatle argumenta que o conceito de "vontade livre" (bem como o de "liberdade") é central para a Filosofia do Direito de Hegel, mas questiona como as instituições podem acomodar as demandas de reconhecimento embutidas no conceito de liberdade. Isso nos leva a uma questão ainda mais central: o que significa verdadeiramente "liberdade" neste

²²⁴ Cf. MARCUSE, *Razão e revolução*, p.170-171.

²²⁵ No original alemão a frase escrita por Marcuse é "*Sie haben Unrecht*". Marcos Müller traduz o substantivo "*das Unrecht*" usado por Hegel como "o ilícito", "o contrário ao direito" ou "o injusto". Cf. Glossário, In FD, p. 719.

²²⁶ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 173.

²²⁷ Ibid., p. 173-174.

contexto? A resposta de Hegel, segundo Safatle, não é trivial; ele argumenta que a liberdade não pode ser compreendida separada das instituições sociais e da vontade livre em ação.²²⁸

Safatle interpreta a crítica de Hegel contra dois modelos predominantes de liberdade que, quando hipostasiados (elevados a uma categoria de abstração), resultam em distorções prejudiciais. O primeiro modelo se baseia na hipóstase das exigências de autenticidade, onde a liberdade é vista como a expressão imediata dos sentimentos individuais. Nessa visão, as leis e instituições são frequentemente interpretadas como meras formas de coerção e violência, incapazes de refletir as "leis do coração". Hegel refuta essa perspectiva, argumentando que ela levaria a uma noção de liberdade negativa, que, quando aplicada à ação política, pode resultar em terror. O segundo modelo de liberdade, baseado na hipóstase das exigências de autonomia, sugere que a liberdade está intrinsecamente ligada à capacidade individual de agir independentemente de qualquer autoridade externa. No entanto, essa abordagem pode levar à atomização social, onde o "indivíduo" se torna o elemento central da vida social. Hegel, mais uma vez, rejeita essa visão, argumentando que a verdadeira liberdade não pode ser divorciada do contexto social e das instituições que a moldam.²²⁹

Para Safatle, a chave para superar essas posições está na posição hegeliana de não estabelecer nenhuma cisão entre o direito positivo e as leis do coração. A liberdade não pode ser reduzida à autenticidade dos sentimentos, pois isso levaria a uma visão simplista do direito positivo como mera violência institucionalizada. Numa abordagem hegeliana, a liberdade está intrinsecamente ligada à capacidade de compreender e desejar objetos universais, como o direito e a lei, e de criar uma realidade social (Estado) que esteja de acordo com esses objetos substanciais. A verdadeira liberdade, na concepção hegeliana, só pode ser alcançada quando as instituições sociais são capazes de equilibrar as demandas individuais com o bem comum, criando assim uma ordem que permita tanto a liberdade quanto a justiça coexistirem harmoniosamente.²³⁰

Para Hegel, o direito é o universal sob a forma de lei universal. Citando uma conhecida passagem da *Filosofia do Direito*, Marcuse resume essa tese hegeliana do seguinte modo:

O princípio idealista de que o pensamento é o ser verdadeiro parece, pois, implicar que o direito seja o universal sob a forma de lei universal, porque a lei faz abstração do indivíduo e o trata como "pessoa universal". "O homem vale por ser homem, e não por ser Judeu, Católico, Protestante, Alemão ou Italiano." O domínio da lei pertence

²²⁸ SAFATLE, A forma institucional da negação, p. 151

²²⁹ Ibid., p. 152.

²³⁰ Ibid., p. 152-153.

à “pessoa universal” e não ao indivíduo concreto, e precisamente como universal é que aquele domínio concretiza a liberdade.²³¹

Como consequência desta tese, é possível concluir, seguindo Marcuse, que a lei universal do direito abstrato aparece como mais justa do que as relações sociais concretas:

Por descurar dos elementos contingentes, a lei é mais justa do que as relações sociais concretas que geram desigualdades, riscos e outras injustiças. A lei, pelo menos, se baseia em alguns fatores essenciais comuns a todos os indivíduos. Devemos ter em mente que a posse de propriedade privada, é, para Hegel, um destes “fatores essenciais”, e que a igualdade humana também significa para ele um igual direito de todos à propriedade. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem transtornar a ordem social que abriga a injustiça como elemento constitutivo da sua existência.²³²

A lei tem, portanto, a função de proteger o direito à propriedade pela administração da justiça.²³³ Por outro lado, a lei não pode ser a universalidade real, a integração perfeita da sociedade civil. Por isso, a lei deve ser suplantada por uma força maior, manifestada, segundo Hegel, como o poder da polícia.²³⁴

Marcuse afirma, entretanto, que o conceito hegeliano de Estado não pode ser confundido com a realização de um Estado fascista:

O Estado “divinizado”, de Hegel, entretanto, de nenhuma maneira se assemelha ao Estado fascista. Este representa o estágio mesmo do desenvolvimento social que o Estado de Hegel pretendia evitar, qual seja, o domínio totalitário direto de interesses particulares sobre o todo. Sob o fascismo, a sociedade civil domina o Estado; o Estado, de Hegel, domina a sociedade civil.²³⁵

Como observa Marcos Müller em nota ao § 231 de sua tradução da *Filosofia do Direito* de Hegel, o termo *Polizei* tem sua origem mais antiga no termo grego “*politeia*”, que por sua vez deu origem ao termo latino “*politia*”, o qual recebeu no contexto do império germânico o significado inicial de “ordenação e regulamentação pela autoridade”. Ele esclarece ainda que este poder se estendia a “todos os domínios do bem comum que não eram suficientemente abrangidos pelo conceito de ‘paz’ e de ‘direito’”²³⁶

²³¹ Ibid., p. 181.

²³² Ibid., p. 183.

²³³ Cf. Ibid., p. 183.

²³⁴ Ibid., p. 184.

²³⁵ Ibid., p. 188.

²³⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad de Marcos Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, Nota 431, p. 505. Müller refere-se ao artigo de Knemeyer sobre o conceito “Polizei” (Franz-Ludwig Knemeyer & Keith Trib (1980) *Polizei, Economy and Society*, 9:2, 172-196).

3.6 O papel das Corporações na análise hegeliana do Estado

Para solucionar as convulsões da sociedade civil, as corporações desempenhariam um papel de extrema importância. Marcuse observa que o conceito hegeliano de corporação se baseia no “antigo sistema de guildas”, ou seja, em um sistema medieval de corporações de ofício formadas por associações de artesãos, com o objetivo de defender seus interesses. Mas a esse sistema Hegel incorporaria “alguns traços do moderno Estado corporativo”. Marcuse esclarece assim a relação deste conceito hegeliano com seu conceito de Sociedade Civil e de Estado:

A corporação é uma unidade econômica e política, com as seguintes funções: 1) unificar os interesses e atividades competitivas dentro das classes e 2) defender, contra o Estado os interesses organizados da sociedade civil. A corporação é supervisionada pelo Estado, mas visa salvaguardar os interesses materiais do comércio e da indústria. O capital e o trabalho, o produtor e o consumidor, o lucro e o bem-estar geral juntam-se na corporação, onde os interesses especiais dos sujeitos econômicos estão purificados do mero egoísmo, de modo que se podem ajustar à ordem universal do Estado.²³⁷

Nas leis do Estado os indivíduos podem levar uma vida universal, sendo o fim real das ações de todos os indivíduos. Marcuse esclarece ainda que o conceito hegeliano de Estado equivale à manifestação do que Hegel denomina de “Espírito Objetivo”:

As leis e princípios do Estado guiam as atividades dos sujeitos que pensam livremente, de modo que o elemento destas leis e princípios não é a natureza, mas o espírito, o conhecimento racional e a vontade dos indivíduos associados. Este é o sentido que tem a denominação que Hegel dá ao Estado de “Espírito Objetivo”.²³⁸

Walter Jaeschke, em seu texto “Direito e Eticidade”²³⁹, esclarece como Hegel concebe a “eticidade” enquanto um conceito que abrange tanto o direito quanto a moralidade, subordinando-o ao conceito do Espírito Objetivo em seu sistema filosófico. Esse Espírito Objetivo encontra a sua verdadeira efetividade na “eticidade”:

O Espírito Objetivo encontra a sua efetividade na “eticidade”, mais especificamente na integralidade das suas figuras reais da família, da sociedade civil e do Estado; o “direito” apreende em forma abstrata apenas as relações reais, objetivamente espirituais, éticas. E apenas o modo abstrato de expressar as relações éticas enquanto determinações da vontade, enquanto “existência do livre-arbítrio”; poder-se-ia dizer que o direito constitui a expressão formal da existência do livre-arbítrio, que é, na sua figura real, a eticidade.²⁴⁰

²³⁷ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 185-186.

²³⁸ Ibid., p. 186.

²³⁹ JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*, Porto Alegre: ediPUCRS, 2004.

²⁴⁰ Ibid., p. 617.

Jaeschke distingue duas dimensões fundamentais nas discussões sobre direito e eticidade. A primeira dimensão é a da existência do livre-arbítrio, que está relacionada à liberdade individual e à capacidade de tomar decisões pessoais. Esta dimensão não é exclusiva da filosofia hegeliana e é uma parte importante da discussão sobre ética e direito em geral. A segunda dimensão é a da necessidade, que também se aplica ao direito e à eticidade. Jaeschke observa que o direito, como uma expressão formal do livre-arbítrio, também enuncia a lógica interna das figuras da eticidade, embora apenas parcialmente. Isso significa que o direito não abrange completamente a complexidade das relações sociais e das normas éticas.

Segundo Jaeschke, o que torna a filosofia de Hegel única é a simultaneidade dessas duas dimensões - a liberdade e a necessidade - e a forma específica como estão interconectadas. Para Hegel, a necessidade não significa a obstrução da consciência da liberdade, mas, ao contrário, desempenha um papel fundamental para o seu desenvolvimento. Essa formulação faz sentido, se consideramos toda a discussão feita desde o capítulo 1, sobre a questão da relação de necessidade e liberdade.

As estruturas da "eticidade" e as formas do direito são moldadas por uma lógica interna e por uma necessidade, que não podem ser explicadas apenas pelo livre-arbítrio consciente. Isso levanta a questão central de até que ponto as instituições da "eticidade" e as normas de direito permanecem sob o controle do livre-arbítrio, ou até que ponto são guiadas por sua própria lógica interna.

Apesar das compreensíveis reservas neste tocante, esta formulação faz sentido, e o problema por ela designado não é de modo algum apenas um problema intrínseco à filosofia do direito de Hegel: trata-se de um problema central da configuração de relações sociais em geral. Na sua filosofia do direito, Hegel somente o reconheceu e enunciou pela primeira vez com toda a nitidez. A sua solução pode afigurar-se contraditória, mas essas supostas contradições provavelmente se evidenciarão como inerentes ao próprio objeto, se perguntarmos em que assenta genericamente a "eticidade".²⁴¹

Marcuse considera que a pretensão de Hegel de fazer os interesses particulares e os interesses universais coincidirem no conceito de Estado explica sua separação entre os conceitos de Estado e de Sociedade Civil, e isso seria fruto também de um certo “presenteísmo” da filosofia hegeliana:

A realidade social, com a competição generalizada, o egoísmo e a exploração, com sua riqueza e pobreza excessivas, é a base sobre a qual a razão tem de construir. A

²⁴¹ Ibid., p. 618.

filosofia não pode saltar a história, pois que é filha do seu tempo, do “seu tempo apreendido pelo pensamento”.²⁴²

3.7 O Estado em sua manifestação histórica

O Estado tem sua construção real apenas na história universal. Marcuse salienta que para Hegel a relação entre os diferentes Estados é externa, tal qual os indivíduos na sociedade civil estão numa luta de vida ou morte pelo reconhecimento mútuo, os Estados soberanos buscam esse reconhecimento mútuo na guerra e a guerra é a consequência inevitável da soberania dos Estados. A soberania não tem como ser circunscrita por tratados, que por natureza geram interdependência das partes signatárias. Portanto, os Estados soberanos estão fora do mundo da interdependência civil, estão numa situação comparável a um estado de natureza. Essa exterioridade dos Estados uns frente aos outros justificaria a consideração hegeliana sobre a inevitabilidade da guerra, pois trata-se de uma consequência da soberania dos Estados. Para Hegel, somente o Espírito é o terceiro termo que unifica os Estados.²⁴³

No entanto, Marcuse critica o velho Hegel, ao interpretar que sua ânsia de preservar o sistema social vigente faz com que ele defenda uma fórmula autoritária para o Estado:

O erro de Hegel é muito mais profundo do que a sua glorificação da monarquia prussiana. Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias idéias filosóficas mais altas. Sua doutrina política entrega a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade, a razão ao capricho. (...) A análise dialética da sociedade civil conclui que a sociedade não fora capaz de instaurar espontaneamente a razão e a liberdade. Hegel por isso formula um Estado forte, capaz de perfazer aquele fim, e procura conciliar este Estado com a idéia de liberdade, adicionando forte tempero constitucional à monarquia.²⁴⁴

Mas Marcuse defende que a dialética segue a transformação estrutural da sociedade até sua negação final.²⁴⁵ Sem contar que o Estado vigente não é capaz de estabelecer a unidade perfeita entre o indivíduo e o universal, como é a exigência hegeliana para o conceito de Estado. A relação entre Estado, Sociedade e o espírito universal só pode ser mais bem compreendida por meio na *Filosofia da História* de Hegel.²⁴⁶

²⁴² Marcuse, *Razão e Revolução*, p. 187. Marcuse cita o prefácio da *Filosofia do Direito* de Hegel. Na tradução, se faz referência à versão inglesa: HEGEL, G. W. *Philosophy of Right*, trad. S. W. Dyde. George Bell and Sons, London, 1896, p. XXVIII.

²⁴³ Cf. MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 192-194

²⁴⁴ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 190

²⁴⁵ Cf. MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 177-178.

²⁴⁶ Ibid., p. 194.

Ao contrário da *Filosofia do Direito*, a *Filosofia da História* não discute o conceito de Estado, mas descreve as manifestações concretas deste conceito ao longo do desenvolvimento histórico. Como já discutido acima, o espírito do mundo luta, segundo Hegel, por realizar a liberdade. Hegel distingue três períodos principais do desenvolvimento da liberdade: o Oriental, o Greco-Romano e o Germano-Cristão.²⁴⁷ Segundo Hegel, haveria três formas de Estado correspondentes à cada um dos três períodos históricos:

O Leste sabia, como até hoje o sabe, que apenas um é livre: os mundos grego e romano sabiam que alguns são livres; o mundo Germânico sabe que todos são livres. Por isso, a primeira forma política observada na história é o despotismo; a segunda, a democracia e a aristocracia; a terceira, a monarquia.²⁴⁸

Acima mencionamos rapidamente a tese hegeliana de que a relação entre os diferentes Estados é externa, ou seja, eles se relacionam entre si tais quais indivíduos estranhos uns aos outros devido à soberania que cada um deles possui, e que o Espírito é o terceiro termo capaz de unificá-los, de modo que o direito dos Estados é subordinado ao direito do espírito do mundo. Essa tese é desenvolvida na *Filosofia da História*, na medida em que Hegel apresenta o desenvolvimento das diversas formas do Estado no curso da História. Como interpreta Marcuse:

Ele [Hegel] localiza as formas diversas de Estado no curso da história, começando por coordenar cada uma delas com o seu período histórico representativo. Hegel não quer dizer que o mundo Oriental só tenha conhecido o despotismo, o mundo greco-romano, a democracia, e o germânico, a monarquia. Seu esquema supõe, mais precisamente, que o despotismo seja a forma política mais adequada à cultura material e intelectual do Oriente, e que as outras formas políticas sejam adequadas, respectivamente, aos outros períodos históricos. Então, ele passa a afirmar que a unidade do Estado é condicionada pela cultura nacional dominante, isto é, que o Estado depende de fatores tais como a situação geográfica e as qualidades naturais, raciais e sociais da nação. Este é o significado do seu conceito de espírito nacional (*Volksgeist*).²⁴⁹

O espírito particular de cada nação é como se fosse apenas um indivíduo no processo da História Universal. Mas as nações colaboram de maneira distinta para o progresso em direção à autoconsciência da liberdade. Algumas desempenham papéis fundamentais nesse avanço, enquanto outras desempenham um papel menor. As que desempenham um grande papel nesse processo são chamadas por Hegel de “nações histórico-mundiais”.²⁵⁰

Por outro lado, cada uma das diferentes formas históricas do Estado define uma determinada forma de existência dos sujeitos:

O sujeito pensante vive na história, e grande parte das condições existenciais da sua vida histórica é provida pelo Estado. Este existe como o interesse universal entre ações e interesses individuais. Os indivíduos experimentam esse universal sob várias

²⁴⁷ Ibid., p. 204.

²⁴⁸ HEGEL, 1837 apud MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 204

²⁴⁹ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 205.

²⁵⁰ Cf. Ibid., p. 206.

formas, constituindo cada uma delas uma forma essencial na história de cada Estado.²⁵¹

Originalmente, o Estado aparece para os indivíduos como algo natural, o que significa que a liberdade é experimentada de uma forma inconsciente, logo, haveria uma liberdade apenas potencial. É apenas com a autoconsciência da própria liberdade que surge a liberdade efetiva.²⁵² Segundo a interpretação de Marcuse, Hegel mostra que esse processo racional de conscientização dos indivíduos sobre a própria liberdade envolve também um processo prático de luta contra as situações vigentes:

Ademais, este Estado se submete ao pensamento, ao elemento que, em última análise, o levará à destruição, o mesmo elemento que lhe havia dado forma. A realidade social e política não pode, em nenhum período, atender às exigências da razão, porque o Estado procura preservar o interesse do que está estabelecido tolhendo, com isto, as forças que tendem a uma forma histórica mais alta. O pensamento racional livre, mais cedo ou mais tarde, terá de entrar em luta com as racionalizações da ordem de vida existente.²⁵³

Segundo Marcuse, esse processo constitui a lei geral da História para Hegel. Um processo que sempre acontece em toda História, sendo a marcha do pensamento imparável no longo prazo, sempre levando a eventuais questionamentos e conflitos contra indevidas formas tradicionais de cultura. Assim como o tempo é a negatividade do mundo sensível, o pensamento seria a negatividade na História.²⁵⁴

Essa negatividade do pensamento está intrinsicamente ligada ao progresso histórico:

A dissolução de uma forma de Estado estabelecida é, ao mesmo tempo, a passagem a uma forma mais alta de Estado, a uma forma que é mais “universal” que a forma precedente. Por um lado, a atividade autoconsciente do homem “destrói” a realidade, o concreto, o universal. Segundo Hegel, o progresso histórico é precedido e guiado por um progresso do pensamento.²⁵⁵

A ilustração mais clássica desse poder negativo do pensamento fornecida por Hegel é a figura de Sócrates, pois ao encorajar as pessoas a tomarem consciência do que é o Bem, o Belo etc., Sócrates colocava a possibilidade de que os indivíduos conheçam o verdadeiro universal através do pensamento, contra qualquer tipo de autoridade externa. Isso erodia a necessária inconsciência que Atenas necessitava para seu funcionamento, pois a ausência de subjetividade consciente era a condição para a sua democracia.²⁵⁶

²⁵¹ Ibid., p, 207.

²⁵² Cf. Ibid., p, 207.

²⁵³ Ibid, p, 207.

²⁵⁴ Cf. Ibid., p, 207-208.

²⁵⁵ Ibid., p, 208.

²⁵⁶ Cf. Ibid., p, 210-211.

Mas vale destacar que as mudanças históricas de culturas e Estados não acontecem de uma hora para outra, mas são um processo, como expõe Hegel:

[A penetração do princípio da subjetividade nas] várias relações do mundo atual envolve um problema mais amplo do que sua simples implantação; um problema cuja solução e aplicação exigem um processo difícil e demorado de cultura. Como prova disto podemos notar que a escravidão não terminou imediatamente com a chegada do Cristianismo. E também a liberdade não predominou nos Estados; nem os governos e as Constituições adotaram uma organização nacional; nem reconheceram a liberdade como seu fundamento. Aquela aplicação do princípio do Cristianismo à relação política, a amoldagem ou penetração da sociedade por esse princípio é um processo que se identifica com a própria história.²⁵⁷

Marcuse frisa que a abordagem hegeliana não considerava que a história humana fosse um processo constante. A história da humanidade seria também uma história da alienação. As instituições fundadas pela humanidade desenvolveriam leis próprias e a liberdade dos indivíduos acabariam sendo submetidas às leis.²⁵⁸ O próprio conceito de astúcia da razão estaria relacionado com a alienação:

A história do homem é a história do alheamento do homem aos seus verdadeiros interesses. O ocultamento no mundo social do verdadeiro interesse do homem faz parte daquela “astúcia da razão” e daqueles “elementos negativos” sem os quais não há progresso a formas mais altas. Marx foi o primeiro a explicar a origem e significação deste alheamento; Hegel teve pouco mais do que uma intuição geral de seu sentido.²⁵⁹

Mas Marcuse considera que a abordagem hegeliana do processo histórico possui fortes limitações, citando como exemplo a interpretação hegeliana sobre a Reforma Alemã:

A descrição hegeliana da Reforma está tão completamente errada quanto sua descrição do desenvolvimento social subsequente, pois ele confundia as idéias pelas quais a sociedade moderna exaltava o seu nascimento com a realidade desta sociedade. Hegel fora pois levado a uma interpretação harmoniosa da história, pela qual a passagem a uma nova forma histórica era, ao mesmo tempo, um progresso a uma forma histórica mais alta – interpretação disparatadas, como o testemunham todas as vítimas da opressão e da injustiça, bem como os sacrifícios inúteis ao longo da história. Ainda mais absurda se torna a interpretação por negar as consequências críticas da dialética e estabelecer uma harmonia entre o progresso do pensamento e o processo da realidade.²⁶⁰

A interpretação de Marcuse sobre o conceito hegelianos de Estado e sua manifestação na história nos ajudou a compreender a relação dialética entre o pensamento racional e as formas reais de realização do Estado, porém resta-nos ainda outras importantes questões: Como se daria a realização da razão na sociedade civil? O desenvolvimento do espírito na história

²⁵⁷ HEGEL, 1837 apud MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 212.

²⁵⁸ Cf. MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 213.

²⁵⁹ Ibid., p. 213.

²⁶⁰ Ibid., p. 212.

universal realmente levaria à forma mais perfeita de autoconsciência da liberdade nos indivíduos?

É provável que Hegel já soubesse que a dinâmica inerente à sociedade civil poderia abalar todo o sistema.²⁶¹ Marcuse afirma que o artigo de Hegel sobre o Bill da Reforma na Inglaterra²⁶² não expressa fé ou confiança em que aquela forma de Estado fosse durar eternamente. Por isso, ele considera que a filosofia de Hegel termina na resignação.²⁶³

²⁶¹ Cf. Ibid., p. 213.

²⁶² Bill da Reforma na Inglaterra foi um ato do parlamento, que introduziu uma ampla gama de mudanças no sistema eleitoral na Inglaterra e País de Gales.

²⁶³ Ibid., p. 215.

CONCLUSÃO

A questões que gostaríamos de responder em nossa conclusão são as seguintes: Como devemos entender a descrição hegeliana do desenvolvimento do Espírito para a liberdade? Hegel descreve um processo que se encerra no Estado de sua época? As reflexões mais tardias de Hegel indicam uma descrença em relação às possibilidades do Estado de lidar com as questões da sociedade civil-burguesa como pensou Marcuse?

No capítulo 1 vimos como Hegel, em sua *Lógica* busca compreender a transição da necessidade para a liberdade, a natureza da causalidade e a importância da reflexão crítica sobre as formas de pensamento. Ele conclui que a liberdade não é mera ausência de restrições, mas um processo contínuo de autorreflexão e autodeterminação.

Vimos também como o conceito de ação recíproca, desempenha um papel crucial na Lógica de Hegel, pois representa uma evolução do conceito de causalidade, na medida em que as substâncias envolvidas se tornam simultaneamente ativas e passivas, quebrando a dualidade entre atividade e passividade. A oposição entre necessidade e a causalidade desaparece na ação recíproca, revelando a unidade do ser consigo mesmo como fundamento, mas também a contingência dos diferentes. A transformação da necessidade em liberdade ocorre através do processo dialético, segundo o qual a liberdade é compreendida como a capacidade de se relacionar livremente consigo no outro.

A liberdade não é para Hegel um estado estático, mas um processo contínuo de autorreflexão e autodeterminação e a dialética desempenha um papel fundamental na compreensão dessa transformação. Essa perspectiva dialética é ampliada ao examinarmos a busca hegeliana por uma realização histórica da racionalidade e da liberdade.

Ou seja, a necessidade e causalidade se suspendem na ação recíproca, revelando a unidade do ser consigo mesmo como fundamento, mas também a contingência absoluta dos diferentes. Portanto, a necessidade não se torna livre porque desaparece, mas porque sua identidade intrínseca se manifesta. A causalidade, por sua vez, não se limita mais a substâncias indiferentes e acidentais, mas interfere nas totalidades das substâncias, revelando a liberdade como uma unidade intrínseca e absoluta.

A transformação da necessidade em liberdade é um ponto central na filosofia de Hegel e para nossa reflexão sobre a racionalidade na História. Essa transformação ocorre através do

processo dialético, que envolve a resolução de contradições internas à necessidade. A necessidade inicialmente parece rígida e desprovida de liberdade, mas, através da resolução dessas contradições, ela evolui em direção à liberdade. Esse processo também revela a natureza do absoluto, tornando-o compreensível. A liberdade, como entendida por Hegel, não se limita à ausência de restrições, mas à capacidade de relacionar-se livremente consigo mesma e com os outros elementos do conceito. A liberdade implica um reconhecimento mútuo, uma igualdade de status entre os elementos do conceito, e uma estrutura lógica que sustenta essas relações. Essa concepção de liberdade é fundamental para a intersubjetividade e para as relações entre sujeitos autoconscientes.

Importante destacar que a liberdade não é uma negação abstrata, mas sim concreta e positiva. Além disso, Hegel nos leva a considerar a importância da reflexão crítica sobre as formas de pensamento, buscando um pensamento relacional, para além de um realismo simplista. Sua filosofia oferece um quadro profundo e multifacetado para a compreensão da existência humana e da realidade, desafiando-nos a pensar de maneira mais profunda e abrangente sobre o mundo que nos cerca.

Então a liberdade não é concebida como uma capacidade do sujeito de iniciar uma série de efeitos independentemente das causas sensíveis (liberdade transcendental, segundo Kant), mas sim como a atividade de compreensão que se medeia a si mesma no objeto externo. Hegel rejeita a dissociação entre liberdade prática e liberdade transcendental, argumentando que a reflexão da subjetividade em relação aos seus impulsos sensíveis é apenas um momento particular da totalidade que a subjetividade é como tal.

A liberdade não é entendida como uma ausência de determinação ou causalidade, mas como a capacidade da subjetividade de se autorreferenciar e se autodeterminar dentro do contexto determinado da Natureza e da História. Hegel vê a História como o processo pelo qual a liberdade humana se realiza, à medida que a subjetividade se desenvolve e se torna consciente de sua própria natureza livre através da dialética entre necessidade e liberdade. A liberdade é concebida como uma forma de autorrealização dentro das limitações e condições do contexto histórico e natural em que os seres humanos estão inseridos. Dessa forma, Hegel buscava integrar as dimensões da causalidade natural e da causalidade livre em um todo coerente, reconhecendo a unidade subjacente entre elas.

Hegel reconhecia a singularidade da liberdade humana, atribuindo-a à capacidade dos seres humanos de se relacionarem ativamente com o mundo, exercendo sua vontade e tomando decisões conscientes.

Essa integração filosófica proposta por Hegel, que supera as dicotomias e dualismos tradicionais, reflete sua abordagem sistemática e holística para compreender a realidade. Ele procurava sintetizar diferentes perspectivas filosóficas e conceitos aparentemente contraditórios, buscando uma compreensão mais abrangente e completa da natureza e da experiência humana.

Vimos também a complexa relação entre a vontade e a liberdade no pensamento hegeliano, que pensa a vontade não simplesmente direcionada por impulsos ou inclinações imediatas, mas possuidora de singularidade e efetividade específicas. Isso implica que a vontade não é apenas uma força cega, mas uma capacidade de escolher conscientemente entre diferentes inclinações. Esse estágio da vontade não pode ser confundido com o simples "arbítrio", a capacidade de fazer o que se quer, em vez disso, Hegel enfatiza que a verdadeira liberdade envolve a autorreflexão da vontade e a capacidade de determinar seu próprio conteúdo e fim. A liberdade verdadeira é compreender profundamente a natureza da própria vontade e agir de acordo com esse entendimento.

Como foi exposto no capítulo 2, Hegel considera que há uma racionalidade no desenvolvimento histórico, mas esta tese de uma realização histórica da racionalidade e da liberdade não significa, segundo nossa interpretação, a crença em uma realização final da razão. Nesse sentido, ainda que Hegel tenha considerado que, ao longo do processo de desenvolvimento histórico da humanidade, o Espírito tenha caminhado progressivamente em direção à liberdade, nossa conclusão é de que ele não necessariamente teria localizado no conceito de Estado a realização final dessa caminhada.

Após nosso estudo, podemos afirmar que Hegel descreve o movimento histórico como um processo contraditório em que o Espírito, ao não encontrar a realização efetiva da liberdade na realidade contingente dos agentes históricos, nega essa realidade, procurando superá-la. Esse processo consiste então no trabalho do negativo. No entanto, esse processo dialético não deve ser entendido como linear e automático, mas como sujeito a retrocessos e permeado por caminhos tortuosos.

Portanto, não devemos entender o conceito hegeliano de história como um processo linear até a sua realização última nas páginas da *Filosofia do Direito* de Hegel. Tampouco podemos

esperar que a negatividade tenha sido completamente absorvida e resolvida pelo Estado. O Estado descrito por Hegel em sua *Filosofia do Direito* é a forma conceitualmente mais adequada para a sociedade civil-burguesa e o seu sistema de carências, de modo que, podemos mais uma vez concluir que a abordagem de Hegel não trata de uma história linear e acabada. Por isso, não devemos interpretar a descrição hegeliana do processo histórico-dialético do desenvolvimento do espírito objetivo como culminando em uma forma definitiva e última de Estado. Hegel faz tão somente uma descrição do desenvolvimento do conceito de liberdade (enquanto a verdade do Espírito) até o momento do desenvolvimento histórico da sociedade civil-burguesa de sua época.

Walter Jaeschke aborda questões fundamentais relacionadas suscitadas pela Filosofia do Direito de Hegel. Ele considera que uma interpretação atualizada da filosofia do direito hegeliana, precisa ter duas preocupações principais: a primeira é não demonizar a ideia hegeliana sobre a necessidade de controle das relações sociais, mas examiná-la cuidadosamente em termos de sua coerência interna e evidência; a segunda é avaliar a convicção de Hegel de que a formação progressiva das relações sociais pode ser considerada como "necessária por causa da ideia da liberdade", ao contrário de ser considerada simplesmente como necessária no sentido fático, ou seja, como desprovida de um significado conceitual. Consideramos também essas duas preocupações como essenciais para a interpretação sobre o papel do direito na promoção da liberdade.²⁶⁴

Jaeschke esclarece que a lógica interna das relações sociais, conforme compreendida por Hegel, não deve ser rejeitada de forma moralista, mas sim analisada em profundidade. Isso implica que o controle exercido pelas instituições sociais pode ser justificado se estiver alinhado com a "ideia da liberdade", que é central na filosofia hegeliana. Aqui, Jaeschke deixa claro que a questão é complexa, e expressa uma dificuldade crescente em compartilhar plenamente a visão hegeliana sobre essa questão.²⁶⁵

Outro ponto importante levantado por Jaeschke é que o direito e a eticidade são expressões do Espírito e, portanto, têm uma dimensão histórica inerente. No entanto, observa-se que Hegel não abordou completamente a historicidade do direito em sua *Filosofia do Direito*. Isso levanta a questão de como a compreensão da liberdade se relaciona com o desenvolvimento histórico do direito e da eticidade. Uma das preocupações levantadas por Jaeschke é a

²⁶⁴ JAESCHKE, Direito e Eticidade, p. 622-623.

²⁶⁵ Idem.

dissolução das estruturas tradicionais de direito e eticidade na dinâmica da sociedade civil moderna. Jaeschke questiona se esse processo, que pode ser entendido como uma transformação histórica, ainda pode ser considerado um desenvolvimento da ideia da liberdade ou se representa, na verdade, um afastamento da liberdade. Esse é um ponto crucial, pois toca nas mudanças profundas que ocorreram na organização social ao longo do tempo e sua relação com a liberdade individual e coletiva.

No entanto, é relevante observar que Hegel, por sua vez, também abordou essa dissolução das estruturas tradicionais de direito e eticidade na dinâmica da sociedade civil moderna, particularmente no contexto da família, destacando como a sociedade civil-burguesa separa o indivíduo desses laços tradicionais, tornando-o autônomo e sujeito às contingências da sociedade civil-burguesa. Ambos os trechos, portanto, exploram a evolução histórica das instituições sociais e sua relação com a liberdade, ainda que sob perspectivas ligeiramente diferentes:

Inicialmente, a família é o todo substancial, ao qual compete o provimento desse aspecto particular do indivíduo, bem como no que concerne aos meios e habilidades, para poder adquirir para si [algo] do patrimônio universal, como também [no que concerne] à sua subsistência e a seu provimento num caso de incapacidade que intervenha. Mas a sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo desse laço, torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas; além do mais, ela substitui a natureza inorgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, e ela submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade civil-burguesa, à contingência. Assim, o indivíduo é tomado filho da sociedade civil-burguesa, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela.²⁶⁶

Em relação ao direito, Jaeschke argumenta que ele não é uma instância independente da eticidade, mas reflete a consciência dessa eticidade. Isso significa que o direito, em última instância, não pode ser uma fonte autônoma de promoção da liberdade, mas sim um reflexo das relações sociais e da lógica interna que as governa. A história do direito, então, acompanha a história da eticidade e reflete as mudanças nas relações sociais ao longo do tempo.

Esses dois argumentos oferecem perspectivas complementares sobre a relação entre direito, eticidade e liberdade nas ideias de Hegel. Enquanto o primeiro argumento, segundo Jaeschke, ressalta a interconexão entre direito e eticidade, considerando que o direito reflete a consciência da eticidade e, portanto, não pode ser uma fonte autônoma de promoção da liberdade, o segundo argumento diz respeito ao conceito hegeliano de "História Mundial" e como o espírito universal/mundial se desenvolve nesse contexto. Essa dialética do reconhecimento entre os povos e a busca pela liberdade na História Mundial se conecta à noção de liberdade discutida no primeiro argumento. Ambos os argumentos, portanto, contribuem

²⁶⁶ HEGEL, Filosofia do Direito, página 220.

para uma compreensão mais abrangente das complexas relações entre direito, eticidade, liberdade e desenvolvimento histórico nas ideias de Hegel.

Ao final da *Filosofia do Direito*, Hegel introduz o conceito de “História Mundial”²⁶⁷ como terceiro momento referente ao Estado. Trata-se de um desenvolvimento do “espírito universal/mundial” que surge a partir da dialética entre os espíritos particulares dos diferentes povos, superando assim suas finitudes. A tese de Hegel é de que o espírito universal vai tomando consciência de sua liberdade conforme ele vai se realizando na História Mundial, manifestação da razão:

A história mundial, além disso, não é o mero tribunal de sua força, isto é, a necessidade abstrata e irracional de um destino cego, porém porque ele, em si e para si, é razão e, seu ser-para-si no espírito, saber, ela é o desenvolvimento necessário a partir apenas do conceito da sua liberdade, dos momentos da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, - a exposição e a efetivação do espírito universal.²⁶⁸

Os povos relacionar-se-iam entre si por meio dos Estados soberanos e encontrar-se-iam numa luta por reconhecimento (que eventualmente desencadeariam em guerras). É nessa dialética do reconhecimento, enquanto um processo muitas vezes conflituoso, que o progresso da consciência da liberdade se desenvolve. O conceito hegeliano de “tribunal do mundo”²⁶⁹ refere-se exatamente a esse processo contraditório do movimento dialético propício a avanços e retrocessos.

As questões aqui levantadas e suscitadas pelas análises de Jaeschke e pela interpretação do conceito hegeliano de “História Mundial” se entrelaçam de maneira complementar ao considerarmos a relação intrincada entre direito, eticidade e liberdade no sistema de Hegel. Enquanto Jaeschke enfatiza a interdependência entre direito e eticidade em sua *Filosofia do Direito* destacando que o direito, não pode ser visto como uma entidade autônoma na promoção da liberdade, a perspectiva de Hegel sobre a História Mundial amplia essa reflexão ao explorar como o desenvolvimento do espírito universal/mundial ocorre por meio das dinâmicas entre os espíritos particulares dos povos, culminando na busca pela liberdade através da dialética do reconhecimento. Essas concepções complementares da *Filosofia do Direito* e da *Filosofia da História* oferecem uma visão mais completa das complexas conexões entre direito, eticidade, liberdade e evolução histórica no sistema hegeliano.

Para finalizar, vale destacar que no prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que seria uma atividade fútil a filosofia procurar prescrever como o mundo deveria ser. Enquanto

²⁶⁷ Ibid., p, 682-683.

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ Idem.

pensamento do mundo, a filosofia só é capaz de entender os processos históricos quando eles aparecem já acabados para ela:

Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida envelheceu, e com cinza sobre cinza ela não se deixa rejuvenescer, porém somente conhecer; a coruja de Minerva só começa seu voo quando irrompe o anoitecer.²⁷⁰

Quando Hegel pintou seu cinza sobre cinza, o processo de formação da sociedade civil-burguesa e seu Estado no século XIX já estavam dados, isso não indicou o fim da História, mas antes o conhecer de um de seus capítulos, abrindo caminhos para o entendimento crítico dessa sociedade. A coruja de Minerva certamente continua em seus voos pelo crepúsculo.

²⁷⁰ HEGEL, FD., Prefácio, p. 148.

REFERÊNCIAS

Obras de Hegel:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2 A Doutrina da Essência*, São Paulo: Editora Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: v. 1. A ciência da lógica*, São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: v. 3. A Filosofia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos De Juventud*. Trad de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. Madrid: Fondo Cultura Economica, 1978.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy Volume II: Greek Philosophy*. Trad. de R.F. Brown e J.M. Stewart, com assistência de H.S. Harris. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad de Marcos Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. De Paulo Meneses... [etc]. São Leopoldo: Editora Unisinos; São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Bibliografia secundária:

ARAÚJO DA SILVA, Márcia Zebina. *A astúcia da razão em Hegel* in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* ano. 19, Nº 33. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh>. Acesso em: 23/09/2023

COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de História*, Lisboa: Editorial Presença, 1986.

COLOMBO DE ALMEIDA, Silvana. Dignidade humana e filosofia hegeliana. In: *Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar*. São Carlos, 2014.

FERREIRO, Héctor. *Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade*. In: *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do Idealismo Alemão. Série Filosofia*, n. 217. Porto Alegre: ediPUCRS, 2012.

HARTMAN, Robert. *Introduction in Hegel: Reason in History*. London: Pearson, 1995.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1971.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*, Porto Alegre: ediPUCRS, 2004.

KLOTZ, Christian. *Manifestação e Liberdade em Hegel in Veritas* v. 62, n. 1. Porto Alegre: ediPUCRS, 2017.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro: Contra-ponto EDUERJ, 2002.

FRANÇA, Lincoln Menezes. *Hegel, o movimento especulativo do Espírito e a História*. In: *Rev. Simbio-Logias*, v.3, n.5. Campinas: UNESP, 2010, página 79.

LUTZ MÜLLER, Marcos. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade in Analytica - Revista de Filosofia* volume 1, número 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 125, Jun./2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Mais Sublime dos Históricos – Hegel com Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

Obras consultadas:

AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Nova Iorque/Londres: Cambridge University Press, 1974.

CHÂTELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estruturada Fenomenologia do Espirito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*. Nova Iorque/Londres: Cambridge University Press, 1979.

PINKARD, Terry Pinkard. *Hegel: A Biography*. Nova Iorque/Londres: Cambridge University Press, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.