

A LEI KANTIANA SOB O OLHAR CRÍTICO DE HEGEL

KANTIAN LAW UNDER HEGEL'S CRITICAL LOOK

José Aldo Camurça de Araújo Neto*

Resumo: O presente artigo pretende discutir como Hegel critica a noção kantiana de lei. A centralidade do sujeito, no que tange ao processo do conhecer, reúne Kant e Hegel no que tange à determinação da realidade. Apesar dessa aproximação, eles se separam na medida em que o sujeito kantiano reconhece o objeto e, diferentemente de Hegel, não se reconhece aí. Tal separação é explorada por Hegel, em sua análise do conceito de liberdade em Kant. Para Hegel, a liberdade kantiana não vai além de uma abstração, enquanto não se deixa determinar. O mesmo raciocínio se estende à lei, pois Hegel entende que Kant opera uma distinção entre a forma e o conteúdo da lei, que não são entendidos como conceitos complementares. Em Hegel, a lei é mais do que uma referência formal. Sem a lei, enquanto determinação histórica, a liberdade permanece uma intenção sem jamais atingir o status necessário de realidade entre os homens.

Palavras-Chave: Lei. Realidade. Liberdade. Sujeito. Objeto

Abstract: The present article intends to argue how Hegel criticizes the Kantian notion of law. The centrality of the citizen, related to the process of knowing, congregates Kant and Hegel in what it refers to their ideas of the determination of the reality. Although these ideas seem to be complementary, they differ because Kant's subject recognizes the object and, differently from Hegel, doesn't recognize itself in it. Such separation is explored by Hegel, in his analysis of the concept of freedom in Kant. For Hegel, the Kantian freedom does not go beyond an abstraction, while it is not left to be determined. The same reasoning is extended to law; therefore Hegel understands that Kant operates a distinction between the form and the content of law which are not understood as complementary concepts. In Hegel, law is more than a formal reference. Without law, while historical determination, freedom remains an intention without never reaching the necessary status of reality amongst mankind.

Key Words: Law. Reality. Freedom. Citizen. Object.

1. Introdução

Hegel foi um leitor atento da filosofia kantiana, em particular, pela sua pertinência histórica e densidade conceitual. Hegel considera a filosofia kantiana como aquela que havia estabelecido as referências para a adequada e possível compreensão da realidade. A tão mencionada revolução copernicana operada por Kant significou um

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. nossopais2005@yahoo.com.br.

marco determinante para a ciência e a história. O mérito kantiano, segundo Hegel, é o de estabelecer a centralidade do sujeito no processo de conhecimento e de tratamento do real. O problema em questão é o seguinte: existe possibilidade de conciliar sujeito e objeto no mesmo patamar ontológico? O sujeito pode conhecer o objeto que não tem comprovação empírica?

A centralidade da figura do sujeito reúne Kant e Hegel no que diz respeito à determinação da realidade. Todavia, eles se separam na medida em que o sujeito kantiano reconhece o objeto e, diferentemente de Hegel, não se reconhece aí. Em seus escritos de juventude, Hegel tem em mente mostrar os limites da filosofia prática kantiana no que tange à dicotomia sujeito-objeto. Dicotomia esta representada na figura da lei. Em Hegel, a lei é mais que uma referência formal. Sem ela, a liberdade permanece um dever-ser, ou seja, que não se efetiva no mundo. Já em Kant, a lei é concebida do ponto de vista moral. Para o filósofo de Königsberg, a *lei moral* formula as ações de modo universal e obrigatória, servindo de diretriz àqueles que pretendam alcançar a independência, autonomia.

Diante de duas concepções distintas, a presente exposição vai percorrer o caminho trilhado por Hegel na crítica a noção kantiana de lei. Ou seja, o caminho a ser seguido passa por três estágios: 1) A dicotomia sujeito-objeto; 2) A relação entre lei e direito e 3) o papel da liberdade exercido nas filosofias kantiana e hegeliana. A partir destes estágios, perceber-se-á o fascínio que a filosofia kantiana exerce em Hegel. Tanto nos textos de juventude como nas obras de maturidade percebemos a preocupação do filósofo da eticidade em mostrar os limites da filosofia de seu antecessor.

2. A Dicotomia Sujeito-Objeto

O sujeito é o ponto de partida e também o ponto de chegada. Toda e qualquer investigação tem início no sujeito, pois é ele que se indaga sobre o objeto. Na ausência dele, o que permanece não pode ser determinado, posto que não há ninguém quem o faça. Nesse sentido, a conclusão pertence ao sujeito. As respostas são as respostas do sujeito.

O mérito kantiano, segundo Hegel, é o de estabelecer a centralidade do sujeito no processo de conhecimento, tendo como objetivo apreender a realidade do fenômeno, do objeto. Entretanto, o sujeito hegeliano não é um ser passivo, que somente recebe conhecimento externo. Em outras palavras, o sujeito não se restringe em ser o começo e

o fim do conhecer. Ele é, necessariamente, o meio entre o começo e o fim. É pelo sujeito e pelo seu proceder que o objeto é conhecido. O objeto não avança mais do que seu aparecer ou sua manifestação. Mesmo assim, o aparecer do objeto é um aparecer para o sujeito. Se o objeto aparece para si mesmo, tal aspecto não pode ser comprovado pelo sujeito de forma plena. O objeto é sempre o que está fora ou que permanece além do sujeito. Daí, o aparecer do objeto é um aparecer para um mostrar-se, ou seja, sempre é um aparecer para o sujeito, pois outra possibilidade não há.

Mas, o sujeito jamais chega a conhecer o objeto ou jamais sabe absolutamente algo sobre ele? Para Kant, a resposta é negativa. Esta constatação torna-se o motor da ciência, que se esforça o tempo todo para capturar a totalidade do objeto. Contudo, a busca da ciência não será cega e desenfreada, pois Kant deixa-nos uma lição importante: o objeto permanece sempre distinto do sujeito, ou seja, sempre inacessível aos sentidos humanos.

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

Para Hegel, o sujeito não pode ser delimitado pelo objeto, já que é o sujeito quem o efetiva. Hegel não nega a exterioridade do objeto nem as suas especificidades, mas não aceita que o sujeito não possa tê-lo. Nesse sentido, Hegel indica que o sujeito não se põe por si só, mas através da relação com o seu outro, o objeto. Dessa forma, não somente o sujeito atribui ser ao objeto. Se, de fato, é a relação que funda sujeito e objeto, então um sem o outro não se sustentam isoladamente.

Não é por acaso que encontramos nos escritos de Hegel referências a essa dicotomia. Por exemplo, no *Espírito do Cristianismo*, Hegel manifesta contrariamente sobre a separação entre sujeito e objeto, Deus e homem. O filósofo da eticidade defende a tese de que, para superar a distância entre homem e Deus, deve-se compreender tal distanciamento como algo historicamente realizado. A afirmação central do cristianismo é a de que Deus tornou-se homem e, este, por sua vez, tornou-se Deus. Desse modo, a maneira como o homem vê Deus é a mesma com a qual Deus vê o homem.

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

Hegel entende que a aproximação entre o homem e Deus significa que o homem se reconhece em Deus, ou seja, a realidade do divino não é tomada como estranha ou desconhecida pelo homem. Pelo contrário, este se reconhece numa outra realidade que é posta dentro do domínio de sua atividade. O dualismo Deus-homem é superado pelo monismo deus humanizado ou homem divinizado

O acesso a Deus em Kant, no que diz respeito à demonstração e comprovação da existência, não se enquadra pelo campo da razão na experiência, mas sim pela fé. Deus não se encaixa nas exigências que possibilitam o conhecimento e, portanto, não pode ser objeto de consideração bem sucedida da razão. Certamente pode ser dito que Kant se esforçou para provar que a razão trabalha em vão tanto em uma direção (a empírica) como em outra (a transcendental), e que ela inutilmente abre as suas asas para mediante a simples força da especulação ultrapassar o mundo dos sentidos (KANT, 1987, p.14 17).

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

A partir do exemplo da crítica de Hegel ao modelo dicotômico Deus-homem, elaborado por Kant, percebe-se a centralidade da oposição de Hegel a noção kantiana de lei. Mesmo que Kant afirme que a lei é a expressão máxima da racionalidade, ela não pode ser tomada como referência básica de defesa da liberdade. Atos e consequências da lei não são levados em consideração por Kant, pois qualquer ligação com uma manifestação empírica pode desembocar no relativismo da lei. A fim de evitar este risco, Kant propõe que a razão seja o critério mais condizente de universalização da lei. Razão esta, que não faz “representações do agradável, ou do desagradável, enquanto matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios; deve poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática” (KANT, 1977, p.132).

Hegel reconhece que a proposta kantiana se dirige ao mundo sensível, mas critica o fato de que Kant não retira a sustentação do empírico e sim do racional. Basta que o caráter formal se apresente que emerge a universalidade. Kant não discute se o mundo seria melhor se as pessoas observassem o princípio racional nem se o mundo seria pior. O que ele testifica é que o universalizável é melhor que o particularizado. Kant afirma, na “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”, que seu empenho não é outro que não seja a formalização do que já sabe o vulgo na sua prática cotidiana, “uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento” (1986, p.18). O que o indivíduo atualiza no seu dia-a-dia já está pressuposto na razão. Portanto, não se trata de algo posto pelo indivíduo ou que ele o construa, mas que tão somente já é uma predisposição. Mas, isso é insuficiente caso não exista justificção alguma para sua validade. É precisamente isso que Kant entende haver realizado na “*Crítica da Razão Pura*”.

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

Já nos escritos de Berna, *Vida de Jesus* de 1795, ainda encontramos críticas de Hegel a filosofia kantiana. Agora, o desconforto hegeliano diante da dicotomia sujeito-objeto, ou ainda a relação forma-conteúdo da lei, envolve a relação Jesus e indivíduo.¹ Para Kant, conforme Hegel, o sujeito, ao mesmo tempo, reconhece e não reconhece o objeto. Reconhece, pois o objeto é exterior ao sujeito que somente pode alcançá-lo enquanto aparência. Quando não reconhece é porque o objeto é estranho, diferente, a sua individualidade. Teoricamente a filosofia kantiana é o iluminismo ou *Aufklärung* reduzido ao método cognitivo. Tal método afirma que nada verdadeiro pode ser conhecido, mas somente o fenômeno, conduzindo o conhecimento para consciência e

¹ Para Hegel, o estímulo que o homem necessita para acreditar em Deus, no absoluto, deve encontrar respaldo no calor do que é vivido. O que é feito, praticado, é o que mais impressiona e atrai. Não é à toa que sua “*Vida de Jesus*” caracteriza-se pela atenção aos feitos de Jesus. É por ela que a doutrina é reconhecida. Doutrina e vida mantém suas especificidades e, ao mesmo tempo, confirmam-se uma na outra. G.W.F. HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. In: *Frühen Schriften*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 74.

autoconsciência. Desse ponto de vista, porém, mantém o conhecimento como subjetivo e finito (HEGEL, 1996, p.333).

O que aparece não é o objeto em si, mas sempre o que ele é para o sujeito. A aparência não tem *status* de essência e, por conseguinte, não pode ser tomada como o próprio objeto. Segundo Hegel, o máximo que o sujeito pode conseguir em relação ao objeto nesse contexto é o domínio sobre suas próprias concepções. O objeto permanece como um constante desconhecido para o sujeito.

No entanto, Hegel aponta o mérito de Kant sobre a relação sujeito-objeto: é o sujeito que põe realidade, sentido, ao objeto e dá sustentação a ele. Hegel enfatiza que não pode ser diferente disso, posto que sem o reconhecimento operado pelo sujeito, o objeto não se efetiva. Por outro lado, como pode o objeto obter tamanha consistência que lhe permitisse não ser totalmente apreendido pelo sujeito? Poderia algo escapar à determinação do sujeito? A aparência não é também senão uma afirmação feita pelo sujeito. Se a aparência é o máximo que o sujeito pode saber do objeto, então é necessário assumir que se trata de uma afirmação do sujeito para com o objeto. Além disso, o que aparece é também aparência e o objeto está no que aparece.

O aparecer é a determinação por meio da qual a essência não é ser, mas essência e o aparecer envolvido é o fenômeno. A essência não está, pois, por detrás ou para além do fenômeno, mas justamente porque a essência é o que existe, a existência é fenômeno (HEGEL, 1988, § 131).

Para Kant, a verdade não deve ser procurada fora, mas para Hegel a verdade não se restringe à experiência interior do sujeito, que não se define enquanto tal, quando não reconhecer o objeto. Ainda mais, o sujeito precisa reconhecer-se nele, objeto, para que expresse o todo. A totalidade para Hegel não é a totalidade isenta de contradições, mas que precisamente pelas contradições, atinge a identidade. Pode-se assim dizer, que a identidade é contraditória em Hegel. O filósofo afirma na “*Fenomenologia do Espírito*” que “O verdadeiro é o todo” (HEGEL, 1992, p.31).

No § 26 da “*Filosofia do Direito*”, o autor trata da adequada compreensão da relação entre sujeito e objeto. Segundo Hegel, normalmente coloca-se essas instâncias numa relação de distanciamento. Isso é um equívoco, pois se trata de aspectos concretos e não da abstração. O sujeito tem por função entender e reunir, fazendo com que assim todo e qualquer dualismo seja superado.

Subjetividade, enquanto oposta à objetividade, é limitação, ora, por esta oposição, a vontade, em vez de permanecer em si mesma, vê-se comprometida no objeto e a sua limitação consiste também em não ser subjetiva, etc. (HEGEL, 2000, § 26).

Tal empreitada não tem fim, pois a realidade existe sob a égide do devir. O devir da realidade é igualmente o devir do sujeito que também se encontra determinado pela alteridade. Por isso, o objeto não pode ser desconsiderado, já que por ele o sujeito é definido. Não se trata de uma consideração aleatória do sujeito sobre o objeto, mas do reconhecimento que o sujeito tem de si num outro de si mesmo que é o objeto. Portanto, “o externo é, pois, em primeiro lugar, o mesmo conteúdo que o interno. O que é interno existe também externamente, e de modo inverso; o fenômeno não mostra nada que não esteja na essência, e na essência nada existe que não seja manifestado” (HEGEL, 1988, § 135). Talvez se possa dizer aqui que esse seria o princípio universal, segundo Hegel, que Kant deveria ter buscado em sua filosofia.

E diante desta situação exposta nos parágrafos anteriores uma pergunta é imperativa nesse momento: como fica a questão da liberdade humana em Kant e Hegel? Para respondê-la, é necessário discernir, primeiramente, a relação entre lei e Direito (do ponto de vista filosófico) entre Kant e Hegel. Só assim, o indivíduo pode almejar a efetivação de sua liberdade em comunidade² sem o risco de ameaças externas, estranhas, a sua pessoa. Depois desta etapa, compreender o papel da liberdade exercido nas filosofias kantiana e hegeliana.

3. A relação entre Lei e Direito

Outro texto juvenil de Hegel que faz referência à filosofia kantiana é o artigo de 1802/03 *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Nele, o filósofo critica as teorias correntes, de sua época, que trataram o direito natural. Tais correntes são o jusnaturalismo empírico e o jusnaturalismo transcendental kantiano. A respeito do segundo, Hegel encontra problemas. O problema desse segundo tipo de abordagem é que inicia a argumentação a partir de algo abstrato, vazio de conteúdo. Enquanto que o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas da realidade e as colocava como fundamento racional de todo o sistema, o formalismo, por sua vez, parte

² O termo “comunidade” empregado neste parágrafo tem como significado efetivar a minha liberdade na eticidade, isto é, nas instituições da família, sociedade civil e do Estado.

da infinitude pura (vazio de conteúdo empírico) a fim de torná-la o fundamento desse todo³.

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

Para Hegel, a lei construída pelo formalismo científico kantiano é uma “abstração inferior” (1990, p.29), que visa preencher àquela necessidade própria do múltiplo a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si. Entretanto, a abstração inferior que o formalismo apresenta não logra tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

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

³ O interesse de Hegel em mostrar o limite do formalismo científico não está no fato de que é constituído de pura forma, ou seja, vazio de conteúdos empíricos. O problema se encontra, de fato, é de que “sua essência não é nada mais do que o ser contrário de si mesmo; ou numa palavra, ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma que enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta posição – enquanto ela é identidade pura”. C.f HEGEL. G.W.F. *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. São Paulo, Loyola, 2007, p.55.

desaparecimento de cada realidade em seu contrário” (HEGEL, 1990, p.30). O limite do entendimento não é algo enxergado apenas por Hegel. Para Marcuse, o entendimento:

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

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

Por esse motivo, não é qualquer ação, praticada pelos indivíduos em sociedade, que dá conta do fazer moral. Tais fazeres não se encontram alheios ao que já é feito. Por isso, a lei não é aleatória e nem casuísta, pois se funda sobre o que já se pratica, isto é, o costume. Este não é posto ao sabor da arbitrariedade, mas somente se constitui e permanece ao sobreviver no processo histórico que o interpela permanentemente. Sua efetivação é a expressão viva do que as pessoas pensam, desejam e fazem cotidianamente. O que é pensado, desejado, e feito, é tudo o que é querido de modo interessado pelos sujeitos. A escolha confirma a liberdade da vontade que se move pelo querer e pela possibilidade de determinar o querer.

A liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares também tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito (no sistema da família e da sociedade civil), ao mesmo tempo em que se convertem, por si mesmos, em interesse geral, que reconhecem com seu saber e sua vontade como seu próprio espírito substancial e tomam como fim último de sua atividade. Desse modo, o universal não se cumpre, nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para estes últimos como uma pessoa privada, sem querer ao mesmo tempo o universal e ter uma atividade consciente dessa finalidade (HEGEL, 1990, § 260).

A partir desta passagem, percebe-se que a liberdade somente é efetivada quando o universal se soma ao interesse, ao saber e ao querer particular. Em outras palavras, em Hegel forma e conteúdo não se separam. Na filosofia hegeliana forma e conteúdo não se opõem de maneira irreconciliável, pois não se pode falar de uma dissociada da outra. A forma afirma-se no conteúdo e este, ao mesmo tempo, afirma aquela. Por sua vez, o conteúdo afirma-se na forma e igualmente a afirma. Forma e conteúdo não se definem por si mesmos, pois a forma põe o outro que a caracteriza como tal e o conteúdo não se delimitam senão como forma.

A forma, antes de tudo, está diante da essência, desse modo é, em geral, relação fundamental, e suas determinações são o fundamento e o fundado. [...] O conteúdo tem, em primeiro lugar, uma forma e uma matéria que lhe pertence e lhe são essenciais, o conteúdo é a unidade daquelas, (HEGEL, 1969, p.400).

Por esta razão, a liberdade adquire efetividade no mundo. Quando ela adquire um conteúdo há interação, movimento, com a realidade. Caso contrário, a liberdade ficaria como pura forma, sem referência com o mundo. Não por acaso que o tema a ser abordado no próximo tópico é o papel da liberdade exercido nas filosofias kantiana e hegeliana, respectivamente. Nos dois autores, a liberdade é exercida por sujeitos livres, autônomos. Já o caminho conceitual trilhado por Kant e Hegel possui diferentes percursos. Tais percursos serão abordados no próximo tópico.

4. O Papel da liberdade em Kant e Hegel

A noção de liberdade é uma das chaves de leitura para compreendermos a distinção entre o filósofo de Königsberg e o filósofo da eticidade. Por exemplo, não basta afirmarmos, simplesmente, que todos os homens são livres, pois se pode cair numa pura abstração. Logo, faz-se necessário determinar como a liberdade pode, de fato, efetivar-se. Para tanto, é necessário discernir e determinar como a liberdade deve ser exercida. Neste ponto, as divergências entre Kant e Hegel se acirram.

Segundo Kant, a liberdade não é um direito, mas a condição para todo direito e, esforçar-se por preservar a liberdade implica em sua viabilização. A defesa da liberdade somente chega a bom termo se é feita de forma desinteressada. Isso significa, na perspectiva kantiana, que se deve insistir mais na forma e não no conteúdo. A forma ou o princípio deve ser preservado a todo custo, independentemente das circunstâncias e

dos condicionamentos. Com isso, a razão, pela observância do princípio, seria a única instância confiável, posto que isenta de interferências particularizadas.

Ora, Hegel questiona Kant precisamente nesse ponto, pois não basta preservar ou seguir um princípio que não se sabe como proceder. Enquanto Kant deseja construir uma ética, Hegel indica que ela já está em andamento ou estabelecida. Se para Kant a liberdade é um fato da razão que permite a vontade agir livremente, para Hegel a liberdade é a razão de fato, isto é, um pôr-se da vontade que se sabe e se quer livre. Se a determinação da vontade através da liberdade, segundo Kant, a condiciona, Hegel insiste que sem a determinação, a liberdade permanece na abstração e pode tornar-se juguete do livre arbítrio.

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

A definição kantiana geralmente admitida (Kant, Doutrina do Direito) em que o elemento essencial é a limitação da minha liberdade (ou do meu livre-arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral', apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição. A citada definição contém a idéia muito divulgada desde Rousseau de que a base primitiva e substancial deve estar não na vontade como existente e racional em si e para si, não no espírito como espírito verdadeiro, mas na vontade do indivíduo no livre-arbítrio que lhe é próprio. Uma vez aceito tal princípio, o racional só pode aparecer para essa liberdade como uma limitação. Portanto, como razão imanente, mas como um universal exterior, formal. Não precisa o pensamento filosófico recorrer a qualquer consideração especulativa para repelir este ponto de vista desde que ele produziu nas cabeças e na realidade, acontecimentos cujo horror só tem igual na vulgaridade dos pensamentos que os causaram (HEGEL, 2000, § 29).

Para Hegel, a consciência livre é a que se reconhece em outra consciência. Não somente a consciência é autoconsciência, como também é consciência de outras consciências pelas quais ela se torna autoconsciência. Mais do que reconhecer o outro, trata-se de se reconhecer nesse outro, ou seja, ter o próprio eu num outro eu, que, se inicialmente, aparece como algo totalmente estranho, finalmente se revela como o próprio eu. Se o eu é a razão pela qual a realidade se constitui, de igual modo a razão é o eu posto no centro do real. A razão é confrontada pela sua possibilidade efetiva na história que, por sua vez, parece se formar independentemente daquela. A oposição é resolvida por Hegel, na insistência da razão da história e na história da razão. A razão não se nega na história nem a história é preterida pela razão.

Assim, a liberdade é relação necessária entre o mundo interior e o mundo exterior, ou entre diversos 'eus'. Trata-se de uma relação desejada pelos sujeitos, pois estes se reconhecem na relação, uns nos outros, e tal reconhecimento se confirma na afirmação dos sujeitos enquanto tais. O reconhecimento de si no outro é já a superação da separação entre o interior e o exterior. Essa é a postura hegeliana, mas não a kantiana, pois em Hegel o conceito se reconhece na realidade exterior apesar de sua alienação; e em Kant, o conceito reconhece a realidade exterior justamente para se precaver e evitar, aí, sua perda. O conceito em Kant permanece em si, o que equivale a dizer que o pensar é idêntico ao pensar. O pensar não se reconhece em seu contrário, isto é, no ser. Por isso, Kant não tem sucesso em alcançar a totalidade, já que o pensar retorna a si a partir do seu contrário como aparência e, a aparência é tida não como realidade.

A filosofia [...] não considera a determinação inessencial, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o efetivo, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. É o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade. Movimento esse que também encerra em si o negativo, que mereceria o nome de falso se fosse possível tratar o falso, como algo de que se tivesse de abstrair. Ao contrário, o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco o verdadeiro como um positivo morto jazendo do outro lado (HEGEL, 1992, p.46).

Aqui, desenvolve-se o perigo da arbitrariedade no entender de Hegel, pois o não reconhecimento do agir na realidade restringe a liberdade à formalidade. O desinteresse pelo conteúdo que contempla um princípio enclausura este na interioridade de si. Segundo Hegel, não é aí que os homens habitam, pois a interioridade somente pode ser realizada em sua manifestação, isto é, na exterioridade. Essa não pode ser a perspectiva kantiana para quem as categorias, pelas quais a realidade é entendida, não se encontram em contradição umas com as outras. Para Hegel, as categorias se constituem, necessariamente, por estarem relacionadas umas às outras pela contradição o que permite afirmar que uma categoria funda a seguinte que, por sua vez, confirma a precedente nela mesma e numa terceira. Isso caracteriza a compreensão hegeliana de que a realidade sustenta-se sobre seu constante vir-a-ser. Por conseguinte, a liberdade não pode permanecer encastelada na formalidade, sob o preço de não se efetivar, posto que os homens são movidos por interesses e pelo envolvimento com o que fazem. É precisamente esse aspecto que não interessa Kant, muito embora ele não o desconheça. No prefácio da “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”, ele afirma sua intenção.

A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral (KANT, 1986, BA, XIV).

A “Fundamentação” fixa o princípio da moralidade que será demonstrado na “*Crítica da Razão Prática*”. Atos e conseqüências do princípio moral não são levados em consideração por Kant, pois qualquer ligação com uma manifestação empírica pode implicar no relativismo da lei moral. A variedade de conteúdos deve ser posta e orientada por um critério. A razão deve se constituir, portanto, como critério único da vontade. Para tanto, ela precisa ser destituída de elementos empíricos a fim de que suas ações não caiam na arbitrariedade, no capricho, das ações humanas. Por este motivo, a razão construída por Kant possui tanto o caráter de universalidade como o de necessidade.

Necessário no sentido da exigência de postular a lei de uma perspectiva: a formalidade. Já o universal refere-se à sua abrangência, ou seja, atingir a humanidade. Logo, a lei representa na ética kantiana um comando, postulado, que exige dos indivíduos obediência incondicional. “É a experiência do incondicionado no condicionado: a vontade finita, empírica, sensível é interpelada pelo incondicionado a

tomar posição diante dele” (OLIVEIRA, 1993, p.142-143). Portanto, a experiência da moralidade kantiana, a partir da lei moral, é a experiência de uma obrigatoriedade incondicionada. Se a razão deixa-se guiar pelo que lhe propõe a exterioridade, o que a aguarda é sua degradação, destruição.⁴ Seguindo o raciocínio, Kant afirma em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que,

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

Já em Hegel, a ausência da determinação de um conteúdo pode justificar um ato ilícito ou práticas abomináveis. A liberdade deve ser confirmada e garantida através do que é feito. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, Hegel adverte que o universal, ao se concretizar, individualiza-se. O que se concretiza adquire um conteúdo determinado expresso na vida de um povo. A formalidade do universal não é suficiente para Hegel, pois se restringe à abstração. O que não se determina não se realiza. Com sua *Filosofia do Direito*, Hegel trata das determinações necessárias de efetivação do universal. A história da humanidade é a gradativa tomada de consciência de sua liberdade e essa tomada de consciência é necessariamente sua efetivação, por exemplo, institucionalmente. Isso significa que o mundo externo é obrigatoriamente conhecido. Sem que a liberdade se determine, ela não pode se realizar. “Aquele que quer algo grande, disse, Goethe, deve saber limitar-se” (HEGEL, 2000, § 13 Z).

A atenção recai agora sobre o que se pratica e o que é realizado. O que fazer (Hegel) e como fazer (Kant) passa a merecer maiores cuidados, visto que importa a efetividade do que é formalizado. Quando assim se procede, rompe-se com o isolamento do eu em si mesmo, e se estabelece o empenho para determinar os ditames das relações entre os homens. Hegel considera a concepção kantiana de liberdade meramente teórica.

⁴ O problema de Kant está concentrado na vontade perfeita. Nela, a lei incondicional se dá de forma sintética, absoluta. Assim, falando especificamente da vontade humana, ela é racional e sensível, ou seja, mesmo a concebendo como condicional e inviolável. Sobre o assunto, Allison enfatiza: “podemos lutar contra nossa propensão ao mal, mas não podemos extirpá-lo”. ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995, p.171. “We can struggle against our propensity to evil but we cannot extirpate it”.

Se considerarmos que o homem tenha uma vontade arbitrária, então ele pode fazer isso ou aquilo. No entanto, se tivermos em mente que o conteúdo de sua vontade é um em particular, ele é determinado. Então em toda e qualquer situação ele não é mais livre (HEGEL, 2000, §15).

O dever ser, enquanto fato da razão, não permite que a liberdade se ponha pela vontade, mas que se antecipe à vontade. Esta age segundo uma predisposição que lhe é inerente e que ela não contribui na sua constituição. Segundo Hegel, a constituição da liberdade é um empreendimento na medida em que se materializa historicamente. Este foi um dos resultados da revolução francesa que Kant avalia, segundo Hegel, de forma conservadora pelas distorções provocadas no desenrolar da ação revolucionária. Hegel avalia o mesmo fato, diferentemente, indicando muito mais o esforço empreendido pelo homem para se determinar como livre. A posição hegeliana diante dos acontecimentos gerados pela revolução francesa vai do encantamento inicial quando ele ainda era estudante (*Stiftler*) em Tübingen, ao descontentamento e formulação de suas críticas em Jena por ocasião da redação de sua “*Fenomenologia do Espírito*”. Hegel reconhece que os sujeitos não podem suplantar os desígnios da razão, pois se trata de várias razões em curso que podem ou não coincidir na concretização de um interesse comum.

Para Kant, a sociedade é posta em risco quando não se segue o pré-estabelecido. Hegel, ao contrário, não dá nenhuma sugestão moral, a não ser quando procura entender a moral como esfera presente na realidade. Moral é o que se tem e não o que se deveria ter. O mundo kantiano não existe e permanece um dever ser conforme Hegel o entende. “A tarefa da filosofia é conceber o que é, pois o que é, é razão. No que se refere ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo a filosofia é seu tempo apreendido pelo pensamento” (HEGEL, 2000, p.37). Kant considera, segundo Hegel, que os homens não existem⁵. O dever ser kantiano é uma realização futura da realidade, enquanto em Hegel, a realização que importa é a do presente.

⁵ “O necessário é viver agora; o futuro não é absoluto e está entregue a contingência. Por isso, a necessidade do presente imediato pode justificar uma ação injusta, pois, com sua omissão, se cometeria, por sua vez, uma injustiça, e na verdade a maior injustiça, a total negação da existência da liberdade.” G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Red. Eva Moldenhau und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, §127 Adendos.

5. Conclusão

A relação entre a filosofia kantiana e hegeliana é extremamente frutífera e não se pode preterir uma em detrimento da outra de forma absoluta. A vontade dos homens, enquanto localizada e situada num mundo que é e não que deveria ser, é movida por interesse. Ter interesse significa ter preferências, significa tomar partido. Assim, a vontade não somente quer, mas quer algo. A vontade identifica-se com a posse de alguma coisa ou do que a torna efetiva. Ela não quer ser abstrata ou genérica. A vontade que permanece na universalidade e jamais se particulariza não deixa o campo da abstração. O mesmo raciocínio vale para a lei.

A lei universaliza um interesse comum ou que já, na prática dos indivíduos, é comumente universal. Sem interesse, sem envolvimento com o que se faz, nada subsiste nem se estabelece. A determinação e especificação do fazer é o que evita a arbitrariedade, pois importa o que fazer já que assim o agir é explicitado. A condução da ação moral através da formalidade tem como princípio a negação das diferenças entre os indivíduos ou que a diferença não seja mais um aspecto a ser levado em consideração.

Hegel insiste que isso não caracteriza o mundo que existe, mas o que deveria existir, sendo que os homens vivem no que existe e é e não no que deveria existir e ser. Aqui, se aplica também o raciocínio hegeliano sobre a intenção que somente pode ser julgada, avaliada e levada em consideração, quando se manifestar numa ação. É a ação retroativamente que permite dimensionar o alcance da intenção, pois somente se efetivando, ela obtém conotação de realidade.

Por esta razão, a lei não é alheia à vida das pessoas, diferente de Kant que a coloca a nível deontológico – sem o auxílio da sensibilidade – mas insere-se necessariamente no fundamento prático da existência de uma coletividade. A lei, para Hegel, é a garantia do desenvolvimento da eticidade e que não pode depender de iniciativas voluntárias. Para o filósofo da eticidade, nenhuma sociedade pode subsistir sobre a égide da intenção, pois o que conta é o que é feito, praticado, efetivado.

A perspectiva da intenção é a da pretensão de controlar os desdobramentos possíveis do realizado ou mais, segundo Kant, não se deixar determinar pelas conseqüências possíveis. A perspectiva hegeliana é a de atuar sobre o que possa ocorrer, condicionando a intenção ao que e como se deve fazer. Pesa, portanto, o conteúdo do agir, da ação, a fim de que a lei possa interagir com a realidade. Já a lei concebida na

sua formalidade, sem interação com as determinações da realidade não faz o menor sentido para o jovem Hegel.

Diferente de Kant, que separa forma e conteúdo gerando a abstração da lei, Hegel tem como objetivo unir forma e conteúdo de tal modo que possa existir um movimento especulativo entre ela, a lei, e a realidade dos indivíduos. Logo, o que diferencia Kant de Hegel é o movimento especulativo que o segundo faz; enquanto o primeiro tem uma concepção epistemológica de lei separando forma e conteúdo, fenômeno e coisa-em-si. Essa chave de leitura da filosofia kantiana é vista por Hegel não apenas nos escritos da maturidade. Em seus escritos juvenis, percebem-se elementos críticos que diferenciam o filósofo da eticidade do filósofo de Königsberg.

Referências

- ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Logica*. Buenos Aires: Solar S.A./Hachette, 1969.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. In: *Frühen Schriften*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo, Loyola, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão Pura*. Trad. De Valério Rohden e Udo Baldur Mossburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausg. Von W. Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Prelo 2007.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

Artigo recebido em: 20/07/10
Aceito em: 15/11/10