

O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro

The Hegelian concept of freedom as being with oneself in one's other

Cesar Augusto Ramos¹
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

RESUMO: O artigo tem por objetivo expor o conceito hegeliano de liberdade – estar junto de si em seu outro – na unidade das suas duas faces: (a) a face subjetiva autoreferente, pela qual a vontade livre permanece em si mesma, e (b) a face objetiva, heteroreferente, mediante a qual a liberdade não é exclusiva nem excludente, mas está também referida ao seu outro. Essa análise será feita tendo por base, sobretudo, os parágrafos 5, 6 e 7 da *Filosofia do Direito*, os quais apresentam a vontade livre segundo uma estrutura conceitual sintética, mas cuja explicitação permite uma leitura mais compreensiva do conceito hegeliano de liberdade.

Palavras-chave: hegelianismo, liberdade, vontade livre, alteridade.

ABSTRACT: The article sets forth the Hegelian concept of freedom – being with oneself in one's other – in the unity of its two faces: (a) the self-referent subjective face, through which free will remains in itself, and (b) the hetero-referent objective face, through which freedom is not exclusive nor excluding, but is also referred to its other. This analysis will be conducted on the basis of the 5th, 6th and 7th paragraphs of Hegel's *Philosophy of Right*, which introduce free will according to a synthetic conceptual structure, but whose clarification makes possible a more comprehensive understanding of the Hegelian concept of freedom.

Key words: Hegelianism, freedom, free will, otherness.

¹ Doutor em Filosofia Política (UNICAMP), Prof. do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, Pesquisador do CNPq. PUC/PR. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901 Curitiba PR, Brasil. E-mail: cauramos@uol.com.br.

Introdução

A filosofia moderna elegeu como um dos temas prediletos para a reflexão a liberdade das ações humanas, regidas e avaliadas por princípios que se referem à vontade e à racionalidade de um agente livre. O padrão clássico da moral e da política — marcado pelo objetivismo ontológico na relação entre o cidadão e a pólis, entre a lei humana e a lei natural, entre o saber e o agir, entre a prática das virtudes e o bem viver na comunidade — dá lugar a um modelo de fundo subjetivo, pelo qual o pensamento “re-apresenta” a realidade moral e política segundo princípios da racionalidade abstrata do sujeito.

Uma das tarefas de um bom número de filósofos da modernidade consistiu em compreender a liberdade na trilha da intuição espinosana, analisando-a como princípio concernente ao agente que tem em si mesmo a razão do agir². Definida, de início, como um direito subjetivo de fundo antropológico e que visa à preservação da vida, a liberdade progressivamente se “desnaturaliza” e dá lugar a uma interpretação centrada na ideia de vontade autoreferente do sujeito que se determina por si mesma, nas versões apresentadas por Rousseau, Kant e Fichte com a noção de autonomia.

Ao aprofundar o caráter autoreferencial da liberdade, e que se constitui de forma progressiva na filosofia moderna, alcançando no idealismo alemão a forma paradigmática da sua apresentação, a análise hegeliana se propõe a uma dupla tarefa. Uma delas consiste em levar às últimas consequências essa forma de conceber a liberdade, compreendida como o estar consigo mesmo ou junto de si, operada pelo caráter eminentemente especulativo da estrutura lógica subjetiva do conceito. A concepção da vontade livre que Hegel desenvolve marca as diversas denotações que o conceito de liberdade adquire na sua filosofia, todas elas remetendo ao sentido primário e seminal da liberdade: a atividade do espírito em pôr-se a si mesmo tendo a si como objeto e, desse modo, existir para si sem depender de nenhum outro para a sua afirmação. Pretende, assim, em primeira instância, radicalizar o caráter autotético da liberdade ao propor um modelo especulativo para o seu exame. Esse modelo institui um ideal de fundação conceitual, representado pelo princípio do estar consigo mesmo.

Se é possível ver na especulação do filósofo o momento de acabamento da estrutura autárquica da liberdade, ela revela também uma segunda tarefa: superar a inevitável tendência ao abstracionismo solipsista de uma subjetividade encerrada nela mesma, incorporando a perspectiva heteroreferencial de uma liberdade que se objetiva, quando então ela se define como o estar junto de si ou consigo mesmo no seu outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*)³.

Assim, o espírito está inteiramente em si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar consigo no seu outro, depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim qualquer coisa de exterior. Aqui, nós falamos então de dependência. A liberdade está apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que é determinado apenas por suas pulsões, não está consigo mesmo: qualquer capricho que ele seja, o conteúdo do seu querer e da sua intenção não é,

² “Diz-se *livre* o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir” (Espinosa, 1973, p. 84).

³ A partir da *Realphilosophie* II de Jena (1805-1806), Hegel avança na determinação do seu conceito de espírito, que se traduz pela sua capacidade de estar em si mesmo e, ao mesmo tempo, a capacidade de autodiferenciação, de ser o outro de si mesmo. Esse movimento de afirmação-exteriorização de si e retorno a si mesmo manifesta um processo de realização do espírito primeiro na consciência humana (o espírito segundo o seu conceito), depois nas relações intersubjetivas dos sujeitos entre si institucionalmente regulada (o espírito efetivo) e, por último, nas relações de substancialidade ética do Estado (o espírito como constituição).

contudo, um conteúdo por ele, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal* (Hegel, 1996a, § 24, *Zus.*).⁴

O elemento da alteridade permite elevar a liberdade a uma perspectiva superior que inclui o *seu* outro. A “ex-posição” da liberdade neste seu outro, no qual ela está junto a si, revela um aspecto fundamental do hegelianismo – a objetivação da liberdade. Nessa medida, ela torna-se efetiva e nela os indivíduos estão no seu próprio elemento, graças à institucionalização das ações humanas na forma de uma vida social e política. Somente assim é possível efetivar a liberdade e realizar o desiderato da não-dominação, finalidade precípua de sujeitos livres, viável apenas numa ordem política e ética que exprime e realiza objetivamente a liberdade.

Pretende-se, portanto, expor estas duas faces do conceito hegeliano de liberdade como o estar junto de si no seu outro: (a) a sua face subjetiva autoreferente, pela qual ela permanece em si mesma, (I) e; (b) a sua face objetiva, heteroreferente, mediante o qual esse permanecer não é exclusivo nem excludente: ela é plenamente autônoma na medida em que está, também, referida ao seu outro (II). Esta exposição terá por base, sobretudo, os parágrafos 5, 6 e 7 da *Filosofia do Direito*, os quais apresentam a vontade livre segundo uma estrutura conceitual sintética, mas cuja explicitação permite uma leitura mais compreensiva do conceito hegeliano de liberdade como o estar junto de si ou consigo mesmo no seu outro.

I

A *Filosofia do Direito* acolhe a contribuição positiva do jusnaturalismo moderno e dos filósofos do idealismo alemão, formulada na tese de que a essência do homem é a liberdade⁵. A Introdução a essa obra procura retratá-la na perspectiva da liberdade da vontade – e, nesse sentido, Hegel permanece no solo das intuições kantianas e fichteanas –, cuja forma de expressão é a de um sujeito (lógico, mas também empírico) que quer livremente: “a vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito” (Hegel, 1995a, § 4, *Zus.*). A determinação fundamental da vontade consiste, portanto, na liberdade do mesmo modo que gravidade o é para os corpos (Hegel, 1995a, § 4, *Zus.*).

Apesar da densidade do texto e da oscilação conceitual entre a liberdade individual e a sua concretização institucional como ideia (de liberdade), os parágrafos 5 a 7 da Introdução apresentam uma análise da liberdade da vontade segundo um tríptico encadeamento retratado pela lógica do conceito⁶. Os dois primeiros momentos (§§ 5

⁴ As citações da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* bem como da *Filosofia do Direito* serão feitas, daqui para frente, pelas iniciais seguidas do número do parágrafo (§) no seu caput, ou do parágrafo seguido de *An.* (*Anmerkung*) quando se tratar da observação ao caput do parágrafo ou, ainda, do parágrafo seguido de *Zus.* (*Zusatz*) para se referir aos adendos dos parágrafos. No texto serão, também, usadas as seguintes abreviações: *Enzyk.* para a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*) e *Rph.* para *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Ciência do Estado em compêndio*). Para as referências bibliográficas desta última obra será utilizada a tradução de Müller (2005).

⁵ O desenvolvimento da ideia de liberdade na *Filosofia do Direito* representa uma correção especulativa do conceito de liberdade como direito subjetivo do jusnaturalismo. Sem negar o princípio da liberdade individual da tradição da escola do Direito Natural Moderno, o filósofo afirma que as determinações de uma individualidade livre – de uma vontade particular de um sujeito, em função da qual se pode, inclusive, falar da liberdade subjetiva, e que inclui as determinações de uma vontade natural e da vontade arbítrio –, não são autoexplicativas a partir de um direito natural que tem como ponto de partida a liberdade do indivíduo como direito subjetivo, mas devem ser vistas com o resultado do aprofundamento especulativo da sua estrutura autoreferencial.

⁶ Os §§ 5 a 7 apresentam o que Hegel denomina “conceito abstrato de vontade”. “Abstrato não no sentido de uma representação abstrata do entendimento, mas no sentido de que o conceito especulativo é apresentado em sua estrutura interna, antes e independentemente do seu desenvolvimento em direção à sua determinação plena. Este conceito abstrato de vontade, que se desenvolve em seus três momentos internos, universalidade, particularidade e singularidade, é concebido isomorficamente a partir da estrutura lógica do conceito especulativo de conceito, que Hegel já desenvolvera longamente na *Ciência da Lógica* [...]” (Müller, 2005, p. 85, nota 21).

e 6) descrevem a vontade na sua necessária – e, de certo modo, tautológica – estrutura especulativa num duplo aspecto: a o momento da universalidade bem como aquela que se explicita como particularidade (vontade subjetiva). Num terceiro momento (§ 7), ela se desdobra numa singularidade que, superando (mas, ao mesmo tempo, conservando) os momentos anteriores, permite a constituição de uma liberdade objetiva que se efetiva pela articulação das suas duas faces: subjetividade e objetividade.

Inicialmente, a vontade se caracteriza como universalidade que está referida a si: uma estrutura autoreferencial que revela a atividade do eu que pode abstrair de toda determinação. A vontade contém o

elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu (a)dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo quer que seja; a infinitude irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo (Hegel, 1995a, § 5).

Do ponto de vista lógico conceitual, a vontade retrata a determinação da autogênese conceitual, isto é, a capacidade que tem o conceito de se autoproduzir referindo-se a si – e, por isso, ela é absolutamente livre. Ou seja, ela está referida apenas à sua capacidade reflexiva de ter para si o que ela é em si, e de pôr as suas determinações sem pressupor qualquer termo dado do exterior. Nessa medida, a vontade livre é abstrata, vazia, puramente negativa, pois não se identifica com nenhum conteúdo. Por esta lógica, a universalidade da vontade se determina apenas na abstração de um eu que se põe em si (*an sich*): é livre porque tem a si mesmo por referência e move-se em direção a um fim que é ele mesmo. “O eu é, enquanto tal, antes de tudo, atividade pura, o universal que está junto de si (*bei sich*) [...]” (Hegel, 1995a, § 4, *Zus.*). Trata-se da vontade do eu que se apresenta apenas na sua capacidade volitiva de querer apenas a si mesmo. Nessa mediada, a vontade está junto a si “porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*” (Hegel, 1995a, § 23). O caráter autotélico da vontade livre consiste na pura subjetividade: algo que está junto de si, mas que compreende nela mesma o seu “outro”, a sua própria vontade que se objetiva para si mesma. “Assim, a vontade, enquanto liberdade *sendo interior a si*, é a própria subjetividade; esta é, por isso, o conceito da vontade e, assim, a sua objetividade” (Hegel, 1995a, § 26, *An.*).

Nas *Lições sobre a Filosofia da História*, esta concepção autoreferencial da liberdade é apresentada como a própria característica essencial do espírito:

Ele [o espírito] é em si mesmo e por si mesmo. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o *estar consigo mesmo* (*Beisichselbstsein*). E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então me relaciono a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem uma exteriorização; mas, eu sou livre quando estou comigo mesmo (*bei mir selbst bin*). Esse estar consigo mesmo do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo (Hegel, 1995b, p. 30).

O segundo momento da vontade – o da “*finitude* ou da *particularização* do eu” (Hegel, 1995a, § 6) – registra o caráter de afirmação volitiva do modo conceitual de ser da liberdade sob a forma da determinação de uma vontade particular. Para cumprir o seu desígnio, a vontade tem que pôr para si aquilo que ela é em si e mediante este ato ela se determina. “Por esse pôr-se a si mesmo enquanto eu *determinado*, o eu entra, em princípio, no *ser-aí*” (Hegel, 1995a, § 6). A particularização da vontade significa que ela não apenas quer, mas quer algo, motivada pelo impulso de uma individualidade volitiva. E este algo restringe ou especifica, por um ato de negação, a capacidade plenipotenciária

do querer. “O fato de que a vontade queira *algo* é a barreira, a negação. A particularização é, assim, aquilo que, em regra, chama-se de finitude” (Hegel, 1995a, § 6, *Zus.*).

Se a determinação da particularidade é meramente conceitual, em que medida ela se refere propriamente ao caráter individualizado e pessoal de uma vontade livre, e que está presente no conceito moderno de liberdade? O fato de este segundo momento ser atribuído a um sujeito empírico não contraria a intenção metodológica de Hegel em conferir um caráter eminentemente abstrato (lógico-conceitual) na análise da vontade, retratada nos §§ 5 a 7 da Introdução à *Filosofia do Direito*? Com efeito, se a determinação da particularidade se refere à estrutura conceitual da liberdade, que deve cumprir com a exigência especulativa da subjetividade do estar junto a si; ao mesmo tempo, ela reclama uma forma de objetivação que traduz o momento contrário à universalidade: a presença de uma particularidade individualizada. Partindo de um pressuposto identitário absolutamente autoreferente, a vontade encontra uma forma fenomenal e finita de manifestação: o seu ser-aí que se consubstancia na realidade de um eu particular, cujo traço distintivo é dado pela atividade do querer subjetivo autônomo que não depende de nada, apenas de si mesmo como causa de suas ações e desejos.

Se o ponto de partida é uma idealidade especulativa, esta não é refratária ao modo fenomênico do seu aparecer (ser-aí), de tal forma que o segundo momento da vontade livre – a particularidade – aplica-se de forma isomórfica a uma vontade individual e, portanto, define-se também como liberdade subjetiva. Se é verdade que o primeiro momento (universalidade) faz a abstração do ser-aí da vontade na configuração empírica de um indivíduo, nem por isso os demais momentos, sobretudo o segundo, estão descolados da referência a uma vontade individual. Do contrário, fica difícil entender a afirmação do § 6: “por este pôr-se a si mesmo enquanto eu *determinado*, o eu entra, em princípio, no *ser-aí*; é o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu” (Hegel, 1995a, § 6). As noções de subjetividade e de liberdade, ainda que pressupostos de ordem conceitual e não redutíveis às determinações de um sujeito empírico, não podem prescindir da realidade do ser-aí do conceito. Não há, na análise de Hegel, nenhum abismo ou contradição em estabelecer um paralelismo entre as determinações conceituais e o modo isomórfico da sua apresentação ou representação na realidade empírica dos indivíduos.

Temos, portanto, assentado o aspecto individual da liberdade que traz a marca do caráter da vontade de um agente livre que quer algo e se determina. A indeterminação do primeiro momento é, assim, negada: o sujeito tem na sua vontade a capacidade volitiva não só de querer, mas também de querer algo a partir do seu arbítrio. Este fato constitui, com efeito, uma restrição, pois “finitiza” a vontade na absoluta virtualidade de um livre querer. Enquanto particular (deste sujeito), ela se apresenta como o oposto, ou seja, como o outro da universalidade do primeiro momento: “este universal determina-se e, nessa medida, não está mais junto de si, mas se põe como um outro e cessa de ser universal” (Hegel, 1995a, § 7, *Zus.*).

Apesar da sua limitação, o ponto de vista da particularidade, ou seja, de uma vontade do indivíduo, é de suma importância, pois nele se realiza a dimensão daquilo que Hegel chamou de liberdade subjetiva (*subjektive Freiheit*). Esta liberdade indica a presença da particularidade de um sujeito em diversos sentidos. Antes de tudo, diz respeito às ações conscientemente escolhidas por um agente segundo a autonomia da sua vontade, retratando a subjetividade da vontade como determinação moral que requer a não-interferência (não-dominação) de práticas e atos não desejados que provêm de coerções arbitrárias.

Diz respeito, também, àquelas ações que visam satisfazer os interesses e as necessidades do indivíduo na consecução da sua felicidade e na realização dos seus direitos. Trata-se, ainda, de uma forma de liberdade que se aplica à capacidade do arbítrio (*Willkür*), indicando, assim, os feitos que demonstram escolha e têm o

sentido das idiosincrasias contingentes dos indivíduos. Mediante esta capacidade, a vontade se vincula a um determinado conteúdo por ela escolhido, mas não necessariamente, porque ela poderia eleger um outro conteúdo. Enfim, princípio da liberdade subjetiva significa atribuir ao sujeito o estatuto ético e jurídico “da livre e consciente vontade do indivíduo” que contempla o campo pessoal do interesse, da felicidade individual, do direito de cada um, das escolhas pessoais, da independência no agir concretamente presentes na esfera da sociedade civil⁷.

A liberdade subjetiva constitui uma conquista histórica que o mundo moderno retrata. Compreendê-la e assegurá-la significa reconhecer o princípio da modernidade que permite ao indivíduo orientar a sua consciência, consagrar a sua ação por razões e crenças independentes, e dar o seu consentimento somente àquilo que foi legitimado por sua própria convicção. Essa liberdade recebe especial atenção de Hegel, pois, constitui a marca essencial da modernidade e surge como elemento histórico distintivo em relação aos tempos antigos: “O direito da *particularidade* do sujeito de encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto central e de transição na diferença entre o tempo *moderno* e a Antiguidade” (Hegel, 1995a, § 124, *An.*).

Hegel tem plena consciência da importância da modernidade e do seu princípio como uma exigência histórica que só aflorou nos tempos modernos. Com efeito, apenas no seu tempo (e Hegel interpreta a sua época como o resultado da Revolução Francesa, da Revolução Industrial inglesa e da *Aufklärung* alemã) esse princípio se consolidou, tornando-se presença ineludível nas instituições políticas e jurídicas do Estado moderno⁸.

A emergência histórica da liberdade como a marca dos novos tempos significa que ela representa do ponto de vista lógico-conceitual um modo adequado ao seu conceito, e que caracteriza também uma forma filosófica de interpretar o sentido histórico da modernidade. O mundo moderno está baseado e se orienta por princípios que são inerentes à sua própria forma de apresentação e de realização: a auto-suficiência, a independência de qualquer força estranha àquilo que ele pode produzir nele e por ele mesmo⁹.

⁷ “O tipo de liberdade que Hegel mais freqüentemente discute na *Filosofia do Direito* é a ‘liberdade subjetiva’. Este termo alude indiretamente à não-interferência, mas o que ela diretamente se refere é a um tipo de *ação*, aquela que é refletida, consciente explicitamente escolhida pelo agente, oposta àquelas ações realizadas impensadamente, habitualmente, ou que derivam de coerção (PR §§ 185R, 228R, 258R, 270R, 273R, 274, 301, 316; cf. PR §§ 132, 138, 140R). Liberdade subjetiva inclui, portanto, ações que satisfazem as necessidades e os interesses dos agentes particulares, especialmente o interesse refletido do agente em procurar ou escolher planos e projetos levados com sucesso à sua consecução (PR §§ 121, 185R, A, 258R, 299R)” (Wood, 1990, p. 38).

⁸ Estudos mais recentes da obra de Hegel demonstraram a improcedência das acusações de que o filósofo fez apologia do estatismo, negando a liberdade individual e os direitos da pessoa. O filósofo passou a ser visto como pensador da moderna sociedade, politicamente organizada segundo os elementos do Estado de direito, e próximo a algumas teses do liberalismo, mesmo na ênfase que conferiu à necessidade racional do Estado. Estes estudos ocorreram, sobretudo, na França (E. Weil, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J. D’Hondt, F. Grégoire, J.-C. Pinson, H. Denis, Planty-Bonjour, J.-F. Kervégan, e outros), na Inglaterra e nos Estados Unidos da América (T.M. Knox, J.N. Findlay, W. Kaufmann, Z. Pelczynski, S. Avineri, C. Taylor, S. Smith, A. Wood, A. Patten, R. Williams), na Alemanha (J. Ritter, M. Riedel, G. Rohrmoser, R. Maurer, O. Marquard, H. Lübke, L. Siep). Riedel observa que os estudos da economia política clássica, principalmente de Steuart, a atenção à moderna teoria do direito natural com Hobbes e Rousseau, e o reconhecimento do valor da subjetividade em Kant e Fichte, levaram Hegel a destacar a definitiva importância política e filosófica da liberdade e do direito da particularidade como essenciais à modernidade. A consequência dessa conquista é a cisão, a separação, a ruptura da antiga unidade que o cidadão mantinha com o Estado. A liberdade subjetiva deixa de ser sintoma de uma vida ética em decadência, como faziam crer os textos da juventude de Hegel antes de Jena, assumindo um papel preponderante nos escritos da maturidade (cf. Riedel, 1982).

⁹ No *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas (1988) analisa a filosofia hegeliana, caracterizando-a como um pensamento que introduz a modernidade porque pensa a realidade segundo a lógica da sua própria forma de representação: a referência a si mesmo dada pela noção moderna de liberdade. Parafraseando Hegel, Habermas afirma que “o que caracteriza a época moderna é antes de tudo a liberdade subjetiva” (Habermas, 1988, p. 102). Hegel não é o primeiro filósofo da modernidade, mas “o primeiro para o qual ela se tornou um problema” (Habermas, 1988, p. 52), porque ele pretende encontrar na própria modernidade o critério (imane) da sua inteligibilidade, sem recorrer a normas externas: “a modernidade não pode e nem quer emprestar de uma outra época os critérios em função dos quais ela se orienta: *ela é obrigada a tirar dela mesma a sua normatividade*” (Habermas, 1988, p. 8).

A dimensão do ser-aí da liberdade – que se fenomeniza como liberdade subjetiva e tem densidade histórica nos tempos modernos –, enfim, o caráter dela realizar-se como particularidade, nega o momento universal da indeterminidade da vontade livre, definida por um querer que se põe como simples “pura reflexão do eu dentro de si”. O aspecto contraditório da particularidade da vontade revela-se no fato de ela pretender cumprir a sua própria razão de ser autoreferencial, mas que agora deve se realizar pela mediação de uma vontade que escolhe na forma do arbítrio. Mas essa pretensão acaba negando o seu próprio fundamento, pois o caráter fenomênico do ser-aí da liberdade, o fato dela se realizar como particularidade que escolhe, nega a idealidade universal da liberdade definida pela capacidade de quem deve efetivar a condição normativa de um sujeito universal referido a si.

Assim, a aspiração a uma subjetividade definida no momento lógico da particularidade não se realiza plenamente. Se a vontade, em parte, contempla o necessário aspecto da subjetividade ao querer algo como característica essencial de um sujeito volitivo, nesse querer ela se transpõe no objeto e, por este ato, ela se limita. Deixa, assim, de estar junto de si e se transpõe num outro – o oposto do modo de ser da universalidade ideal do sujeito que está consigo mesmo. “O eu é, enquanto tal, antes de tudo, atividade pura, o universal que está junto de si; mas este universal determina-se, e nesta medida ele não está mais junto de si, mas põe-se com um outro e cessa de ser universal” (Hegel, 1995a, § 7, *Zus.*).

Se a universalidade vazia do primeiro momento é negada pela presença da determinação da particularidade, a autoreferencialidade na perspectiva desta subjetividade particular não cumpre a exigência conceitual do estar consigo mesmo, ou do estar junto de si. A determinação da vontade na particularidade não consegue realizar plenamente o caráter da idealidade do primeiro momento, e para o qual a liberdade subjetiva deveria estar destinada, porque ela, paradoxalmente, encontra-se ainda na dependência de um outro.

Ainda que necessária, a particularidade é apenas um aspecto (subjetivo) e, como tal, se perfaz como outro – o oposto do modo de ser da universalidade ideal do sujeito. Deixa, assim, de estar junto de si e põe-se meramente como outro, o segundo momento da liberdade. A rigor, a liberdade subjetiva não está consigo mesmo, pois é da sua natureza transpor-se num outro num movimento de mera passagem, constituindo apenas um modo (reflexionante) de passar no seu oposto, no qual a vontade não está junto a si, necessitando retornar para si. “Finitude, porém, é a sua subjetividade na oposição em face da objetividade; nessa oposição, precisamente, a vontade não está junto a si, ela está emaranhada com o objeto, e a sua finitude consiste, exatamente do mesmo modo, em não ser subjetiva etc.” (Hegel, 1995a, § 26, *An.*).

Destarte, Hegel pretende, de um lado, mostrar a inconsistência e as contradições desse tipo de liberdade se pensada apenas na unilateralidade da sua subjetividade (autoconsciência); por outro lado, tenciona demonstrar que a sua sustentação e razão de ser são possíveis apenas se ela se reconciliar, num plano superior, com a forma ideal omnicomprensiva do conceito, que o primeiro momento da dialética da vontade já consagrara, mas de modo imediato e abstrato.

II

Em razão do caráter contraditório da liberdade subjetiva, Hegel procura articular um terceiro momento – a singularidade. Trata-se de uma determinação que é própria do conceito, segundo o método da verdade especulativamente concebida, tal como Hegel a entende, e que repõe a universalidade do primeiro momento, mas de modo concreto. Enquanto resultado do processo de realização efetiva da vontade livre, ela surge como o fundamento do seu próprio pressuposto – a autoposição do

estar consigo mesmo. Fundamento que se apresentava como identidade indeterminada e, depois, como negação, isto é, como meramente outro definido apenas na determinação da diferença, e que, finalmente, efetiva a realidade do estar junto de si no seu outro, pelo recurso dialético da negação da negação.

O terceiro momento consiste em que o eu, na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto da liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais. [...] A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. [...] [Ela] consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal (Hegel, 1995a, § 7, *Zus.*).

A análise contida nos parágrafos 5 a 7 retratou o movimento da estrutura da vontade livre ou da liberdade dialeticamente articulada nos seus três momentos. De início, a matriz conceitual da liberdade como o estar junto de si, e que se manifesta de modo abstrato, se perfaz como autoreferencialidade concreta após passar pela negatividade de uma subjetividade incapaz de cumprir a promessa lógica do permanecer consigo mesma, na medida em que o outro não é reconhecido verdadeiramente como o seu outro.

Ora, o exame da vontade livre nestes três passos revelou-se, também, como um processo que busca a sua objetivação, de tal forma que a objetividade possa ser compreendida pela mediação da alteridade, integrando a sua estrutura subjetiva. O objetivo derradeiro deste processo é alcançar o momento da singularidade pela incorporação de um outro, cujo caráter de alteridade (a diferença) se revela apenas como um termo necessário, mas não patenteia nenhuma estranheza ao constituir uma nova identidade, na qual os opostos – subjetividade e objetividade – se reconciliam. O sentido desse movimento especulativo é o de demonstrar a possibilidade de objetivação da liberdade, superando a sua inevitável autotelia, sem, contudo, abandonar a matriz conceitual de uma subjetividade autoreferente.

Um primeiro passo na articulação entre o caráter da liberdade como estar consigo mesmo e a sua realização objetiva ocorre mediante um “processo de *transport* (*übersetzen*) o fim subjetivo na objetividade pela mediação da atividade de um meio” (Hegel, 1995a, § 8). Processo este que está presente no segundo momento, na particularização da vontade como arbítrio, e que não é outro senão a atividade teleológica da vontade que, sendo subjetiva, pretende transpor na objetividade os seus fins. Mas esta transposição é uma mera passagem de um no outro e mantém ainda a tensão entre o lado subjetivo e objetivo da vontade livre, constantemente atestada pela capacidade de escolha do arbítrio (*Willkür*) que objetiva um determinado conteúdo, mas dele se retira para provar o seu poder de arbítrio reiterando, assim, a sua subjetividade na possibilidade de outras escolhas.

Um segundo passo consiste em fazer com que a vontade livre se reconheça a si mesma na universalidade de um conteúdo, objeto do seu querer, de tal forma que nesse conteúdo ela retorna a si mesma, permanecendo junto de si, superando (mas não eliminando) a liberdade subjetiva e o arbítrio. Essa universalidade deve conter a expressão de uma liberdade que tem a si mesmo por objeto (*Gegenstand*), momento em que a vontade está em si e para si. “A vontade em si e para si tem por seu objeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura – universalidade que consiste em que nela estão suspensas a *immediatez* da naturalidade e a *particularidade*” (Hegel, 1995a, § 21). Cumpre-se, assim, o seu caráter autoreferencial, não mais como vontade subjetiva, particular,

mas agora articulada na “ob-jetificação” do seu próprio conteúdo, no qual a vontade livre se encontra em casa, consigo mesma no seu outro. “Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de dependência a alguma *outra coisa*” (Hegel, 1995a, § 23).

O modo de superação da unilateralidade desse movimento é fazer com que a vontade na sua subjetividade particular queira uma objetividade na qual ela se reconhece como o seu outro – a objetividade da vontade ética, ou a “*vontade livre que quer a vontade livre*” (Hegel, 1995a, § 27). Nesse momento, ela se oferece para a vontade particular como o seu outro (autoconsciência universal), no qual ela se reconhece e se realiza.

A atividade da vontade de suspender a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nesta, e, assim, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade *junto de si*, é – afora a modalidade apenas formal da consciência, na qual a objetividade existe somente como efetividade imediata, – o *desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da idéia [...] (Hegel, 1995a, § 28).

Mas como é possível ter a si mesmo como ob-jeto e, a despeito disso, superar a subjetividade? Essa possibilidade existe pelo processo pedagógico de formação da vontade numa cultura (*Bildung*) que educa a particularidade. Desse modo, o indivíduo torna-se capaz de viver uma “universalidade formal”, o que lhe permite compreender a importância social e subjetiva da universalidade concreta. Mas esta possibilidade retrata, a rigor, o caráter lógico de uma relação que não acontece pela via simplista da passagem da subjetividade na objetividade. O apelo à objetividade da liberdade não deve ser a presença de um mero outro, a objetividade que se coloca diante do sujeito. Se assim for, manifesta-se uma simples oposição entre um e outro. Trata-se, antes, de uma relação na qual o lado objetivo da liberdade representa a “ex-posição” da face subjetiva, com o qual esta se reconcilia, dele fazendo parte como o seu outro. Neste momento, a liberdade consiste em estar junto de si na alteridade a si pelo movimento de reciprocidade entre a subjetividade e a sua objetivação; situação em que, mesmo na presença do (seu) outro, desaparece toda relação de dominação¹⁰.

Assim, o espírito está inteiramente junto de si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar junto de si mesmo no seu outro, depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim qualquer coisa de exterior. Aqui, nós falamos então de dependência. A liberdade existe apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. Determinado apenas por suas pulsões, o homem natural não está junto de si: qualquer capricho que ele seja, o *conteúdo* do seu querer e da sua intenção não é, contudo, um conteúdo por ele, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal* (Hegel, 1996a, § 24, *Zus.*).

Esse outro, no qual a vontade livre subjetiva se reconhece, constitui a “ideia ética” – a unidade do conceito de vontade livre com a sua objetivação.

¹⁰ Como observa Wood, “*Beisichselbstsein* não se refere meramente a um estado do estar consigo mesmo. ‘Estar consigo mesmo’ é sempre uma *relação* entre eu e um ‘objeto’ ou ‘outrem’ cuja diferença ou alteridade tem, contudo, que ser superada. Liberdade é sempre *Beisichselbst in einem Andern*, “estar consigo mesmo num outro”, ou um estar consigo mesmo em um outro. Este modo de ‘estar consigo’ dá expressão a uma nova concepção de Hegel da relação entre o eu e o outro, e assim da sua reconceitualização da absoluta auto-atividade. Ele também vincula a ideia de que a liberdade absoluta não é meramente um estado do eu ou suas ações, mas envolve também uma relação entre o eu e suas circunstâncias” (Wood, 1990, p. 45-46).

E, para Hegel, o Estado representa a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) dessa idéia – “o espírito ético enquanto vontade substancial” (Hegel, 1995a, § 257) –, cuja objetividade constitui não só o conceito de liberdade que se tornou “*mundo aí-presente*” como também a própria “natureza da autoconsciência” (Hegel, 1995a, § 142). Contudo, esse outro – enquanto conceito da liberdade que se tornou mundo presente – tem nas vontades dos indivíduos uma forma subjetiva do seu aparecer. A vontade singular dos cidadãos pode ser vista como o “outro” da objetividade do espírito ético no processo de realização efetiva do conceito de vontade livre. Cumpre-se, dessa forma, a unidade entre subjetividade e objetividade, unidade essa que constitui a própria manifestação do espírito objetivo, cuja determinação essencial é a liberdade. A partir dessas premissas, o projeto teórico da filosofia política de Hegel volta-se para a exposição da ideia de liberdade, isto é, a apresentação do sistema do Direito como o “reino da liberdade efetivada” (Hegel, 1995a, § 4).

Se o aspecto subjetivo da liberdade atestou a sua importância, é preciso cumprir de forma radical o seu destino realizando o conceito de liberdade como estar consigo mesmo pondo-o à prova no seu outro. Assim, para superar a vacuidade de uma vontade que se reflete a si mesma, ela necessita de um ser-aí, de uma referência que, a despeito de ser externa a si, não é uma “outridade” estranha que a ela se opõe. Essa heteroreferência constitui a face objetiva da liberdade, uma vez que pelo jogo da alteridade de um estar consigo mesmo no seu outro, o sujeito permanece em si mesmo e, portanto, é livre na referência a este outro. Esta face, na verdade, não se afigura como uma face estranha, mas a própria liberdade “exposta” nas realizações das ações humanas que manifestam o seu caráter histórico, e cuja realidade efetiva constitui a organização das instituições políticas e éticas daquilo que Hegel chamou de *Sittlichkeit*.

Tanto no sentido substancial (objetivo) como individual (subjetivo), a *Sittlichkeit* representa um sistema de relações afetivas, sociais, econômicas, jurídicas e políticas que dão efetividade à idéia de liberdade, razão pela qual Hegel identifica essa esfera como o sistema racional das determinações da liberdade. Ela diz respeito à realidade efetiva (e objetiva) das instituições e práticas sociais que operam no sentido de desenvolver e manter a liberdade subjetiva. Esta só adquire consistência e estabilidade no processo de objetivação institucional da liberdade, o qual, por sua vez, depende da ação (política e moral) dos sujeitos que mutuamente se reconhecem como seres livres¹¹.

Uma ordem social livre é suficientemente forte e estável pode ser traduzida por um estatuto normativo, se ela tolerar a ação da liberdade subjetiva. Entretanto, isso ocorre apenas se os cidadãos são membros de instituições que veiculam fins, convicções e valores éticos e políticos comuns. Essa ordem constitui o lado objetivo da liberdade solidário com o lado subjetivo. Trata-se de uma “*substância* que existe tanto como *efetividade* (*Wirklichkeit*) e *necessidade* quanto como *vontade subjetiva*” (Hegel, 1995a, § 33). Na afirmação da *Enciclopédia*:

uma vez superadas essas unilateralidades, a *liberdade* subjetiva é, assim, como vontade universal racional em si e para si, a qual tem na consciência da subjetividade singular seu saber de si e sua disposição (*Gesinnung*) subjetiva, assim como ela tem, ao mesmo tempo, sua atuação e sua realidade efetiva universal imediata como *costume* (*Sitte*), – a *liberdade* autoconsciente tornada *natureza* (Hegel, 1995c, § 513).

¹¹ Na observação de Fleischmann (1964, p. 48), “a exigência subjetiva das consciências privadas não seria real se ela não fosse encarnada em instituições e, por outro lado, as instituições não seriam livres se elas não respondessem à consciência individual dos cidadãos”.

A *Filosofia do Direito* reforça este aspecto da *Sittlichkeit* na relação entre a objetividade das instituições sociais e políticas (“o ser ético”) e a subjetividade dos indivíduos (a “consciência de si”).

A eticidade é a *ideia da liberdade* como bem vivo que tem na consciência de si o seu saber, seu querer e, mediante o agir desta, sua efetividade, do mesmo modo que a consciência de si tem, no ser ético, tanto o seu fundamento em si e para si quanto o seu fim motor. *Ela* [a eticidade] *é o conceito da liberdade transformado em mundo existente e natureza da consciência de si* (Hegel, 1995a, § 142).

Essa ordem ética objetiva deve ser de tal sorte livre que o recurso ao individualismo da liberdade subjetiva, quando os sujeitos se voltam para a busca dos seus próprios interesses e julgamentos particulares na forma de agir, encontra no plano institucional o amparo das suas ações, legitimadas pelo caráter objetivo da liberdade. Por sua vez, essa liberdade é reforçada pelos agentes que, pela prática de virtudes e cumprimento do dever cívico, sabem que a sua liberdade pessoal está mais bem assegurada. Ao agir eticamente, o sujeito contribui para o desenvolvimento e a manutenção da sua própria subjetividade e, assim, ele é objetivamente livre¹².

O argumento hegeliano em prol de uma concepção de liberdade que abarca o outro, estabelecendo uma relação de autonomia constitutiva que não é nem exclusiva (porque não se reduz ao sujeito autoreferente) nem excludente (porque não se afirma na restrição da liberdade de outrem), consiste em elevar o conceito de liberdade ao seu potencial comunitário. Em oposição à perspectiva limitadora da liberdade de Fichte e, também, de Kant, Hegel demonstrou desde a juventude a necessidade do caráter ubíquo da liberdade nas ações humanas na comunidade.

A comunidade da pessoa com outrem deve essencialmente ser considerada não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como o seu alargamento (*Erweiterung*). A suprema comunidade é a suprema liberdade tanto segundo o poder como segundo o exercício [...] Se a comunidade dos seres racionais fosse essencialmente a limitação da verdadeira liberdade, ela seria, em si e para si mesma, a suprema tirania (Hegel, 1996b, p. 82).

Esse aparente paradoxo do estar consigo mesmo no seu outro define a própria natureza do espírito como movimento de se pôr a si mesmo pela mediação de tornar-se outro para si próprio e de se reconciliar consigo mesmo, superando, de um lado, o conflito inerente entre liberdade e a sua determinação; e, de outro, possibilitando a transição para a esfera das relações intersubjetivas. O estar junto de si no seu outro exprime a forma lógica do conceito de liberdade com a sua manifestação existencial (*Dasein*), constituindo, assim, a idéia de liberdade. Com esta fórmula, Hegel pretende compreendê-la não mais como limite ou restrição, mas como o resultado de um processo de sua plena efetivação que abarca o momento subjetivo de realização e objetivo de sua manifestação. Nesse momento, a liberdade deixa de ser um mero conceito autoreflexivo e revela-se também como realidade que se efetiva nas instituições éticas, no direito, na política e no Estado – manifestações objetivas da liberdade.

¹² Kervégan resume esta dinâmica da mediação entre liberdade subjetiva e objetiva, salientando que “a liberdade, a menos que permaneça uma vã reivindicação, já é sempre mediatizada – estruturada – por aquilo que aparece como seu outro e que, na realidade, não é senão o sistema das condições de sua realidade e de sua objetividade” (Kervégan, 2006, p. 96).

Conclusão

A originalidade da filosofia de Hegel consiste em superar as aparentemente insolúveis dicotomias entre sociedade e indivíduo, natureza e espírito, necessidade e liberdade. Essa pretensão conciliadora caracteriza também a relação entre objetividade e subjetividade no que diz respeito ao movimento dialético de efetivação da liberdade, cujo conceito deve ser de tal forma amplo para compreender tanto o aspecto da autonomia – a face autoreferencial do estar consigo mesmo – como também o seu outro – a face objetiva.

A oposição formal entre estas duas faces não constitui a melhor solução para o filósofo, pois a evidente constatação deste dualismo não deve servir de impedimento para a articulação dialética de ambas. O equívoco desta oposição consiste em manter o afastamento destas faces, eliminando a possibilidade de mediação de uma face pela outra, com o objetivo de alcançar uma unidade que permite a plena realização delas.

O método especulativo que Hegel propõe permite articular na própria estrutura autoreferencial da liberdade a necessária dimensão da objetividade. O que deve caracterizar a liberdade é, precisamente, a conciliação entre os dois aspectos que a constituem, aparentemente dicotômicos: o aspecto subjetivo que ampara a moralidade (*Moralität*) e a objetividade institucional das ações humanas que fundamenta a realidade social (*Sittlichkeit*). Ao rejeitar a estratégia kantiana-fichteana de tratar o outro da liberdade como algo oposto, cuja relação antitética garante a autonomia do eu, Hegel avança no sentido de superar o dualismo da liberdade. O pressuposto racional autoreferente da liberdade não deve ser abandonado, mas ele ganha efetividade pela sua realização no seu outro – a objetividade.

Destarte, para não cair na vacuidade de uma vontade que se reflete a si mesma, ela necessita de uma referência que, apesar de ser uma “outridade”, não lhe é estranha. Esse lado da liberdade caracteriza-se pela dimensão da alteridade na qual a posição do sujeito como estar consigo mesmo se realiza “ex-pondo-se” no seu outro. A despeito dessa alteridade, o sujeito permanece em si mesmo, mantém a identidade na sua diferença. Este lado, contudo, não representa a estranheza de uma oposição irreconciliável, mas a própria liberdade “ex-posta” nas realizações das ações humanas que se manifestam na objetividade da vida social, e cuja realidade efetiva constitui a organização das instituições políticas e éticas, a face objetiva da liberdade.

É, precisamente, na articulação destes dois aspectos que a liberdade se traduz como manifestação do espírito na ação conjunta dos homens, momento em que a vontade livre está junto de si no seu outro. Assim, a liberdade como estar consigo mesmo não se restringe à sua mera referência. Ela requer a força mediadora de uma ação reflexiva para efetivar o seu caráter e se afirmar: a presença de uma “outridade” que se perfaz como o seu outro, uma ordem institucional (social, jurídica e política) que representa a efetivação da liberdade subjetiva, elevada ao estatuto da objetividade. Algo que, afinal, não lhe é estranho, pois é reconhecido como integrando a própria identidade de uma subjetividade livre. Supera-se, assim, não só a vacuidade autoreferencial do conceito de liberdade como também o capricho subjetivo do arbítrio. O caráter restritivo da liberdade, que para ter vigência legal e moral manifesta-se como limitação recíproca dos arbítrios, é superado por formas objetivas de uma liberdade efetiva que é reconhecida por todos, na qual o espírito está consigo mesmo, junto de si no seu outro.

Por fim, é preciso ressaltar que a categoria do reconhecimento exerce um papel crucial na articulação das duas faces da liberdade, pois a intrínseca e necessária conexão entre elas é realizada pela dialética do reconhecimento, cuja dinâmica

implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida como membro de uma substancialidade ética, o “nós” do espírito objetivo¹³.

Referências

- BAYNES, K. 2002. Freedom and recognition in Hegel and Habermas. *Philosophy & Social Criticism*, 28(1):1-17.
- ESPINOSA, B. 1973. *Ética*. São Paulo, Abril Cultural, 399 p. (Col. Os Pensadores).
- FLEISCHMANN, E. 1964. *La philosophie politique de Hegel*. Paris, Plon, 402 p.
- HABERMAS, J. 1988. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 484 p.
- HEGEL, G.W.F. 1995a. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt, Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 7, 531 p.
- HEGEL, G.W.F. 1995b. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt, Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 12, 568 p.
- HEGEL, G.W.F. 1995c. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt, Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 10, 432 p.
- HEGEL, G.W.F. 1996a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt, Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 8, 431 p.
- HEGEL, G.W.F. 1996b. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: HEGEL, G.W.F. *Jenaer kritische Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 2, 593 p.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 291 p.
- KERVÉGAN, J-F. 2006. Haveria uma vida ética? *Dois Pontos: Subjetividade e Linguagem*, 3(1):83-107.
- MÜLLER, M. 2005. Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*. In: G.W.F. HEGEL (ed.), *Introdução à filosofia do direito*. Campinas, IFCH/UNICAMP, p. 5-38. (Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução nº 10).
- PATTEN, A. 1999. *Hegel's idea of freedom*, Oxford/New York, Oxford University Press, 215 p.
- PIPPIN, R. 1989. *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 327 p.
- RIEDEL, M. 1982. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 293 p.
- SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, Karl Alber Verlag.
- SIEP, L. 1992. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt, Suhrkamp.
- SMITH, S. 1989. *Hegel's critique of liberalism: Rights in context*. Chicago, University of Chicago Press, 251 p.
- WILLIAMS, R.R. 1997. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 433 p.
- WOOD, A. 1990. *Hegel's ethical thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 293 p.

Submetido em: 02/07/2008

Aceito em: 02/03/2009

¹³ A alusão aqui feita à importância da categoria do reconhecimento não elide a necessidade do seu aprofundamento na análise da liberdade na filosofia de Hegel como o estar junto de si no seu outro. Em relação a este ponto, ele será objeto de nossa atenção em outra oportunidade. Por ora, vamos assumir o pressuposto teórico desenvolvido por determinados intérpretes, no sentido de entender a relação entre liberdade subjetiva e objetiva em estruturas de reconhecimento. Dentre esses intérpretes, é possível citar: Williams (1997); Patten (1999); Baynes (2002); Pippin (1989); Honneth (2003); Smith (1989); Siep (1979, 1992).