

A noção de vontade livre na Filosofia do Direito de Hegel

Luiz Fernando Barrére Martin

Universidade Federal do ABC (UFABC).

Ao começarmos a ler o prefácio à *Filosofia do Direito*¹, observamos Hegel ocupado em assinalar nitidamente aquilo a que se propõe quando escreve e publica esse guia para aqueles que frequentam seus cursos. Seu esforço é o de afastar qualquer aproximação daquilo que elabora com um simples compêndio.² Teríamos este último se Hegel estivesse

¹ Hegel, G.W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental)*, Hamburg: Meiner, 2013, edição feita a partir do texto da edição crítica *Gesammelte Werke*, vol. 14, Hamburg: Meiner, 2009. Também utilizaremos a tradução de Marcos Lutz Müller para a introdução à *Filosofia do Direito* e publicada em Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 10, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2005. Doravante, todas as citações deste texto serão feitas pela sigla *FD (Filosofia do Direito)*, com a indicação do número do parágrafo, quando se tratar do seu caput, ou do mesmo número seguido pela letra 'A', quando se tratar da *Anotação (Anmerkung)* ao parágrafo, da lavra de Hegel, ou do parágrafo seguido da abreviatura 'Ad.', quando se tratar do *Adendo (Zusatz)*, da lavra de E. Gans.

² Não é à toa que no Prefácio à *Filosofia do Direito* Hegel ressalte o fato de não utilizar e nem querer que se confunda o termo compêndio (*Kompendium*) com o

apenas expondo os resultados já há muito consolidados de uma ciência bem constituída e bem conhecida. Não é o que de fato ocorre. A partir do momento que ele toma como tarefa investigar filosoficamente o direito, torna-se evidente a distância entre o que Hegel nos apresenta e uma mera concepção do direito assentada em razões históricas ou que o verdadeiro concernente aos objetos éticos pudesse, por exemplo, surgir do coração, ânimo e entusiasmo.³ A ciência filosófica do direito hegeliana não poderia mesmo se assemelhar a uma simples compilação do conteúdo do direito positivo dado. Se Hegel assim procedesse, iria contra as exigências que norteiam a articulação de sua filosofia.

No cerne da concepção filosófica de Hegel está presente a ideia de que a razão seja autônoma na determinação daquilo que aceita como válido nos diversos âmbitos nos quais ela se exerce. Desde os primeiros ensaios publicados em Jena, essa busca de autonomia da razão filosófica se apresenta de modo enfático como tarefa a ser cumprida. É neste contexto que, no artigo que trata da relação do ceticismo com a filosofia⁴, a possibilidade desta última está vinculada às respostas que oferece na tentativa de superar os questionamentos céticos. Por essa via, Hegel procura – neste momento ainda assumindo o ceticismo como o lado negativo da filosofia⁵ – sustentar e desdobrar vigorosamente aquele princípio que, partindo de Kant, define a filosofia de sua época, qual seja, "o princípio da independência da razão e da sua autonomia absoluta em si mesma"⁶ (*E* § 60 A). Dessa perspectiva, e naquilo que nos interessa mais de perto – o direito – a validade de qualquer determinação a ele relacionada não pode se subtrair

que é para ele esse guia de curso, a saber, um "traçado fundamental" (*Grundriss*) (Cf. *FD*, Prefácio, p. 5-6).

³ Cf. *FD*, Prefácio, p.10.

⁴ Hegel, G.W. F. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten* (Relacionamento do ceticismo à filosofia, apresentação das suas diferentes modificações e comparação do novíssimo ceticismo com o antigo). In: *Jenaer Kritische Schriften. Gesammelte Werke*, vol. 4, 1968 [doravante citada por GW, seguido do número do volume e respectiva página].

⁵ Cf. GW, 4, p. 208. Depois ainda na *Fenomenologia do Espírito* é o ceticismo que atua para a consumação do exame (dialético) das figuras limitadas da consciência até que se avance para o momento inicial da ciência filosófica. Na *Filosofia do Direito* Hegel simplesmente se refere ao método como dialética (Cf. *FD* § 31).

⁶ Hegel, G.W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Gesammelte Werke*, vol. 20, § 382 [citada por *E*, a seguir indicado o parágrafo, e quando houver, *A* para a *Anotação* e *Ad* para o *Adendo*].

a um processo de exame (dialético) que traz à tona o que há de racional no conteúdo considerado⁷. De certa maneira e num outro contexto com outros desdobramentos, essa ideia de autonomia que Hegel observa na filosofia kantiana não é estranha já ao ceticismo antigo⁸ na medida em que nele a investigação filosófica se inicia sem que nenhum pressuposto seja tomado como válido. Não há como aceitar nenhuma verdade sem se passar por esse exame. Nesse mesmo sentido podem ser lidas as declarações de Hegel contra o assumir afirmações e pressuposições não questionadas. A perspectiva filosófica exige a justificação não apenas do próprio conhecer filosófico, mas também daquilo que se conhece e se quer validar:

um tal discernimento é, ele mesmo, um conhecer filosófico, que portanto só incide no interior da filosofia. Uma explicação prévia deveria, por isso, ser uma explicação não-filosófica, e não poderia ser mais que um tecido de pressuposições, asseverações e raciocínios, isto é, de afirmações contingentes, contra as quais se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas.
(E § 10)

Uma vez que se está fora do âmbito da ciência filosófica, e por conseguinte, do pensamento que se autodetermina, lidamos, em linguagem hegeliana, com determinações colhidas a esmo, facilmente atacáveis por outras que a elas se contraponham, tal como era o procedimento dos céticos em relação às verdades, filosóficas ou não, que ele investigava⁹.

Se Kant, ao se voltar para a reflexão crítica da razão sobre si mesma, submete quaisquer dogmas ou opiniões dadas ao escrutínio dessa mesma razão, Hegel quer, de modo ainda mais radical, prosseguir nesse caminho em que a razão busca efetivar sua autonomia e seu exercício irrestrito por meio do que ele denomina de "ato livre de pensar", ou

⁷ Cf. *FD*, Prefácio, p.7; Introdução § 31.

⁸ Todas as vezes que é feita referência ao ceticismo é visado aqui o ceticismo pirrônico segundo sua apresentação por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*.

⁹ São do mesmo teor, isto é, não justificadas pela perspectiva filosófica, as representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais examinadas pelo que Hegel chama de ceticismo em vias de consumação e atuante na *Fenomenologia do Espírito*.

seja, o ato pelo qual o pensamento "engendra e se dá seu objeto" (E § 17). Com relação ao conceito de vontade apresentado na *Filosofia do Direito*, a sua efetivação em seu caráter distintivo, a liberdade – substância do Direito (FD § 4), está ancorada nesse conhecer filosófico no qual o método (imane) é a dialética. Esta conduz, na progressão lógica, o processo racional de determinação dos conteúdos do direito de modo que eles apareçam justificados para o pensar livre¹⁰. A seguir, tendo como ponto de partida essa interpenetração, por sua vez assinalada pelo próprio Hegel¹¹, entre o lógico e o conteúdo do direito, pretendo adentrar na caracterização dessa noção de vontade livre tal como esboçada na introdução à *Filosofia do Direito*.

No § 2 da Introdução, Hegel nota que a ciência do Direito constitui uma parte da filosofia, e como tal, ela é o resultado de um desenvolvimento anterior da filosofia. No âmbito das determinações que darão efetividade à ciência do Direito, esse desenvolvimento prévio do sistema filosófico – até que se alcance o ponto de partida da ciência do Direito – não fará parte da mesma. O ponto de partida dessa ciência é o conceito do Direito, e é justamente o *dever* desse conceito o desenvolvimento prévio que constitui o *pressuposto* do Direito¹². Se a ciência filosófica do Direito tem por objeto a ideia do Direito (FD § 1), a determinação mais concreta desta como ideia ética "enquanto o bem vivo, o qual tem na autoconsciência o seu saber e o seu querer, e, mediante o seu agir, a sua realidade efetiva" (FD § 142), terá seu início no desenvolvimento imanente das determinações do conceito de Direito. Como está afirmado no § 4 da Introdução, o ponto de partida do Direito é "a vontade que é livre". Mas o que significa essa vontade cuja determinação essencial é ter a liberdade constituindo sua substância e sua destinação?

Na acima mencionada caracterização que pretendemos fazer dessa vontade, dois momentos têm de ser considerados. No primeiro (§§ 5-7 da Introdução), Hegel apresenta o conceito de vontade livre no seu aspecto especulativo, quer dizer, diretamente vinculado

¹⁰ Cf. FD, Prefácio, p. 7.

¹¹ Cf. FD, Prefácio, p. 6.

¹² A respeito do *dever* do conceito de vontade livre e que está na base do desenvolvimento da ciência do Direito, Hegel, na anotação ao § 4 da Introdução, remete à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817, §§ 363-399) como o local onde se faz a "dedução *de que* a vontade é livre e *o que* é a vontade e a liberdade". Os parágrafos acima citados da *Enciclopédia* correspondem, na 2ª e 3ª edição da mesma obra aos §§ 440-482, que compõem a terceira e última seção (C) da *Filosofia do Espírito Subjetivo* e com o subtítulo de *Psicologia*.

à sua matriz lógica. O segundo momento dessa exposição do conceito de vontade (§§ 10-24) leva em consideração o seu desenvolvimento em suas configurações específicas enquanto espírito subjetivo. Detenhamo-nos agora nesse primeiro momento.

O conceito especulativo de vontade livre

A explicitação do que é a vontade nos §§ 5-7 remete, como já foi dito, à lógica hegeliana e, mais especificamente, ao conceito especulativo de conceito¹³. Em cada um desses parágrafos é apresentado um momento do desenvolvimento desse conceito especulativo da vontade livre.

No aspecto puramente lógico, o conceito, considerado de modo geral, compõe-se de três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. No seu processo de determinação ou diferenciação, ele se dá cada um desses momentos, que mesmo tomados cada um na sua determinação própria, não deixam de espelhar o conceito como um todo¹⁴. Esse processo de determinação é, segundo Hegel, um processo dialético fundado no próprio conceito e mediante o qual ele se produz a partir de si mesmo e assim passa à realidade (*GW*12, p.25). O conceito, portanto, somente se torna aquilo que por ele próprio foi gerado, e nesse sentido, ele é livre em virtude dessa sua determinação.

A determinação completa do conceito como conceito total se faz por essa diferenciação de si a partir de si mesmo que, conforme Hegel, é uma dupla negação – negação da negação –, por meio da qual o conceito se relaciona a si e então constitui uma absoluta identidade consigo mesmo (*GW*12, p.33). Independente do conceito posto no seu momento de universalidade, todo esse processo acima descrito também pode ser chamado de universal. É o que Hegel faz ao referi-lo como a universalidade do conceito (*GW*12, p.33).

Para que fique claro o que é o conceito, como nele ocorrem esses três momentos constituintes do mesmo, é preciso compreender como essa dupla negação nele opera. Assim, o universal, primeiramente, é o indeterminado, sua determinação é esta, mas ele então torna-se particular ao se determinar, ou seja, ao se negar – primeira negação –, esse

¹³ Cf. Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*, Gesammelte Werke, vol. 12, 1981, p. 32-52 [citado por GW, seguido do número do volume e página].

¹⁴ Cf. *GW*12, p.32; *E* § 160.

particular, por sua vez, que advém da negação do universal, é então negado — segunda negação ou negação da negação — e dessa maneira se põe a singularidade (*GW* 12, p.35). A segunda negação, mediante a qual surge a singularidade, leva o conceito a tornar-se novamente universal, mas um universal superior, um universal que, em virtude dessa negatividade absoluta, pela qual o conceito é relação a si, saiu de si ao se determinar, mas termina por retornar novamente para junto de si¹⁵. É importante deixar registrado que nesse seu sair de si, isto é, nesse determinar-se do conceito, a determinidade que surgiu é uma diferença (*Unterschied*), mas uma diferença que adveio do próprio determinar-se do conceito (*GW* 12, p.38).

O conceito pode então se tornar realidade apenas quando se eleva à ideia, "que é somente a unidade do conceito e da realidade"¹⁶ (*GW* 12, p.20). Uma realidade que é criação do próprio conceito (*GW* 12, p.36). Mas neste momento ainda, temos apenas o conceito em sua abstração. Conceito abstrato aqui deve ser entendido, segundo Hegel, no sentido de que "o elemento do conceito é o pensar em geral e não o sensível empiricamente concreto; e, de outra parte, enquanto não é ainda a ideia" (*E* § 164).

De volta ao § 5 da Introdução, e em acordo com essa descrição lógica do conceito de conceito, a vontade livre é caracterizada como a capacidade de abstração de todo conteúdo determinado. Essa vontade não se prende a nada de finito e nem pretende fazê-lo: "Somente quando ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí" (*FD* § 5 A). Hegel chama de negativa essa liberdade que permanece na *pura indeterminidade* por se dedicar de modo intransigente a sempre procurar dissolver todo restrito e finito.¹⁷ Essa vontade consoma "a resolução de *querer pensar puramente* por meio da liberdade que abstrai de tudo" (*E* § 78).

¹⁵ "Ora, o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo" (Cf. *Werke* 8, *E*, § 163, Adendo, p. 311).

¹⁶ Nesse sentido tem de ser entendida a afirmação de Hegel no § 1 da introdução à *Filosofia do Direito* acerca do objetivo a ser alcançado pela ciência do Direito: "A ciência filosófica do Direito tem por objeto a ideia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação."

¹⁷ Já no ensaio tratando da diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling, Hegel se referia a essa forma de liberdade que se constituía como uma infinitude subjetiva oposta ao mundo objetivo: "Se o entendimento fixa esses opostos, o finito e o infinito, de modo que ambos permaneçam contrapostos um ao outro, ele assim

Na anotação ao § 5 Hegel dá como exemplo fenomênico dessa forma de liberdade duas figuras do fanatismo: uma religiosa e a outra política. A figura religiosa do fanatismo se expressa na contemplação pura dos hindus, já no aspecto político o fanatismo aparece na ação política que põe abaixo determinada ordem social existente. O exemplo paradigmático que Hegel tem em vista para esta segunda figura do fanatismo é o período do Terror durante a Revolução Francesa. Em ambos os casos não se pretende ir além desse momento aniquilador de todo determinado, desse momento que Hegel enfaticamente se refere como "a fúria da destruição".

Talvez seja o caso de se aproveitar a oportunidade e acrescentar a figura do ceticismo, segundo sua apresentação na *Fenomenologia do Espírito*, como mais uma expressão dessa liberdade negativa. Assim, o ceticismo aparece na *Fenomenologia* como o pensamento "que aniquila o ser do mundo multideterminado", que faz desvanecer "o determinado ou a diferença que se estabeleça como firme e imutável, de qualquer modo e seja donde for"¹⁸.

É por meio desse negar determinado e que se tornou autoconsciente que o cético experimenta sua própria liberdade (negativa). Se Hegel refere-se na *Filosofia do Direito* à liberdade negativa como a "fúria da destruição", a mesma denominação também poderia valer para o ceticismo. Apesar de que talvez fosse mais apropriado referir-se ao ceticismo conforme o fez Jean Hyppolite quando o nomeou como a "alegria de destruir"¹⁹. Se pensarmos na figura histórica do ceticismo, especificamente, no ceticismo pirrônico, a operação dialética efetuada pelo cético, e consistente na atitude de contrapor argumentos e proposições, leva, ao fim e ao cabo, à impossibilidade de se decidir, dogmaticamente, por um dos lados em litígio, visto que nenhum deles consegue ser mais persuasivo

se destrói, pois a contraposição do finito e do infinito significa que, na medida em que um deles é posto, o outro é suprimido (*aufgehoben ist*). Ao reconhecer isso, a razão suspendeu o entendimento, seu pôr lhe aparece como um não-pôr, seus produtos como negações. Esse aniquilar, ou o puro pôr da razão sem contrapor, seria, quando a razão está oposta à finitude objetiva, a infinitude subjetiva, o reino da liberdade oposto ao mundo objetivo". In: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Gesammelte Werke, vol. 4, p.17.

¹⁸ Hegel, G.W. F. *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, vol. 9, p.119-120. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 137 e 138 [doravante citada pela sigla *FE*, e, no caso da edição brasileira, seguida da numeração das alíneas em parágrafos].

¹⁹ Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 203.

que o outro na tentativa de levar o cético a se decidir por um deles. Por fim, diante da dificuldade de decisão, o cético é, casualmente, levado à suspensão do juízo (*epokhê*) e à ataraxia. O caminho percorrido pelo cético na tentativa de encontrar algo de firme e verdadeiro naquilo que lhe é apresentado dogmaticamente não lhe traz, ao final de sua investigação, infelicidade. Ao contrário, a tranqüilidade é alcançada. Talvez seja por isso que Hyppolite refira-se ao ceticismo como a "alegria de destruir", pois, ainda que de modo contingente, o cético não encontrará sofrimento em virtude de ser levado à suspensão do juízo e à ataraxia. Em termos fenomenológicos, a consciência cética poderia ser considerada uma consciência feliz, ou seja, uma consciência que não se dá conta da infelicidade que é estar dividida entre o negar absoluto e o ser-aí que permanece separado da infinitude do pensamento.

* * *

O segundo momento dessa vontade que se autodetermina consiste na suspensão da negatividade abstrata da vontade indeterminada por meio do "pôr uma determinidade enquanto conteúdo e objeto" (FD § 6). Hegel chama de momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu essa passagem da vontade universal indiferenciada à diferenciação.²⁰ É somente com essa particularização que a vontade adquire sua caracterização específica como vontade, afinal, a vontade indeterminada, por permanecer na pura identidade consigo mesma, não sai nunca do mesmo ponto. Nesta, temos assim uma atividade que é incapaz de mover a vontade: "não quer nada, e por isso não é vontade nenhuma" (FD § 6 Ad.). Portanto, a vontade só é vontade na medida em que se restringe, i.é, torna-se finita.

Contudo, esses dois momentos não são suficientes para que a vontade seja efetivada verdadeiramente. Tanto um quanto o outro são momentos unilaterais. O primeiro momento – a universalidade abstrata – não pode ser considerado como a infinitude verdadeira. Trata-se tão somente de algo determinado e unilateral, pois ao negar toda finitude, coloca-se numa esfera que tem diante de si e separada uma outra esfera, que é a da finitude. O infinito da abstração absoluta, justamente por se contrapor ao finito, torna-se, nessa sua negação, tão finito e deficiente quanto o finito da vontade que se particulariza (FD § 6 A e Ad.).

²⁰ Este segundo momento corresponde ao que Hegel denomina na *Lógica do Conceito* de particularidade do conceito.

A suspensão da oposição entre infinito e finito ocorrerá na vontade como *singularidade*, isto é, o momento no qual a determinidade posta pelo eu na particularização é novamente negada pelo próprio eu que pôs essa determinidade. O eu se determina nessa negação que se refere a si. Na negação do eu que se particularizou ao entrar no *ser-aí*, o eu agora retorna a si, só que agora sabendo essa determinidade, que é o particular, "como [sendo] sua e como *ideal*, como uma mera *possibilidade*, pela qual não está vinculado, mas na qual ele só está porque foi ele quem nela se pôs". (FD § 7) A singularidade é, portanto, fruto de uma negação que permite o retorno ao universal, todavia, não se retorna a um universal abstrato e indeterminado, mas sim, a um universal determinado pelos momentos anteriores da vontade e que foram negados.

O processo de determinação da vontade livre em si e para si

Nos parágrafos 10 a 24 da Introdução, Hegel apresenta, no seu desenvolvimento imanente, as três formas da vontade surgidas a partir do processo de determinação da particularização²¹. Aqui efetivamente se desdobra a atividade da vontade que transpõe o fim subjetivo na objetividade. Vemos então nesses parágrafos como a vontade, inicialmente conceito abstrato, vai se tornando cada vez mais rica dentro de si à medida que se determina. É nesse processo de determinação que a vontade, inicialmente apenas livre em si (FD § 10), atinge, no desenvolvimento de seu conceito, o ponto em que terá a vontade "a si mesma por objeto". Nesse momento a vontade "será para si o que ela é *em si*" (FD § 10).

Essa vontade que aparece inicialmente como vontade livre em si é chamada por Hegel de vontade *imediate* ou *natural* (FD § 11). Fundamentalmente, essa vontade imediata encontra-se determinada pela natureza. O conteúdo *natural* que determina tal vontade são *impulsos*, *desejos* e *inclinações*. A vontade que é determinada por esse conteúdo "imediatamente aí-presente" a si (FD § 11) é vontade que decide, porém seu decidir é ainda meramente abstrato. Vejamos o que isto significa. Qualquer um dos impulsos que compõem a multidão dos mesmos, e os quais se encontram imediatamente na vontade, pode ser escolhido por mim e, assim, tornar-se meu. Ao se decidir por um ou por outro conforme sou levado a isso pela natureza, ou seja, sem apoderar-me desse conteúdo

²¹ Cf. FD §§ 8-9.

racionalmente, o que exigiria uma escolha autenticamente livre, a vontade se singulariza, porém, essa singularidade é abstrata, visto que a mesma não é preenchida por sua livre universalidade (FD § 13 A). A singularidade preenchida por sua livre universalidade é aquela que é fruto do processo (especulativo) de autodeterminação da vontade, no qual a singularidade se une ao universal, tornando-se então universal concreto, ao suspender os momentos anteriores da vontade, a saber, universalidade e particularidade. Essa singularidade somente será alcançada pela vontade livre em si e para si.

A vontade imediata se efetiva nessa sua decisão por um dos múltiplos conteúdos que se apresentam imediatamente a ela. Todavia, por ser uma vontade que não tem a si mesma por seu conteúdo²², é uma vontade que não se ergueu ao pensamento e não deu aos seus fins a universalidade imanente (FD § 13 A), ela é apenas vontade finita e formal²³. E o que significa que ela seja finita e formal? Significa que, nela, sua forma e seu conteúdo são diferentes. É por esse motivo que a vontade é determinada pela natureza: o conteúdo dela não é a obra de sua liberdade. Para que a decisão da vontade seja efetivamente livre e não determinada pela natureza, será necessário que ocorra a suspensão da diferença entre forma e conteúdo, uma diferença que, enquanto subsistente, torna a relação entre a vontade e o que ela quer a *aplicação* contingente (da vontade) a um material dado (FD § 10).

Podemos dizer que a verdade dessa vontade imediata é a vontade reflexiva do arbítrio, exposta nos §§ 14-18 da *Introdução*. A oposição entre forma e conteúdo, já presente na vontade imediata, adquire agora uma nitidez que tornará patente a contradição inerente à vontade do arbítrio.

Em linhas gerais, a vontade do arbítrio caracteriza-se pela nítida separação entre a esfera do "eu infinito refletindo-se dentro de si" e a esfera dos diferentes impulsos que podem ser queridos por esse eu²⁴. Esse eu infinito é a livre reflexão que abstrai de tudo,

²² v. FD § 21.

²³ "(...) pois a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu outro, depender de si, ser o determinante de si mesmo. Em todos os impulsos, eu parto de um outro, de uma coisa que para mim é algo exterior. Aqui então falamos de dependência. Liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o *conteúdo* do seu querer e de seu opinar não é conteúdo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas *formal*." In: *Werke 8, E § 24, Ad. 2.*

²⁴ Cf. FD § 14.

isto é, do eu, que devido à sua capacidade de negar qualquer finito que pretenda se manter como firme, não está ligado necessariamente a nenhum conteúdo específico que porventura venha a escolher. Dessa maneira, a vontade enquanto arbítrio pode escolher qualquer conteúdo que lhe seja dado exteriormente. A escolha efetuada por essa vontade é totalmente contingente, pois tanto posso escolher este ou aquele conteúdo como meu (FD § 15): "esse conteúdo é somente um conteúdo possível, que pode, ou também não, ser meu, e o eu é a possibilidade de determinar-se a este ou a um outro conteúdo – de *escolher* entre essas determinações que, por este lado, **são externas para o mesmo eu**"²⁵ (FD § 14, grifo nosso).

A contradição do arbítrio reside nessa completa separação entre uma vontade indeterminada que se põe acima de qualquer conteúdo e a multidão dos impulsos – o conteúdo da vontade – não perpassados ainda pela forma da racionalidade e que possuem a possibilidade de que qualquer um deles seja escolhido por essa mesma vontade. A diferença entre a forma e o conteúdo da vontade atinge, no plano da liberdade do arbítrio, o seu ápice. Desse modo, Hegel dirá que, também aqui, a vontade não é livre, pois, para se determinar, depende de um conteúdo que não é posto por ela mesma (FD§ 15 Ad.).

O lado subjetivo da vontade do arbítrio, esse *eu infinito* que está acima de qualquer conteúdo, efetiva-se numa particularidade que para ele não é nada, pois afinal trata-se de um conteúdo que não é fruto da "atividade determinante" (FD § 15 A) da vontade. Por

²⁵ Na exposição e crítica à vontade do arbítrio nos §§ 14-18 da Introdução, o que acarreta a necessidade de suspensão da contradição que é essa vontade com a passagem à vontade livre em si e para si, podemos vislumbrar uma crítica implícita ao ceticismo. No seu aspecto essencial, o ceticismo constitui-se como uma capacidade de aniquilação de todo determinado e finito que, por esse motivo, permanece essa consciência cética numa identidade consigo mesma que é, ao mesmo tempo, pura indeterminação. De um lado, temos a consciência cética, formal e subjetiva, de outro lado, o ser-aí independente do mundo multideterminado (Cf. FE §§ 202-206). No seu agir, em virtude dessa diferença entre forma e conteúdo, o cético efetuará escolhas de caráter contingente e arbitrário que nunca lhe trarão satisfação, afinal, a infinitude de seu pensamento é oposta ao ser-aí finito das determinidades. Ao mesmo tempo que o cético se põe acima de todo finito, ele precisa levar à efetividade, de modo contingente, o que para ele não tem verdade nenhuma (FE § 205). É somente com a passagem à vontade livre em si e para si que podemos suspender essa contradição, que é a contradição da vontade do arbítrio.

consequente, tanto faz escolher entre um e outro, e nesse plano da mera possibilidade de escolha infinita, "a vontade não vai além da finitude"²⁶ (FD § 16).

Por ser uma escolha de caráter contingente, a vontade do arbítrio não possui um critério suficiente para justificar porque isto lhe satisfaz mais do que aquilo²⁷. No processo de decisão, o arbítrio atua "com um entendimento que calcula em qual impulso pode se obter mais satisfação, ou segundo qualquer outra consideração" (FD § 17).

É preciso ainda notar, do lado do conteúdo, que os impulsos e inclinações a serem queridos pela vontade do arbítrio apresentam-se a essa mesma vontade na mera "forma da imediatez", ou seja, configurados ainda na forma da irracionalidade (FD § 11). Isto significa que esses impulsos e inclinações não possuem uma medida imanente, isto é, uma medida que impeça aos mesmos de serem apenas a direção simples da determinidade de

²⁶ "Enquanto é a *contradição* de se efetivar em uma particularidade, que ao mesmo tempo para ela é uma nulidade, e de ter uma satisfação nessa particularidade, de que, ao mesmo tempo, está retirada, a vontade é antes de tudo o processo da dispersão e do suspender de uma inclinação ou prazer por outro" (E § 478).

²⁷ A sociedade civil é um exemplo claro da necessidade de se suspender o momento da vontade enquanto arbítrio. Sem pretender um maior aprofundamento na discussão do tema, podemos, a título ilustrativo, lembrar, em linhas gerais, que na sociedade civil o indivíduo procura satisfazer, de modo contingente e arbitrário, suas carências. É próprio desse indivíduo, um misto de necessidade natural e de arbítrio, procurar expandir sua satisfação o máximo que lhe seja possível. Para tanto, ele, por estar em relação com outros indivíduos, utiliza-se dos outros como meio para sua satisfação e vice-versa (FD §§ 182 e 185). E o que de fato acontece nessa busca dos indivíduos particulares pela satisfação de suas carências na sociedade civil é "nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas" (FD § 185). É a vontade do arbítrio que, ao determinar o querer dos indivíduos na sociedade civil, produz o espetáculo acima descrito. Por ser uma vontade que escolhe de modo contingente um conteúdo que não possui medida imanente, tal vontade estará à mercê da impetuosidade desses impulsos sem medida. Numa esfera, a da sociedade civil, em que os indivíduos agem segundo a determinação de uma tal vontade, não se pode prever no que resultará a busca de todos os indivíduos pela satisfação de seus desejos sem-medida: "A particularidade para si é o extravagante e o sem-medida, e as formas dessa extravagância são elas próprias sem-medida. O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mau infinito" (FD § 185 Ad.).

cada um (FD § 17). Como então, uma vez instaurada essa forma de exercício da vontade, harmonizar a minha liberdade de escolha, fundada no arbítrio, com a liberdade de qualquer outro? Qual a medida capaz de permitir que o meu cálculo individual daquilo me satisfaz enquanto objeto de minha vontade coexista com a mesma liberdade de agir dos outros? É esta, seja notado, a concepção da liberdade que está no fundamento do direito kantiano e fichteano. Para que o meu arbítrio possa, portanto, ser exercido ao mesmo tempo que também seja exercido o arbítrio de qualquer outro, a solução é – segundo a retomada de Hegel da definição kantiana do direito – “a restrição da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal” (FD § 29, A). Porém, aceitar que a liberdade somente possa se exercer fundada na restrição da liberdade de cada um a partir de uma lei que regule externamente cada vontade particular significa não efetivar a liberdade enquanto autodeterminação racional.

Um primeiro passo rumo à superação dos impasses da vontade do arbítrio, e que impedem à vontade de se tornar efetivamente livre, consiste na “exigência da *purificação dos impulsos*” (FD § 19), de modo que esse conteúdo, em si mesmo racional (FD § 11), ao ser libertado de sua forma imediata, contingente e subjetiva, seja reconduzido à sua essência substancial racional e assim possa constituir “o sistema racional das determinações da vontade” (FD § 19). A organização, por parte da reflexão, dos impulsos num todo de satisfação que é a *felicidade* cumpre, não ainda de modo definitivo, a exigência indeterminada de *purificação*, trazendo a esse material a *universalidade formal* (FD § 20). Por se tratar justamente de uma universalidade de reflexão, ou seja, uma universalidade que constitui a *característica comum* a vários singulares exteriores a ela numa *totalidade aditiva* (FD § 24), é que a purificação levada a cabo não poderá cumprir o que promete. É somente na suspensão da contradição que é a vontade do arbítrio, na suspensão da diferença entre forma e conteúdo presente na mesma, que essa promessa se cumprirá.

A suspensão da vontade do arbítrio tem lugar na vontade que tem “a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim” (FD § 21). A vontade deixa de ser meramente em si para, no processo imanente de sua determinação, tornar-se vontade *para si*. A universalidade à qual a vontade se ergue não é mais aquela universalidade abstrata que tem separada de si um conteúdo composto de impulsos, desejos e inclinações na pura forma da imediatez. A universalidade alcançada advém da suspensão, por meio do processo de negação autoreferencial, dos momentos da imediatez natural e da particularidade. Enquanto forma infinita, a vontade em si e para si não toma o seu objeto como algo oposto a ela. Como “atividade que se medeia dentro de si e enquanto retorno (a) dentro de si” (FD § 7 A), a vontade é capaz de transpor os seus fins subjetivos na objetividade, suspendendo a contradição entre forma e conteúdo. A infinitude da

vontade tem efetividade e presença (FD § 22) porque foi suspenso o dualismo da finitude e da infinitude. Não estamos mais aqui, como nos dois momentos anteriores da vontade, no domínio do entendimento, isto é, o domínio no qual as coisas finitas possuem um caráter imperecível e absoluto.²⁸ Porque o determinado e finito é posto pela vontade que se autodetermina, não tem mais a vontade aqui seu objeto como um outro exterior a ela (FD § 22). Ao contrário, a determinidade por ela posta, e que pode ser pela vontade novamente negada, constitui sua exterioridade objetiva e que é o seu próprio interior (FD § 22). Desse modo, a vontade está no seu outro junto de si, pois o seu ser-aí surge da sua autodeterminação. É por isso que pode ser dito que a vontade livre somente se relaciona a ela mesma e não depende de qualquer outra coisa (FD § 23).

Será essa vontade livre em si e para si o ponto de partida do "*desenvolvimento essencial*" do conteúdo substancial da ideia" (FD § 28). O ser-aí da vontade livre, isto é, a determinação da vontade livre na efetividade e como a totalidade do sistema da ideia é o direito (Cf. FD §§ 28 e 29). A partir de agora, será possível que o mundo do espírito como reino da liberdade efetivada seja produzido pelo próprio espírito como uma segunda natureza. Esse espírito que tornará objetiva a liberdade é a vontade livre em si e para si. Somente ela, a única capaz de cumprir a exigência de purificação dos impulsos, fará com que a liberdade se torne mundo existente e natureza da autoconsciência²⁹ (FD § 142).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 4, 1968.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 20, 1992.

²⁸ Cf. Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke*, vol. 21, p. 117.

²⁹ "Mas a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito – a liberdade – no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia." (E § 484)

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp, Werke, vol. 8, 1986.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner, 2013, edição feita a partir do texto da edição crítica *Gesammelte Werke*, vol. 14. Hamburg: Meiner, 2009.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 9, 1980. Trad. brasileira de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 4, 1968.

_____. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 21, 1984.

_____. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Felix Meiner, *Gesammelte Werke*, vol. 12, 1981.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*, vol. I, trad. de R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 2000.