

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPG-FIL

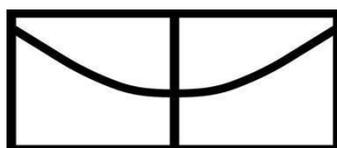
RAFAEL SOUSA SIQUEIRA

A NECESSIDADE DA LIBERDADE:

**O CONCEITO DE LIBERDADE COMO RECONHECIMENTO RECÍPROCO NA
CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL**

TESE DE DOUTORADO

ORIENTADOR: PROF. DR. ERICK CALHEIROS DE LIMA



UnB

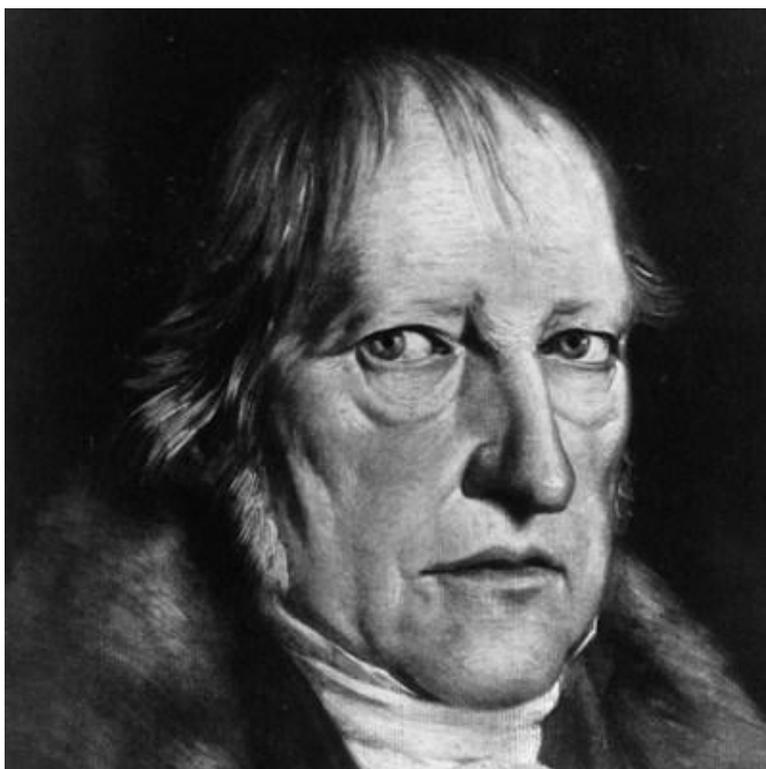
BRASÍLIA

2023

RAFAEL SOUSA SIQUEIRA

A NECESSIDADE DA LIBERDADE:

**O CONCEITO DE LIBERDADE COMO RECONHECIMENTO RECÍPROCO NA
*CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL***



Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sob orientação do Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em filosofia.

Brasília

2023

RAFAEL SOUSA SIQUEIRA

A NECESSIDADE DA LIBERDADE:

**O CONCEITO DE LIBERDADE COMO RECONHECIMENTO RECÍPROCO NA
*CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em filosofia. Aprovada no dia 18 de dezembro de 2023 pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima - Orientador
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Prof. Dr. Luis Fernando Barrére Martin
Universidade Federal do ABC - UFABC

Prof. Dr. Alexandre Hahn (Suplente)
Universidade de Brasília - UnB

Resumo

A presente tese busca compreender a filosofia de Hegel como uma crítica das insuficiências do conceito moderno de liberdade por meio de uma reconstrução da gênese lógica da *Liberdade* enquanto *Conceito*. Fomos guiados pela tese interpretativa segundo a qual Hegel elabora seu *conceito especulativo de liberdade* marcado pelo *conflito*, cujo contexto fundante foram as lutas de libertação que então ocorriam nas Américas. Nesse sentido, a *Lógica da Essência* forneceria uma teoria da passagem da necessidade para a liberdade como processo lógico, mas também prático-político: como reflexo ou expressão das lutas concretas pela liberdade. A passagem para a liberdade se dá, nesses termos, por meio da resolução de uma contradição que, no nível prático, se expressa na *luta pelo poder* entre duas totalidades. Pretendemos mostrar que, enquanto a necessidade absoluta é marcada por um modo assimétrico de relação, *dependente*, no qual um lado *abarca* o outro de modo violento e dominador; o conceito, por outro lado, possui a forma do reconhecimento recíproco, da *liberdade*. Nesse sentido, partimos de (1) uma leitura crítica de *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck Morss, destacando a relação entre o conceito de liberdade formulado por Hegel e as lutas de libertação anticolonial na América Latina; em seguida buscamos (2) reconstruir o problema em torno da liberdade na filosofia moderna tal como foi primeiramente compreendida por Lukács em *História e Consciência de Classe*. Isso servirá como preâmbulo para um estudo de (3) como as “categorias de relação” que aparecem na *Crítica da Razão Pura* de Kant culminam na antinomia entre liberdade e necessidade, perpassando todo o sistema kantiano; Em seguida, finalmente, nos ocupamos (4) da formulação do conceito especulativo de liberdade de Hegel. Aqui, partimos da crítica desferida por Hegel contra Kant e examinamos como as categorias de modalidade e relação na *Ciência da Lógica* formulam a passagem da necessidade para a liberdade, como modo de relação do conceito e fundamento do Direito enquanto efetivação da liberdade. Por fim, retornaremos ao tema da relação entre a dialética e a luta anticolonial, buscando apontar algumas consequências do conceito de liberdade da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia do Direito* nos termos de um direito interestatal.

Palavras chave: Hegel; Kant; Liberdade; Ciência da Lógica; Filosofia do Direito;

Abstract

The present thesis seeks to understand Hegel's philosophy as a critique of the insufficiencies of the modern concept of freedom through a reconstruction of the logical genesis of *Freedom* as a *Concept*. We are guided by the interpretative thesis that Hegel elaborates his *speculative concept of freedom* marked by *conflict*, whose founding context was the liberation struggles that then occurred in the Americas. In this sense, the *Logic of Essence* would provide a theory of the passage from necessity to freedom as a logical but also practical-political process: as a reflection or expression of concrete struggles for Liberation (*Befreiung*). The passage to freedom is given, in these terms, by means of the resolution of a contradiction which, at the practical level, is expressed in the *struggle for power* between two totalities. We intend to show that while the absolute necessity is marked by an asymmetrical, mode of relationship, *dependent*, in which one side encompasses the other in a violent and dominant way; the *concept*, on the other hand, encompasses (*übergreift*) it in the form of reciprocal recognition, of freedom. In this sense, we starting from (1) a critical reading of *Hegel and Haiti*, by Susan Buck-Morss, highlighting the relationship between the concept of freedom formulated by Hegel and the anti-colonial liberation struggles in Latin America; we then seek (2) to reconstruct the problem around freedom in modern philosophy as it was first understood by Lukács in *History and Class Consciousness*. This will serve as a preamble to a study of (3) the "categories of relation" which appear in Kant's *Critique of Pure Reason* culminate in the antinomy between freedom and necessity, perfusing the entire Kantian system; then we finally occupy ourselves with (4) the formulation of Hegel's speculative concept of freedom. Here, we start from Hegel's criticism against Kant and examine how the categories of modality and relation in the *Science of Logic* formulate the passage from necessity to freedom, as a mode of relation of the concept and foundation of right (*Recht*), as a actualization (*Verwirklichung*) of freedom. Finally, we will return to the theme of the relationship between dialectics and the anti-colonial struggle, seeking to point out some consequences of the concept of freedom of the *Science of Logic* for the *Philosophy of Right* in terms of an interstate law.

Keys Words: Hegel; Kant; Freedom; Science of Logic; Philosophy of Right

à memória de meu irmão, Prof. Alberto Maia Araújo.

“Eu sinto tudo na ferida viva do meu coração”.

Belchior

Agradecimentos

Agradeço a meus familiares e amigos, pelo apoio constante. Nos momentos em que faltou o chão, não faltaram braços.

Agradeço ao Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima e ao Prof. Dr. Fabio Nolasco pelos ensinamentos e os exemplos no trabalho incansável pela filosofia. Na pessoa deles, agradeço aos colegas que participam do “Grupo Hegel”, onde discutimos semanalmente a *Lógica* de Hegel.

Agradeço, na pessoa do Prof. Dr. Robson Caldas de Oliveira, a toda a comunidade acadêmica do Instituto Federal de Brasília - IFB - *Campus* São Sebastião, onde eu ensino filosofia, por me permitir me licenciar das atividades de ensino para a realização da pesquisa e da redação desta tese.

Sumário

1. À Guisa de Prefácio: Hegel e a Revolução Anti-Colonial: Crítica de Hegel e o Haiti de Susan Buck-Morss	9
1.1. A “Metáfora” da Escravidão: Hobbes, Locke (e Rousseau?)	10
1.2. Hegel e o Haiti: A Dialética do Senhor e do Escravo	17
1.3. Marx e o Marxismo “Oficial”	24
1.4. Hegel e a História Mundial	30
1.5. O Conceito de Liberdade	37
2. Lukács e a Antinomia do Pensamento Burguês	45
2.1. Sistema de Leis Irracionais e Atitude Contemplativa	47
2.2. Antinomias do Pensamento Burguês: Necessidade e Liberdade em Kant	51
2.3. Hegel e o Sujeito Produtor da História	60
2.4. O Espírito do Povo e o Proletariado	62
2.5. Marx e a práxis revolucionária do proletariado	67
2.6. O Destino de História e Consciência de Classe: O Prefácio Autocrítico de 1967	74
2.7. O Partido como Consciência da Classe, a “Doutrina da Essência” como Lógica Social: Reboquismo e Dialética	81
3. Kant e a Antinomia da Liberdade	94
3.1. Tábua dos Juízos e Tábua das Categorias	96
3.2. Analogias da Experiência	103
3.3. A Antinomia da Liberdade	116
3.4. Da Liberdade Transcendental à Liberdade Prática	121
3.5. Conhecimento teórico e conhecimento prático no “Prefácio à Segunda Edição” de 1787	124
3.6. A passagem para a filosofia prática: Fundamentação da Metafísica dos Costumes	127
3.7. O Abismo Intransponível: A Crítica da Faculdade de Julgar	131
3.8. A História Universal: o Problema do Estado de Natureza Interestatal	135
3.9. Guerra e Colonialismo: À Paz Perpétua	139
4. Hegel e a Liberdade como Reconhecimento Recíproco	146
4.1. Antinomias, Arbítrio e Liberdade: A Crítica de Hegel a Kant	147
4.2. A Efetividade Absoluta: Da Contingência à Necessidade	173
4.3. A Crise do Poder e A Luta por Reconhecimento: A Relação Absoluta	186
4.4. O Reino da Liberdade: O Reconhecimento Recíproco como resolução da Dialética da Autoconstituição por Autoexclusão.	223
4.5. A Revolução e a Liberdade: O Espírito do Mundo e O Tribunal da História	239
Posfácio	265
Referências Bibliográficas	274

1. À Guisa de Prefácio: Hegel e a Revolução Anti-Colonial: Crítica de Hegel e o Haiti de Susan Buck-Morss

O Haiti é aqui.

Caetano Veloso.

Hegel e o Haiti é um famoso artigo, escrito pela filósofa estadunidense Susan Buck-Morss, cuja principal tese consiste em defender que a revolução dos escravos ocorrida no Haiti nos mesmos anos em que Hegel redigia sua *Fenomenologia do Espírito* seria a referência histórica principal na constituição de uma das figuras mais discutidas da obra: a célebre *Dialética do Senhor e do Escravo*. A primeira versão do artigo foi publicada nos Estados Unidos no ano 2000 e uma versão ampliada veio a público em 2009. Já em 2011, uma tradução brasileira foi publicada na Revista *Novos Estudos Cebrap* e, em 2017, recebeu a forma de livro, ricamente ilustrado, em tiragem rapidamente esgotada. Nos últimos vinte anos, o artigo tem sido referência para pensar a relação entre a formulação hegeliana e as questões caras aos povos da América Latina, bem como a conflituosa relação da filosofia europeia com o colonialismo e as lutas de libertação na América Latina. Vladimir Safatle, no prefácio à edição brasileira, afirma que a originalidade da leitura de Buck-Morss reside na forma como a temática da *escravidão* aparece como decisiva no momento da transformação da *filosofia da consciência* em *teoria do reconhecimento*. Com isso, as lutas em torno da libertação das nações escravizadas sob a forma de colônias devem ser tomadas como experiência histórica privilegiada para pensar o processo filosófico pelo qual “a fundamentação do sujeito deixa de seguir estratégias solipsistas para assumir sua condição de resultados de processos sociais de conflito, luta e reconhecimento”. (SAFATLE, in BUCK-MORSS, 2017, p. 10). Safatle é muito preciso ao caracterizar que a filosofia hegeliana assume, deste modo, o programa de superação de uma filosofia da consciência individualista, marcado por um conceito de liberdade solipsista e senhoril, na direção de um modelo de liberdade como resultado de um processo social de conflito, de luta por reconhecimento. O fato é que este desenvolvimento filosófico acontece simultaneamente à primeira revolução anticolonial do mundo, na qual aquela noção individualista e senhoril de liberdade foi de fato suplantada por uma experiência de liberdade e de autonomia, protagonizada

agora por aqueles que até então não tinham sequer reconhecida sua própria condição de sujeitos. Inegavelmente a hipótese interpretativa de *Hegel e o Haiti* permite uma nova visada para a dialética hegeliana a partir da perspectiva dos povos da periferia do sistema. No entanto, a interpretação fornecida por Buck-Mors, como veremos, permanece aquém de sua intuição.

1.1. A “Metáfora” da Escravidão: Hobbes, Locke (e Rousseau?)

Antes de investigar as relações de Hegel com a Revolução Haitiana, a autora estadunidense caracteriza o ambiente filosófico e político do século XVIII, identificando que o centro do debate era a questão da liberdade e da escravidão, decorrente da progressiva aceitação da universalização do reconhecimento dos direitos civis para todos os homens. Buck-Morss sustenta que este tema, embora central, fora tratado pelos “filósofos iluministas” meramente de modo *metafórico*: a escravidão havia se tornado “a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder”. Em oposição, a liberdade “era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal (BUCK-MORSS, 2017, p. 33). O fato de esse debate ter se dado no exato momento em que a escravidão nas colônias se expandia não é motivo para que a autora perceba um conflito político, tanto nas metrópoles como nas colônias, entre setores proprietários, naturalmente defensores da escravidão, e setores progressistas ou revolucionários, defensores da liberdade; tampouco se pergunta se o debate filosófico expressa esse conflito de classes. Antes disso, o tratamento metafórico da questão leva a autora a crer que havia, sim, uma “discrepância entre pensamento e prática”. Se há uma contradição entre teoria e prática, ela é atribuída aos próprios filósofos iluministas que, no plano filosófico defenderiam a liberdade, mas, no plano político, seriam a favor da escravidão. De todo modo, é como se a discussão sobre a escravidão se referisse a tudo, menos à escravidão realmente existente nas colônias. Esta última era aceita com naturalidade. “Mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras” (BUCK-MORSS, 2017, p. 34).

Segundo o argumento de Buck-Mors, portanto, os pensadores iluministas que proclamavam a liberdade como estado natural do homem e seu “direito inviolável” e “valor político supremo e universal” aceitavam como naturais a escravidão dos povos colonizados.

Parece-me, no entanto, que o fato apresentado anteriormente de que a escravidão era o principal tema político da época pode ser indício de que havia, antes, um ferrenho debate entre os filósofos contrários e favoráveis à escravidão *real*, os quais refletiam um conflito político que em diversas ocasiões eclodiu em guerras. Mas a partir da perspectiva que trata o debate filosófico de elaboração e crítica do conceito moderno de liberdade como “metáfora”, essas diferenças ficam apagadas. Aqui reside o erro propriamente metodológico de Buck-Morss: ao reduzir o debate filosófico a jogo de metáforas, ao invés de reconstruir o debate filosófico em torno da noção de liberdade do ponto de vista das condições específicas de libertação dos países coloniais – e assim localizar quais sistemas filosóficos teriam uma noção de liberdade senhoril e quais produziram um conceito de liberdade revolucionário –, faz o contrário: declara que não há conflito de classe entre os autores iluministas e não percebe que há diferentes sentidos para o *conceito de liberdade* em jogo. Com isso, a contradição – ou melhor, a *ação-recíproca* – que produz o conceito de liberdade como reconhecimento desaparece, e a contradição recai para os próprios autores revolucionários, e, nesse sentido, todos os contrários a escravidão são declarados como cínicos ou hipócritas, quando não, *racistas*. O resultado, como veremos, é que o debate moderno acerca da liberdade fica não apenas esquecido, como também enviesado.

A partir do século XVII a Inglaterra supera a Holanda no domínio do mercado mundial e do tráfico de escravos. O principal filósofo que marca essa passagem é Thomas Hobbes. Hobbes vê a escravidão como a condição do estado de natureza, bem como julga natural a manutenção da escravidão de outros povos num governo civil. Ademais, a autora também destaca que Hobbes manteve negócios pessoais que envolviam empresas nas colônias americanas e das quais auferiu lucro pelo trabalho escravo.

Vista como consequência da guerra de todos contra todos no estado de natureza, Hobbes a vê [a escravidão] como uma inclinação natural do homem. Envolvido por meio de seu patrono, Lorde Cavendish, com negócios da Companhia da Virgínia – que administrava uma

colônia na América -, Hobbes aceitava a escravidão como 'parte inalienável da lógica do poder'. Para ele, mesmo os habitantes de nações civilizadas e florescentes poderiam retornar a esse estado. (BUCK-MORSS, 2017, pp. 43-44)

Locke, diferentemente de Hobbes, que defende sem conflitos a escravidão, declara em seu "Segundo Tratado" ¹ que a escravidão é uma condição vil e deplorável na medida em que esta é apenas uma metáfora para a tirania jurídica e política do estado contra os privilégios dos proprietários. É, portanto, Locke, o principal representante da ideia de escravidão como uma metáfora para a ação do estado despótico em detrimento da escravidão real existente nas colônias. Além disso, Locke também é materialmente envolvido com os negócios nas colônias e com a escravidão.

Como acionista da Companhia Real Africana, envolvida com a política colonial americana na Província da Carolina, Locke 'certamente considerou a escravidão do negro uma instituição justificável'. (...) A liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada. Enquanto os escravos se situassem no âmbito de autoridade doméstica, sua condição era protegida por lei. Locke estava envolvido no desenvolvimento das políticas coloniais por meio de seu patrono, o Conde Shaftesbury, e era um ferrenho defensor de seu empreendimento. Foi autor das Constituições Fundamentais da Carolina e membro de seu Conselho de Comércio e Plantações, tendo sido seu secretário entre 1673 e 1675. As constituições da Carolina proclamavam: 'todo homem livre da Carolina deverá ter poder e autoridade absoluta sobre seus escravos negros' (BUCK-MORSS, 2017, p. 45)

Nos EUA, a burguesia liberal revolucionária estava ideologicamente embasada em Locke. Nesse sentido, a escravidão é foi usada pelos senhores de escravos como metáfora contra a intervenção do estado por meio de impostos. Nesse sentido, para Buck-Morss, "[ao] evocar as liberdades da teoria dos direitos naturais, os colonos americanos, enquanto senhores de escravos, eram levados a uma monstruosa incoerência." (BUCK-MORSS, 2017, p. 55). Mas aqui cabe perguntar: a posição escravagista estava em incoerência com o liberalismo de Locke, ou antes era consequência deste? A doutrina liberal fundada por Locke possui um conceito de liberdade que tem como modelo o indivíduo proprietário. Nesse sentido, nem a noção de indivíduo nem a de liberdade são universais para

¹ Cf. LOCKE, John, *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. (1983)

Locke, mas antes restrita aos proprietários. Os escravos, bem como os não proprietários, estão excluídos e são juridicamente considerados objetos de propriedade, não indivíduos e, portanto, não livres. Nesse sentido, não há nenhuma contradição ou “incoerência”, mas sim, ao contrário, a escravidão que foi institucionalizada após a revolução estadunidense se apresenta como radicalização da doutrina liberal contratualista, calcada num conceito burguês individualista de liberdade, liberdade absoluta do senhor. O fato de a revolução liberal estadunidense ter inscrito a escravidão em sua própria constituição, antes de revelar uma “incoerência”, revela antes o caráter escravagista do conceito burguês e liberal de liberdade.

Se a revolução americana não tratou do problema da escravidão colonial, o caso da revolução francesa emaranhou mais ainda os vários sentidos da escravidão ao tornarem expostas as contradições entre os eventos revolucionários ocorridos na França e o que ocorria nas colônias francesas como o *Haiti*. Embora a autora tenha nos dado prova de que a Revolução Estadunidense institucionalizou a escravidão, enquanto a Revolução Francesa a aboliu², Buck-Morss acaba por concluir o contrário do que as informações apontam. Segundo ela, quem apontou o problema da escravidão foram os britânicos escravagistas, enquanto os revolucionários franceses abolicionistas estariam esperando passivamente por mudanças. De fato, os haitianos tomavam as rédeas da luta pela liberdade de modo violento, mas isso não era em oposição à inércia dos revolucionários franceses, mas, muito pelo contrário, os revolucionários haitianos eram inspirados pelas ideias e ações dos Jacobinos³, especialmente em sua intransigente defesa da liberdade universal de todos os homens independente de sua cor. As ideias de liberdade universal e de cortar a cabeça dos opressores tomaram os corações e mentes nas colônias, que souberam muito bem compreender que sua libertação só poderia ser obra de suas próprias mãos: uma *autolibertação*.

² Para uma compreensão histórica de como a Revolução Francesa se caracteriza por compreender a liberdade em termos de igualdade inclusive racial, abolindo a escravidão em seu período jacobino, em oposição à Revolução Estadunidense que rechaça a ideia de igualdade e institucionaliza um estado racializado de supremacia branca, Cf, LOSURDO, Domenico, *A Luta de Classes: uma história filosófica e política*, (2015). Acerca da posição de Hegel sobre a questão da igualdade nas duas revoluções, cf LOSURDO, Domenico, *Hegel e a Liberdade dos Modernos*, (2019), especialmente o cap. V “Hegel e a Tradição Liberal: Duas Leituras Contrapostas da História”.

³ Para uma compreensão da Revolução Haitiana como consequência e continuidade da Revolução Francesa, cf, JAMES, C.L.R. *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos* (2010).

Buck-Morss, portanto, identifica corretamente que os pais do liberalismo político não apenas defendem abertamente a escravidão como são proprietários de escravos. Em suas filosofias, a escravidão de fato aparece como metáfora para a defesa da propriedade privada e dos privilégios da classe proprietária. Do mesmo modo, a noção liberal de liberdade, longe de se estender universalmente para todos os seres humanos, é uma ideia particular de liberdade irrestrita para os proprietários privados, incluindo-se aí a liberdade de exercer autoridade absoluta sobre seus escravos negros – em suma: a liberdade de escravizar. No entanto, quando a autora tenta repetir a mesma crítica desferida contra Hobbes e Locke contra Rousseau, seu argumento perde plausibilidade.

Na França, mais de 20% da burguesia dependia de atividades comerciais ligadas à exploração de mão de obra escrava. Era em meio a essa transformação que escreviam os pensadores do iluminismo francês. Enquanto idealizavam populações coloniais com mitos do bom selvagem (os índios do Novo Mundo), o sangue vital da economia escravista não lhes importava. (...) O 'Homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado', escreveu Rousseau nas primeiras linhas de seu *Do contrato social*, publicado pela primeira vez em 1762. Nenhuma condição humana lhe parece mais ofensiva ao coração ou à alma do que a escravidão. E mesmo Rousseau, santo padroeiro da Revolução Francesa, enquanto condena incansavelmente a instituição, reprime da consciência os milhões de escravos de fato existentes sob o jugo de senhores europeus. (BUCK-MORSS, 2017, p. 51)

O texto de Buck-Morss sugere uma continuidade imediata entre o Iluminismo inglês e o Iluminismo francês a partir de sua origem de classe ligada economicamente a escravidão, bem como seu trato meramente metafórico da noção de escravidão. Além disso, interpreta a citação de Rousseau no sentido contrário ao que está escrito, afirmando que sua defesa irrestrita da liberdade seria mera metáfora e jogo performativo. Nesse sentido, pode parecer ao leitor desavisado que a filosofia de Rousseau expressava o programa da burguesia escravagista francesa e que defendia aquele modelo de liberdade no qual o proprietário privado tem liberdade absoluta sobre suas propriedades humanas, tal qual os ingleses. No entanto, nada mais incorreto.

A interpretação de Rousseau fornecida por Buck-Morss é problemática. Primeiramente, há de se notar que, diferentemente de Hobbes, Locke ou Montesquieu – que eram ricos, Rousseau foi órfão e pobre, jamais obteve riqueza,

muito menos ligadas à exploração de pessoas. Mas, para além disso, combateu os autores liberais discordando justamente das noções de *indivíduo*, de *propriedade* e de *liberdade*. Como é de conhecimento público, Rousseau utilizava uma noção idealizada dos povos coloniais antes da colonização como ideal de liberdade originária e considerava a modernização europeia e sua condição industrial e colonial como sinal de regressão civilizacional frente àquela liberdade supostamente originária dos povos colonizados⁴. Mas o mais importante de tudo: em seu *Contrato Social*, Rousseau promove uma revolução no conceito moderno de liberdade a partir da noção de *autonomia* – que marcará para sempre a filosofia crítica. A obra de Rousseau, de fato, é a maior defesa da liberdade nas colônias produzida em seu tempo. Neste caso, diferentemente do que afirma Susan Buck-Morss, a escravidão não é apenas uma metáfora. Rousseau produz um conceito de autonomia que supera aquela noção individualista e senhoril de liberdade formulada por Hobbes e Locke. Para além disso, a liberdade não é mais ligada à propriedade, mas à racionalidade, e todos os homens, inclusive os povos coloniais, são considerados em sua universalidade como racionais e livres.

Se Buck-Morss chega a reconhecer Rousseau como alguém que condenou incansavelmente a escravidão, por que, mesmo assim, ele estaria do lado dos escravagistas? Qual o dado, a fonte, o argumento pelo qual ela consegue concluir que Rousseau “reprime da consciência os milhões de escravos de fato existentes sob o jugo dos senhores europeus”? Esta “patente omissão”, segundo ela “racista”, “imperdoável” e “revoltante”, não é sustentada a partir de uma conclusão geral do sentido dos *Discursos* ou do *Contrato Social*, mas do simples fato de que Rousseau não teria feito menção explícita e direta a legislação do *Code Noir*.

[Rousseau] declarava todos os homens iguais e via a propriedade privada como a origem da desigualdade, mas jamais somava dois mais dois para discutir a escravidão francesa com fins lucrativos como algo central para as discussões tanto sobre a igualdade como sobre a propriedade. (...) é inaceitável que Rousseau jamais tenha mencionado o *Code Noir* em seus escritos. (BUCK-MORSS, 2017, pp. 51-52)

Segundo a autora, portanto, embora Rousseau fosse conhecedor dos fatos, ele teria omitido os africanos de seus “relatos”. Nesse sentido, Rousseau não é

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (1983).

julgado pelo que fez: por sua defesa da liberdade natural, ou sua teoria do estado, ou seu conceito de autonomia. Tampouco é considerado quanto à sua recepção pelos revolucionários nas colônias, que se utilizaram de suas ideias como uma arma em sua autolibertação. Ao contrário, Rousseau é julgado pelo que não fez, a saber, um texto específico sobre a lei que regulamentava a escravidão. Tal ausência de uma menção a essa lei seria, segundo Buck-Mors, o suficiente para a condenação de todos os esforços antiescravagistas de Rousseau. O simples fato de usar outros exemplos históricos, e não citar explicitamente este ou outro caso, não me parece razão suficiente para incluir Rousseau na mesma crítica desferida contra Hobbes, Locke e Montesquieu, proprietários de escravos, defensores da escravidão e fundadores de um conceito, em última instância, senhoril e racista de liberdade.

O fato de não haver uma menção nominal a questões específicas da escravidão colonial não diminui a importância da obra de Rousseau para a Revolução Francesa e para a Revolução Anticolonial, da qual São Domingos é o primeiro representante. Em primeiro lugar, há de se observar que Rousseau não era um cronista ou historiador ocupado em notificar e mostrar as múltiplas condições da escravidão, não era essa a intenção nem do *Discurso da Desigualdade*, tampouco do *Contrato Social*. Antes, o argumento central é constituir uma crítica àquela noção de liberdade individualista e burguesa, propondo assim, em seu lugar, um conceito de *liberdade como autonomia*, cuja realização pressupõe uma comunidade política livre e autônoma que possa servir como fundamento para a liberdade universal de todos os indivíduos. Nesse sentido, a crítica do silêncio de Rousseau perde totalmente o sentido, uma vez que, mesmo sem menção explícita à lei injusta, para um intérprete que situa a obra de Rousseau no debate do seu tempo e na intertextualidade própria do texto, o *Contrato Social* deve ser entendido como tornando *nula* toda e qualquer legislação positiva sobre a escravidão, mesmo que não faça menção nominal a ela. E no caso de um autor que, como Rousseau, teve seus textos perseguidos, tampouco foi rico ou possuidor de escravos, mas antes, foi pobre, o estilo econômico nas referências aos fatos mais concretos de seu tempo em termos de autocensura é plenamente compreensível.

Diferentemente de Susan, sustento que foi justamente o *Contrato Social* que tornou a defesa teórica da escravidão insustentável e deu o tom das críticas à

concepção burguesa e escravista de indivíduo, de propriedade e de liberdade que caracterizará não apenas o pensamento jacobino, mas também toda a Filosofia Clássica Alemã e o pensamento revolucionário posterior, o Marxismo. O valor de Rousseau deve ser julgado pela elaboração do conceito de liberdade como autonomia que é o principal produto de sua filosofia, e não por quantas vezes ele escreveu sobre a legislação de sua época. A estratégia argumentativa de Buck-Morss visa não apenas diminuir o papel da revolução no conceito de liberdade operado por Rousseau, mas visa, esta sim uma omissão injustificada, condenar Rousseau e a Revolução Francesa que, em sua fase Jacobina, pela primeira vez, declarou a liberdade universal, aboliu a escravidão nas colônias e deu impulso à revolução em São Domingos.

1.2. Hegel e o Haiti: A Dialética do Senhor e do Escravo

O principal mérito de Susan Buck-Morss é mostrar que na transição do século XVIII para o XIX, marcado pela revolução tanto na metrópole como na colônia, o significado da liberdade estava em jogo mais em *Saint Domingue* do que em qualquer outro lugar. Quem seria reconhecido como cidadão livre? Como poderia ser justificada a continuidade da escravização legal dos negros? E se não pudesse ser justificada, como poderia ser mantido o sistema colonial? “A Revolução Haitiana era a prova de fogo para os ideais do iluminismo francês. E todo europeu que fazia parte do público leitor burguês sabia disso. ‘Os olhos do mundo estavam agora em *Saint Domingue*’” (BUCK-MORSS, 2017, p. 66). A revolução haitiana era vista por todos como algo decisivo para a história mundial. Nesse sentido, a grande contribuição que *Hegel e o Haiti* levanta para a pesquisa-hegel se limita a apontar a importância dos acontecimentos revolucionários do Haiti em um periódico político chamado *Minerva*, do qual Hegel era sabidamente leitor devido a menções que faz em algumas de suas cartas. *Minerva* foi um periódico fundado por Johann Archenholz, jornalista que cobriu a Revolução Francesa desde o início e a Revolução Haitiana desde 1792, com destaque para uma série de artigos entre 1804 e 1805. Segundo a autora, *Minerva* era o periódico político mais importante da virada do século, e Hegel era seu leitor assíduo, como atesta carta a Schelling de 24 de dezembro de 1794.

(BUCK-MORSS, 2017, p.72) Com base nesse documento, fica explícito que o evento político da libertação dos escravos negros nas Américas por meio de uma revolução inspirada nos valores do iluminismo radical em sua vertente jacobina era do total interesse de Hegel, e representava a principal batalha pelo estabelecimento da liberdade. Com base no fato de que Hegel estava atento aos acontecimentos, a autora acredita poder usar os periódicos sobre São Domingos como fonte privilegiada para a interpretação de um dos capítulos da *Fenomenologia do Espírito*.

'De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão?' perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à celebre metáfora da 'luta de vida ou morte' entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez em *A Fenomenologia do Espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos). Vale a pena reforçar: de onde? (BUCK-MORSS, 2017, p. 75)

O fato de que a revolução haitiana ocorre nos mesmos anos da elaboração da *Fenomenologia do Espírito* fornece uma pista interpretativa que aponta que o interesse de Hegel em desenvolver seu conceito de *liberdade* é marcado pela experiência da revolução haitiana e, portanto, pela *revolução anticolonial*. A partir dessa tese, a meu ver, seria possível elaborar um projeto de pesquisa capaz de compreender já em Hegel as origens do movimento de superação da ideia de que haveria uma missão civilizatória no colonialismo. Segundo essa ideologia colonialista os povos colonizados – não apenas os africanos, mas também os asiáticos e americanos, bem como alguns povos dentro da própria Europa, como eslavos, judeus, etc. – deveriam se submeter ao jugo das raças brancas e das elites econômicas dos países que disputavam a hegemonia do mercado mundial. Tal ideologia fundada na ciência positiva inglesa do século XVIII, filha do racismo biológico e pai da eugenia científica, serviu de base tanto para o extermínio de populações coloniais, quanto para legitimar regimes de segregação racial e até mesmo para o Nazismo⁵. Nesse sentido, a partir da chave de leitura da centralidade da revolução haitiana para a filosofia de Hegel, caberia *reinterpretar todo o sistema de Hegel a partir de seu interesse na revolução anticolonial*. Acredito que esse

⁵ Cf. LOSURDO, Domenico. *Colonialismo e luta anti-colonial*. (2020). Especialmente o cap. Intitulado "Os Estados Unidos e as raízes político-culturais do nazismo".

insight permite compreender toda a *Fenomenologia do Espírito* como um caminho pelo qual a consciência europeia se depara com um *objeto* escravo que se mostra *sujeito*, e este sujeito que se liberta da escravidão é o portador do desenvolvimento que chega até o Espírito Absoluto, enquanto superação do ponto de vista da separação. De modo análogo, seria necessário reinterpretar a *Ciência da Lógica* de Hegel também como uma ‘lógica do conflito social’ e da passagem do ‘Reino da Necessidade’ para o ‘Reino da Liberdade’, como um modelo calcado nas lutas de Revolução Anticolonial e, portanto, como uma espécie de *Metafísica Anticolonialista*. Por fim, a Filosofia do Direito poderia ser compreendida não apenas como uma teoria da Sociedade Civil-Burguesa e do Estado Moderno, mas também como culminando em uma teoria do direito internacional calcado no reconhecimento recíproco entre nações, na qual a autonomia dos povos suplantaria o colonialismo e a escravidão⁶. No entanto, não é esse o caminho adotado por Susan Buck-Morss em seu ensaio. A autora parte do pressuposto de que a “metáfora da luta de vida e morte entre senhor e escravo” seria para Hegel “a chave para o avanço da história mundial”. Esse pressuposto parece confundir dois temas hegelianos que aparecem em registros bastante distintos. A dialética da dominação e servidão da consciência não é elaborada por Hegel no quadro de uma história mundial, mas no quadro de uma das figuras da consciência que compõem o percurso fenomenológico que vai da “Certeza Sensível” até o “Saber Absoluto”. Toda a *Fenomenologia*, diferentemente da *Lógica*, é marcada pela *oposição da consciência*, em virtude da qual a consciência se depara com um outro que inicialmente é um objeto, mas que se revela como um outro sujeito, com o qual a consciência dominadora só consegue se relacionar, num primeiro momento, por meio da *violência*. Mas não é na ‘Dialética do Senhor e do Escravo’ que está a “chave” para a liberdade, como argumenta a autora, nem mesmo dentro da estrutura da própria *Fenomenologia*⁷. Findada essa dialética, a consciência escrava ainda terá que fazer algumas experiências dolorosas até chegar à liberdade, que só é alcançada no Saber Absoluto. Mas essa liberdade não significa outra coisa senão a superação do ponto de vista da oposição da

⁶ Cf. MÜLLER, Marcos. “Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal”.

⁷ O capítulo da “Independência e Dependência da Consciência de Si” não culmina com a liberdade, mas com a pressuposição de que ainda há um longo caminho a ser percorrido: “Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência ainda pertence, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão”. (HEGEL, *Fenomenologia*, 2002, §196, p. 151.)

consciência, pela qual a consciência se vê presa a um outro, libertando-se assim para a *ciência*. De fato, esse último desiderato coincide perfeitamente com a pista interpretativa sugerida por Buck-Morss. Segundo ela “os estudiosos da história das ideias da filosofia alemã conhecem apenas um lugar onde procurar pela resposta: nos escritos de outros intelectuais”, de tal modo que “ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão pudesse ter ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa – revistas e jornais (BUCK-MORSS, 2017, p. 77). Se este pressuposto é verdadeiro, então Hegel teria sido o primeiro dos filósofos modernos a tratar da escravidão real:

Agora, porém, esse jovem professor, ainda no início de seus trinta anos, teve a audácia de rejeitar essas versões anteriores (mais aceitáveis para o discurso filosófico estabelecido) e inaugurar, como a *metáfora* central de seu trabalho, não a escravidão oposta a algum estado mítico de natureza (como todos aqueles de Hobbes a Rousseau haviam feito antes dele), mas escravos contra senhores, trazendo para dentro de seu texto, como um tinta invisível, a realidade presente, histórica, que o circundava. (BUCK-MORSS, 2017, p. 81)

A tese, portanto, é que a dialética do senhor e do escravo, entendida enquanto metáfora, não deveria ser compreendida dentro do debate com os outros autores que discutiam a escravidão – que, aliás, era o principal tema do debate filosófico do momento, como a própria autora nos dá prova –, mas antes deve ser interpretada como uma menção direta ao fato histórico específico da revolução no haiti. Seria exclusivamente esse fato, retirado de jornais e revistas, a fonte única da “ideia” do conflito entre senhores e escravos. Nesse sentido, o modo como a autora relaciona o debate filosófico com a análise dos acontecimentos concretos de modo disjuntivo acaba por impedir uma interpretação fidedigna do debate filosófico à luz dos acontecimentos. Igualmente, retirando Hegel do contexto do debate filosófico, no qual ficaria clara sua posição radicalmente antiescravagista, apenas sobra espaço para uma retórica que termina por reduzir o significado da ‘dialética do senhor e do escravo’ a uma mera representação factual, a descrição histórica metafórica inspirada pelos acontecimentos do momento.

Restam-nos apenas duas alternativas: Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos cegos da liberdade na Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade *impressa* debaixo de seu nariz sobre a

mesa do café da manhã), ou Hegel sabia – dos escravos reais que foram vitoriosos em sua revolta contra seus senhores reais – e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no âmbito de seu contexto contemporâneo. (BUCK-MORSS, 2017 p. 78)

A retórica de Buck Mors, ao separar duas coisas organicamente conectadas, a saber, os acontecimentos históricos revolucionários e as reflexões filosóficas sobre a liberdade e a escravidão, opondo um diagnóstico de época atento contra a reconstrução das posições filosóficas, como duas atitudes antagônicas e não complementares, mais uma vez, pretende estender aos filósofos da revolução a justa crítica contra os liberais escravocratas. Nesse sentido, a interpretação de Hegel fornecida por Buck-Morss está correta em compreender o diagnóstico de época calcado na revolução haitiana, mas equivocada no modo como localiza Hegel no debate acerca da elaboração do conceito moderno de *liberdade*.

Buck-Morss interpreta a ‘Dialética do Senhor e do Escravo’ a partir da inversão da relação de *dependência*. O senhor aparece inicialmente como independente, o escravo como dependente. O escravo carece de reconhecimento e, por isso, é posto como *objeto*, como uma coisa – portanto, como os escravos sob a situação jurídica do *código noir*. A dominação do senhor se reverte quando aparece, *para nós*, que a consciência senhoril que é, na verdade, dependente do escravo. O problema é que essa relação é entendida pela autora como *descritiva* e não como *normatividade* interna a essa figura da consciência – isto é, uma vez que o texto não é interpretado em seu aspecto lógico, mas como descrição histórica, desaparece do debate justamente o caráter propriamente dialético, ou seja, dos jogos de relações que enredam senhor e escravo na forma da *necessidade* pela própria forma da *relação* que constitui ambos os polos. Em seu lugar, Buck-Morss pretende “coletivizar as figuras”, no sentido de interpretar senhor e escravo como representações metafóricas de um conflito histórico específico. O resultado é que o que há de normativo e de significativo para o projeto de Hegel, aparece para Buck-Morss como “obscuro”:

Basta coletivizar a figura do senhor para ver a pertinência descritiva da análise de Hegel: a classe de proprietários de escravos depende totalmente da instituição da escravatura para prover a “superabundância” que constitui sua riqueza. Essa classe é, portanto, incapaz de ser o agente do progresso histórico sem aniquilar sua própria existência. Mas então os escravos (novamente coletivizando a figura) alcançam autoconsciência ao demonstrar que não são

coisas nem objetos, mas sujeitos que transformam a natureza material. O texto de Hegel se torna obscuro e finalmente silencia ao chegar a essa conclusão. (BUCK-MORSS, 2017, p. 86)

Não fica claro o que a autora chama exatamente de “coletivizar a figura”, mas, por não entender o sentido do texto como uma figura da consciência, a autora tende a ler o escravo e o senhor como figuras representativas de indivíduos escravos e senhores, e nações escravas e senhoras. A falta de atenção para o que é o capítulo da servidão *dentro* da *Fenomenologia*, a exclusão das referências filosóficas que estão em jogo no texto, bem como a postura que prescinde do projeto geral do sistema hegeliano, aliadas à ânsia de anexar imediatamente os fatos históricos ao texto, fazem com que ela reduza a figura da consciência a uma representação ou metáfora de pertinência descritiva. Com isso Buck-Morss chama de obscuro tudo o que excede a redução descritivista e metafórica de sua chave de leitura, acabando por reduzir a dialética a um representacionalismo. O conceito enfático de objetivação, alienação/estranhamento, a formação do sujeito por meio do trabalho, o trabalho como desejo refreado e consumo retardado, a superação do medo da morte, dentre outros temas desse rico capítulo, aparecem a ela como “obscuro”. Do mesmo modo como a continuidade da *Fenomenologia* – em termos de uma Consciência Infeliz, Razão Ativa e etc. – não é compreendida como avançar do escravo em sua humanização, mas como silêncio de Hegel. Não surpreende que retirando o texto do contexto e ignorando o plano filosófico de Hegel, o texto apareça como obscuro. Não é, portanto, o texto da *Fenomenologia* que se silencia, ou se obscurece, mas antes é a chave interpretativa de Buck-Morss que perde sua capacidade explicativa.

O que resulta da leitura de *Hegel e o Haiti* é que a autora não compreende a elaboração de Hegel como uma exposição da lógica da relação que preside uma figura da consciência fundada na dominação, mas antes como uma metáfora histórica descritiva, na qual a escravidão é resultado não de uma dialética entre vida e liberdade, mas da vontade do próprio escravo, como se Hegel estivesse atribuindo ao escravo (não à figura da consciência, mas a um escravo ou povo escravizado real) uma *escolha livre* sobre sua condição de escravo. Lá onde Hegel formula a *lógica* da escravidão e tematiza as condições que tornam possível que um povo tome consciência de sua liberdade e realize sua própria revolução como meio para sua autolibertação, Buck-Morss vê um juízo de valor sobre os escravos históricos

como culpados pela escravidão. Onde Hegel tematiza a dialética implacável da liberdade e da vida, ao tencionar que a consciência escrava apenas alcança o reconhecimento de sua dignidade e de sua liberdade quando, por meio da formação adquirida pelo trabalho, perde o medo da morte e entra numa luta revolucionária por sua liberdade, Buck-Morss lê apenas uma opção voluntária pela escravidão:

Aqueles que chegaram a se submeter à escravidão demonstram sua humanidade quando preferem enfrentar a morte a permanecerem subjugados. A lei (o Code Noir) que os reconhece meramente como 'uma coisa' já não pode ser considerada vinculante, apesar de que, antes, de acordo com Hegel, era o próprio escravo o responsável por sua falta de liberdade, ao haver inicialmente optado pela vida em lugar da liberdade, pela mera autopreservação. (BUCK-MORSS, p. 2017. p. 87-88)

Se, por um lado, a ideia de que liberdade se confunde com responsabilidade pelas ações, até mesmo por aquelas tomadas sob coerção, é justamente a marca daquele modelo de liberdade formulado por Hobbes⁸ e Locke, profundamente criticado por Hegel; por outro lado, a ideia de que o responsável pela escravidão é o próprio escravo não é apreendida, de modo algum, do texto de Hegel. Muito pelo contrário, trata-se de uma dialética, da lógica do conflito. A oposição entre liberdade e vida que marca a dialética do senhor e do escravo de modo algum afirma que o indivíduo escravo escolhe voluntariamente a escravidão, mas antes que o medo da morte que tornou possível a escravidão é o que deve ser superado no processo de formação pelo trabalho como condição para a libertação.

Um segundo problema é a falta de acurácia e clareza com que a autora interpreta suas fontes. O grande trunfo da hipótese levantada não acrescenta muita coisa ao fato já sabido que Hegel era assíduo leitor de jornais e acompanhava com bastante atenção os acontecimentos mundiais, em especial a revolução francesa e suas repercussões em nível de história mundial⁹. Se tivermos em conta que o projeto filosófico de Hegel consistia em elevar seu momento histórico ao nível do conceito, mais que isso, acreditava que a filosofia é seu próprio tempo apreendido com o pensamento, bem como que a Revolução Haitiana se insere num quadro mais geral – por um lado, da revolução francesa e, por outro, da revolução anticolonial –, o

⁸ Cf. Hobbes, Thommas. *Leviatã* (1983), especialmente cap. XXI – “Da Liberdade dos Súditos”.

⁹ Cf. LOSURDO, Domenico “A Lição de Hegel e o Renascimento do Marxismo no Ocidente” em *O Marxismo Ocidental*, 2018.

fetichismo de Buck-Morss por encontrar referências explícitas ao Haiti se mostra como o que realmente é: puro fetichismo. Mas será que o objetivo da autora era realmente qualificar o debate sobre Hegel, ou defender a revolução anticolonial, da qual o Haiti foi apenas seu primeiro capítulo? A posição real da autora fica mais clara quando observamos que embora o título se refira a Hegel, o principal alvo na mira de Buck-Morss é a tradição revolucionária herdeira da dialética hegeliana: Marx e o marxismo.

1.3. Marx e o Marxismo “Oficial”

Susan Buck-Morss, seguindo o mesmo método utilizado com Rousseau, acusa também a tradição hegeliana e marxista não por sua obra, mas pela suposta “omissão” em interpretar a dialética do senhor do escravo exclusivamente como descrição história do Haiti. Segundo a autora estadunidense, a tradição hegeliana é omissa com respeito ao Haiti porque ela se inscreve na tradição marxista, e essa teria cometido o equívoco de interpretar a “metáfora” em termos de uma luta de classes. Segundo ela: “Uma das principais razões para essa omissão é certamente a apropriação marxista de uma interpretação social da dialética hegeliana. Desde a luta entre o senhor e o escravo vem sendo abstraída a referência literal e lida novamente como uma metáfora – dessa vez para luta de classes (BUCK-MORSS, 207, p. 91). Além de tratar novamente como metáforas as categorias dos filósofos, Buck-Morss acrescenta que o grande erro seria uma “interpretação social da dialética”. Nessa tese, encontra-se o principal objetivo do artigo de Susan Buck-Morss, a saber, condenar uma interpretação da luta do senhor e do escravo em termos de uma luta de classes e, com isso, condenar a interpretação da revolução haitiana como modelo para pensar a revolução anticolonial¹⁰. É muito sintomático como, depois de reduzir a dialética do conflito social a uma mera descrição histórica, todo desenvolvimento da dialética como filosofia da liberdade e lógica das relações sociais modernas é vetado como uso metafórico que excede sua

¹⁰ Para pensar o conceito e a história da revolução anticolonial desde a revolução Haitiana, passando pela revolução russa, a derrota do nazi-fascismo, até o século XXI, indico como referência principal a obra de Domenico Losurdo, especialmente, *Colonialismo e Luta Anticolonial* (2020), *O Marxismo Ocidental* (2018), *A Luta de Classes* (2015) e *Guerra e Revolução*, (2017).

restrita “referência literal”. Para sustentar esse argumento contra os marxistas, Buck-Morss adota como pressupostos implícitos que a luta entre a classe de senhores e a classe de escravos não era uma luta de classe, bem como que a luta de classes moderna, europeia e industrial, isto é, aquela estrita entre burgueses e proletários, não é uma continuidade da exploração de mão de obra, tal como a dos escravos. Bem como ignora o fato de que nos países colonizados formas modernas de trabalho assalariado se mesclam com formas de trabalho escravo ou análogo a escravidão. De fato, o desenvolvimento da modernidade se caracteriza pela progressiva substituição da exploração do trabalho escravo pela exploração do trabalho em sua forma livre assalariada em detrimento da escravidão direta. Mas Marx e seus continuadores se esforçaram por mostrar como nessa forma de trabalho moderno o trabalhador continua sendo explorado e alienado. Nesse sentido, nada mais falso do que afirmar que os marxistas relegavam a escravidão ao passado – muito pelo contrário: insistem em mostrar como a escravidão persiste na forma de assalariamento moderno.

Entende-se do texto de Buck-Morss, portanto, que, uma vez descoberta a “referência literal” histórica da revolução haitiana, todo uso da dialética do senhor e do escravo para pensar relações assimétricas de reconhecimento estaria vetado. Em outras palavras, o desenvolvimento da filosofia posterior à hegeliana no sentido de pensar as novas condições de alienação do trabalho, deveria ser sacrificado no altar da referência literal histórica objetiva de apenas um povo oprimido, no caso os haitianos. Mais do que isso, do ponto de vista histórico, Buck-Morss pressupõe que a condição colonial do Haiti não poderia servir como modelo de libertação revolucionária dos povos coloniais, tampouco da classe proletária de todo o mundo. Mas para Buck-Morss, quem não via a escravidão eram justamente os marxistas que, segundo ela, seriam todos brancos e, por isso mesmo, jamais considerariam a luta anticolonial:

O problema é que marxistas (brancos), dentre todos os leitores, eram os menos propensos a considerar a escravidão real como algo significativo, uma vez que, em sua concepção etapista da história, a escravidão – não importando o quão contemporânea – era vista como uma instituição pré-moderna, banida da história e relegada ao passado. (...) Há um elemento de racismo implícito no Marxismo oficial, ao menos por conta da concepção da história como uma progressão teleológica. Algo que se explicitava quando marxistas (brancos) resistiam a

tese de inspiração marxista (...) de que a escravidão das plantations era uma instituição quintessencialmente moderna de exploração capitalista. (BUCK-MORSS, 2017, p. 91)

Segundo Buck-Morss, o “Marxismo oficial” é racista não apenas porque seus representantes seriam “brancos”, mas também porque possuem uma compreensão “etapista” e “teleológica” da história, não se importando com a escravidão ou com as colônias, de tal modo que a crítica à escravidão e ao colonialismo teria ficado de fora da crítica marxista ao capitalismo. O marxismo seria uma ideologia branca, apoiadora do colonialismo e sem ligações com a luta do povo negro, seja ela na África, no Haiti, na América Latina ou nos EUA. Afirmções como essas só são possíveis quando retiramos o autor do seu contexto histórico e filosófico e ignoramos completamente o ambiente cultural e intelectual contra o qual sua filosofia se posicionava. Nem Hegel nem Marx foram autores hegemônicos em seu tempo. No século XVIII e XIX, a ideologia racializada que unificava a Europa e legitimava o colonialismo era sustentada primeiramente pela biologia de Lineu, Blumenbach e outros; e depois desenvolvida socialmente e politicamente pelos maiores pensadores burgueses do século XIX (Darwin, Spencer, Toqueville, Galton, dentre outros). O motor da história seria a *luta de raças*: a raça branca europeia seria superior às raças amarelas, negras e vermelhas. Domenico Losurdo nos dá um panorama da questão em meados do século XIX:

Em 1883, o mesmo ano da morte de Marx, vê a luz na Áustria um livro de Ludwig Gumplowicz que, já pelo título (a luta de raças), se contrapõe à tese da luta de classes como chave de leitura da história. Três décadas antes de Gumplowicz, na França, Arthur Gobineau publicou seu “ensaio sobre a desigualdade das raças humanas”, uma obra cujo título também fala por si só. E, nesse mesmo período, na Inglaterra, Benjamin Disraeli argumenta de modo análogo, enunciando a tese de que a raça é a “chave da história” e que “tudo é raça e não há outra verdade”, e “é somente uma coisa, o sangue”, que define e constitui uma raça. (LOSURDO, 2015, p. 44).

Marx e Engels, ao proporem um modelo de leitura da história baseado na luta de classes, calcada nas relações de produção da vida material, não apenas superam a visão racializada da sociedade de seu tempo, como também elaboram uma forte crítica a esse modelo de explicação racista e eurocêntrico. Se procurarmos trechos isolados da obra de autores pioneiros na crítica ao eurocentrismo como Marx e

Engels, certamente encontraremos passagens onde o senso comum da filosofia burguesa da história ainda se faz presente. No entanto, observando o conjunto da obra de Marx e Engels, é possível depreender dela não apenas a superação da filosofia burguesa da história, calcada na separação das raças e na supremacia da branca, mas também a mais contundente crítica ao colonialismo elaborada até então. Marx e Engels, diferentemente da cultura de seu tempo, foram muito firmes na luta contra o colonialismo e a escravidão. O primeiro livro de *O Capital*, em seus últimos capítulos, nos fornece sob os títulos de “A lei geral da acumulação capitalista”, “A assim chamada acumulação primitiva” e “A Teoria Moderna da Colonização”, uma crítica ao colonialismo e à visão expansionista da civilização europeia. Do mesmo modo, o terceiro livro de *O Capital*, finalizado por Engels, acaba por fornecer uma teoria do Mercado Mundial na qual é explicado o funcionamento do mecanismo de transferência de valor da periferia do sistema para a metrópole – tema que foi largamente aprofundado pelos marxistas brasileiros¹¹. Para ficar apenas em uma passagem de Marx:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras, marcam a aurora da era de produção capitalista. (...) no fim do século XVIII são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se em parte, sobre a mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. (MARX, *O Capital*, 1988, p. 275).

Ou *O Capital* de Marx não é contado por Buck-Morss como parte do “Marxismo Oficial” ou nossa autora talvez seja “a mais cega dos filósofos estadunidenses” – como ela própria se expressa acerca de Hegel. Do mesmo modo, não é razoável acreditar que nessa passagem, ou em todo o *Capital*, a referência a “escravização” da “população nativa”, a “transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras” ou a “mais brutal violência” na qual se baseia o “sistema colonial”, sejam apenas usos metafóricos. Para além disso, Marx e a Primeira Internacional sempre se esforçaram em apoiar as lutas dos povos negros, seja na África ou nas Américas. Marx foi um grande entusiasta da abolição da escravidão nos Estados Unidos, escrevendo vários textos jornalísticos destacando o

¹¹ Cf. especialmente, os trabalhos de André Gunder Frank e Ruy Mauro Marini.

caráter antiescravagista da guerra, chegando, até mesmo, a escrever uma carta assinada pela Internacional Comunista endereçada a Abraham Lincoln, parabenizando-o pela luta contra a escravidão, onde bradava: “Morte à Escravidão!”¹²

Na época em que Marx viveu, os judeus não tinham seus direitos políticos e civis reconhecidos, era uma etnia que tinha o reconhecimento de sua nacionalidade negada, num conflito que, dentro da Alemanha, vai culminar um século depois no holocausto contra os judeus. O primeiro texto filosófico publicado de Marx foi *A Questão Judaica*, onde trata justamente da situação de opressão racial dos judeus na Alemanha, mostrando que uma real emancipação só é possível num horizonte revolucionário. Mas, para além da obra de Marx, diferentemente do que Susan Buck-Morss afirma, a partir da geração de Rosa Luxemburgo e Lenin, o marxismo, especialmente depois da Revolução Russa de 1917 e com a fundação da Terceira Internacional em 1919, vai se aproximar progressivamente, cada vez mais, de uma linha “terceiro-mundista”. A internacional comunista durante o século XX se caracteriza por colocar em primeiro plano a luta revolucionária anticolonial, que se travava especialmente nos países do Oriente e da África, mas também da América e da Oceania. Do ponto de vista teórico, a obra de Lenin *O Imperialismo: Fase Superior do Capitalismo* marca a reviravolta anticolonial do marxismo, e a derrota dentro do movimento comunista internacional das tendências pró-colonialistas (Kautsky, Bersntein e etc), as quais hoje são chamadas de “revisionistas” ou de “socialismo imperial”. Do mesmo modo, do ponto de vista histórico, o Congresso dos Povos do Oriente ocorrido em 1920, em Baku, no Azerbaijão, marca a reviravolta do alinhamento político da Internacional Comunista aos povos em luta anticolonial do mundo. No contexto do triunfo da revolução russa, a segunda revolução anticolonial vitoriosa (a primeira foi justamente o Haiti), o símbolo maior dessa reviravolta é a mudança do lema da Internacional de “Trabalhadores de Todos os Países, Uni-vos” para “Trabalhadores e Povos Explorados do Mundo, Uni-vos”. A partir daí, a grande prioridade do movimento comunista mundial foi combater o colonialismo e o racismo.

A Terceira Internacional lança então um documento chamado “Tese sobre a Questão Negra”¹³ diretamente inspirado na colaboração de Lenin, bem como de

¹² Troca de cartas disponíveis em:

<https://lavrpalavra.com/2017/09/04/cartas-entre-karl-marx-e-abraham-lincoln/>

¹³ Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/tematica/1922/11/30.htm>

outros marxistas da África e da Ásia, sustentando que o racismo é uma ideologia burguesa para dividir os trabalhadores, aumentar a exploração sobre a classe trabalhadora e aumentar o caráter repressivo do estado. Nesse sentido, nunca é demais frisar, ao contrário do que afirma a autora estadunidense, as imensas contribuições que o Marxismo deu e dá para as lutas concretas contra o racismo, contra o colonialismo e contra o Apartheid¹⁴.

Para além do fato de que o século XX produziu inúmeros líderes políticos e intelectuais marxistas que não apenas não eram brancos, nem europeus, como Mariátegui, Fidel Castro, Tche Guevara, Mao Zedong, Carlos Mariguela, Franz Fanon, Ho Chi Minh, Amílcar Cabral, Thomas Sankara, e um longo etc., apenas fazer referência aos atores não é suficiente para demonstrar a falsidade da acusação de Buck-Morss. Também não é suficiente afirmar categoricamente que desde o século XIX, mais precisamente depois de Simón Bolívar, não houve praticamente nenhuma revolução de caráter anticolonial na periferia do sistema que não tivesse sido liderada por organizações abertamente influenciadas pelo marxismo. A própria revolução russa não foi apenas a primeira experiência de construção do socialismo, mas também a segunda revolução anticolonial do mundo, dando continuidade à revolução haitiana. Nesse sentido, nunca é demais salientar que a batalha de Stalingrado, que selou o desfecho da segunda guerra mundial, foi travada em solo soviético, na qual os povos eslavos, organizados sob o exército vermelho resistiram a uma invasão colonial do imperialismo alemão. Invasão esta sustentada por uma ideologia de superioridade racial. Mas o principal acontecimento que demonstra o caráter antirracista e anticolonialista do marxismo é o fato de que a ação política da Terceira Internacional, no sentido de instigar os povos oprimidos dos quatro continentes a buscar sua libertação nacional frente ao imperialismo, desencadeou, ao fim da segunda guerra mundial, com a vitória do Exército Vermelho sobre o Nazismo e a derrota das grandes potências imperialistas, os processos de libertação nacional em África e em Ásia. Nesse momento da história, acontece uma fusão entre o movimento comunista e os movimentos de luta anticolonial do terceiro-mundo. Talvez o maior símbolo político desse processo histórico tenha sido a revolução cubana, representada pelas figuras de Che Guevara

¹⁴ Cf. JONES, Manoel; LANDI, Gabriel, *Revolução Africana: Uma Antologia do Pensamento Marxista*, 2019.

e Fidel Castro, mas também Mao e a revolução Chinesa. Os povos da periferia do sistema no século XX viram no marxismo uma arma fundamental para seus processos de luta anticolonial e de libertação nacional.

Mas voltemos a Susan Buck-Morss. Para além de inverter os lados do debate, tanto no plano filosófico como no histórico, bem como do inconveniente de uma autora branca e estadunidense discriminar autores judeus, eslavos, latinos, chineses e africanos, taxando-os de “brancos” e “racistas”, falta a Buck-Morss explicar porque a tradição liberal colonialista inglesa e estadunidense não recebe os mesmos adjetivos que a tradição revolucionária marxista. Esta última que, segundo Buck-Morss, além de racista, seria também “anacrônica”, pelo fato de estar fundamentada em uma interpretação de Hegel que extrapola a referência descritiva aos eventos ocorridos no Haiti. Para além de não haver propriamente nenhum argumento que justifique essa conclusão, é possível se perguntar o que há de anacrônico em uma filosofia reinterpretar a filosofia viva de seu tempo à luz de novos acontecimentos históricos. A luta entre senhores e escravos não era também uma luta de classes? O trabalho assalariado não constitui também uma nova forma de escravidão, pelo menos no sentido de alienação do trabalho? A aparente defesa da revolução dos trabalhadores escravizados do Haiti cai por terra como retórica vazia, como uma tentativa de vetar a consciência da continuidade do debate anticolonial no século XX. De modo algum pode ser considerada anacrônica a capacidade que a tradição marxista teve em transformar a dialética hegeliana em uma tradição revolucionária e crítica, capaz de se fundir com os povos em luta de todos os cantos do mundo. Mas o mesmo não se pode dizer do método utilizado por Susan Buck-Morss que, ao retirar passagens do contexto da obra e do contexto de debate, expõe ao julgamento do senso comum do século XXI um diagnóstico de época do final do século XVIII, a fim de que, apelando à sensibilidade contemporânea, aliada a uma retórica imprecisa, consiga endossar a tese anacrônica de um Hegel racista e colonialista.

1.4. Hegel e a História Mundial

Buck-Morss procura em outros lugares na obra de Hegel referências pontuais ao Haiti e à escravidão. Nesse contexto, a autora chega a aventar a hipótese de que os capítulos seguintes da *Fenomenologia* possam ter correlação com a escravidão, no sentido de críticas ao racismo biológico então estabelecido. Do mesmo modo, atesta que Hegel associava a realização histórica da liberdade ao fim da escravidão. No entanto, as conclusões da autora vão no sentido contrário ao que indicam os textos. A filosofia hegeliana, mesmo tendo sido elaborada em consonância com as lutas anticoloniais por liberdade, tal qual o marxismo, também seria racista. Desta vez, suas críticas se dirigem às *Preleções sobre História da Filosofia*.

Notoriamente condenando a cultura africana à pré-história e culpando os próprios africanos pela escravidão no Novo Mundo, Hegel repetia o argumento banal e apologético de que os escravos viviam em condições melhores nas colônias do que em suas pátrias africanas, onde a escravidão era absoluta, e corroborava o gradualismo: (...) era o brutal esmero com que eximia toda a África subsaariana, essa “terra de crianças”, de “barbárie e selvageria”, de qualquer relevância para a história mundial, devido ao que ele considerava serem as deficiências do “espírito” africano. (...), num esforço para se tornar mais erudito nos estudos africanos durante a década de 1820, Hegel na verdade estava se tornando mais tolo. (BUCK-MORSS, 2017, p. 110-111).

Hegel repetiu suas conferências sobre a filosofia da história a cada dois anos entre 1822 e 1830, adicionando material empírico obtido de sua leitura dos especialistas europeus na história mundial. É tristemente irônico que, quanto melhor suas conferências refletiam o conhecimento acadêmico convencional da Europa sobre a sociedade africana, menos esclarecidas e mais preconceituosas elas se tornavam. (BUCK-MORSS, p. 114).

Segundo a autora estadunidense, portanto, Hegel teria “culpado” os africanos por sua escravidão, bem como “condenado” a cultura africana à pré-história por sua própria deficiência espiritual. De fato, como já vimos, a superação da filosofia burguesa da história percorre um longo caminho cuja consumação se dará apenas com Marx e, mais especificamente, com Lenin. Nesse sentido, Hegel de fato ainda está fortemente preso a uma compreensão racializada da história tanto por suas fontes quanto pela perspectiva que tinha o mundo europeu como centro do movimento da história mundial. Mas mesmo feitas essas ponderações, será que realmente se trata de uma obra que tem por mote e sentido geral inferiorizar o espírito africano e enaltecer a superioridade do mundo europeu? Em outras

palavras, a obra de Hegel se colocaria entre as obras que promovem uma justificação e defesa do colonialismo europeu, calcada em uma visão racista da história mundial?

As *Preleções sobre a História da Filosofia* não compõem uma obra publicada de Hegel, mas são anotações feitas por ele e pelos estudantes em conferências realizadas em ambientes acadêmicos. Hegel jamais viajou à África ou teve contato com a cultura africana, exceto pelos relatos colhidos de “material empírico obtido de sua leitura dos especialistas europeus na história mundial” – vale a pena lembrar, registros naturalistas e antropológicos fundados numa visão racializada e hierárquica dos povos – que nos informa muito mais o pensamento hegemônico sobre o assunto do que a posição hegeliana. “Pelo que nos relata a história, a África...” (HEGEL, 2008, p. 82). Susan Buck-Morss nos dá registro não apenas de que as menções de Hegel à África provêm inteiramente de suas fontes empíricas, mas também que os editores da *Filosofia da História* jamais entraram em acordo sobre um texto autêntico e definitivo de Hegel sobre a África¹⁵.

Se questionarmos o papel da interpretação da África para a *Filosofia da História* hegeliana, poderíamos compreender que a África funciona como contra-argumento empírico a ser refutado pela tese central defendida na obra, a saber, que *a razão e a liberdade se realizam na história mundial*. Em outras palavras, o sentido da obra consiste em que, por mais que os dados empíricos disponíveis sobre a escravidão de pessoas na África contradissem a afirmação de que a essência do ser humano é racional e, portanto, livre, isso não altera a verdade da realização da razão na história humana, incluídos aí os povos africanos. Se salta aos olhos a forma como a África é descrita nos primeiros capítulos das Lições sobre a Filosofia da História, a elaboração de Hegel sobre o estado e a religião das principais potências coloniais da Europa, que se encontra na conclusão do livro, não deveria causar menos espanto. Estes não são afirmados como a terra da liberdade plenamente realizada, muito ao contrário, são caracterizadas

¹⁵ “Note que o material sobre a África que aparece nas edições de Lasson (e Hoffmeister) se encontra num apêndice (“*Anhang: Die Alte West-Afrika*”), enquanto na edição de Karl Hegel (e na tradução de Sibre) acabou incorporada à introdução, para o que se viu reduzida de 21 para 8 páginas. A edição mais recente das conferências de Hegel sobre a filosofia da história (1966) inclui três variantes distintas. Os editores concluíram que, a despeito de toda a controvérsia entre os editores, até o momento nenhum texto “completo” ou “principal” pode ser pretendido, “devendo restar cientificamente” insatisfatória a interpretação da filosofia da história de Hegel” (BUCK-MORSS, 2017, p. 114 - nota).

justamente por chamar de liberdade o despotismo exercido pelos ricos na forma de corrupção e privilégios retrógrados e injustos¹⁶. A comparação com a situação da Inglaterra indica que, antes de “condenar” os povos africanos a ficarem “fora” da história universal, a *Filosofia da História* parte de dados empíricos, até então inquestionáveis para a cultura da época, que comprovariam a irracionalidade do povo africano como contra-argumento que deve ser *refutado na história* para provar que na história mundial todos os povos são essencialmente racionais e livres. O problema da leitura de Buck-Morss, portanto, é que a chave de interpretação normativa e descritiva dos textos de Hegel aparece de modo invertido. Assim como Buck-Morss, como já apontado, peca ao interpretar a normatividade relacional da dialética do senhor e do escravo em termos meramente descritivos de um fato histórico específico, aqui, do mesmo modo, mas inversamente, uma descrição histórica colhida de relatos e de fontes alheias ao argumento central do texto é apresentado como se tivesse valor normativo, como se o compilado empírico dos relatos valesse como resultado da filosofia de Hegel, como determinação essencialista da impossibilidade da superação do colonialismo por parte dos povos Africanos. Dando a entender que seria impossível a realização da liberdade na história para estes povos. Ora, o argumento de Hegel vai justamente no sentido contrário.

Mas se o fato de a África ser apresentada no “limiar” da história pode ser indício do racismo de Hegel para com os negros, poderíamos nos perguntar concreta e historicamente qual a situação real da África durante a virada do século XVIII para o XIX. Foi Hegel que “colocou” a África fora da história mundial ou de fato, não havia naquela região nenhum estado autônomo reconhecido pelos estados então constituídos? Como se sabe, esse período foi o auge do colonialismo e do

¹⁶ “Aqui é preciso declarar pura e simplesmente que não é possível uma constituição sensata com a religião católica. (HEGEL, 2008, p. 367). Outra parte [das nações protestantes] defendeu, na mesma condição de súditos, a liberdade dos barões para exercer o despotismo, (HEGEL, 2008, p. 370). A constituição inglesa é composta de inúmeros direitos particulares e privilégios especiais. (...) É exatamente isso que os ingleses chamam de liberdade, o contrário da centralização da administração francesa. (...) Esses interesses particulares têm os seus direitos positivos, provenientes da época antiga do direito feudal, que na Inglaterra foram mantidos mais do que em qualquer outro lugar. Esses são da maior inconsistência, da maior injustiça e, justamente na Inglaterra, nada existe de instituições da verdadeira liberdade. No direito privado, na liberdade da propriedade, eles estão incredivelmente atrasados; (...) deve-se observar que aquilo que foi considerado em todos os tempos sinal de decadência de um povo republicano acontece aqui: as eleições para o parlamento são ganhas por meio da corrupção. Mas até isso eles chamam de liberdade – poder vender seu voto e vender-se por uma cadeira no Parlamento” (HEGEL, 2008, 371-372).

tráfico de pessoas. Não havia nenhum estado autônomo africano que fosse capaz de fazer frente às potências europeias do ponto de vista político e militar, como fizeram os haitianos. Nesse sentido, a dialética do senhor e do escravo se mostra implacável. Se interpretarmos que uma das maiores lições da ‘dialética do senhor e do escravo’ é que nenhuma libertação se dará por parte do senhor. Somente a ação produzida pela perda do medo da morte por parte do escravo é capaz de libertar a ambos. Apenas entra na história o povo que faz *revolução*. Então, por uma questão lógica, os povos – neste caso sempre entendidos na qualidade de estados – que ainda não fizeram o mesmo que o Haiti ainda não entraram na história mundial, pois não realizaram por si próprios a sua passagem de objeto a sujeito. Se torna sujeito somente o escravo que faz revolução e reconfigura a relação de *reconhecimento*. Sendo assim, o diagnóstico de Hegel, em certo sentido, *incluiu* pela primeira vez a África na história, ao constatar que sem as condições pelas quais um processo de autolibertação revolucionária como a do Haiti aconteça, a superação do colonialismo e a escravidão exercida sobre os povos permanece impossível. No caso, comparando com a revolução do Haiti, e tendo em vista a dialética da dominação e da servidão, a perspectiva de Hegel é menos de condenar historicamente o povo africano à escravidão e muito mais o diagnóstico de época de que os povos de África estariam muito distante das condições pelas quais poderiam produzir uma revolução que assegurasse a constituição de estados autônomos que pudessem se relacionar frente a frente com as outras potências mundiais e, enfim, “entrar” na história universal, tal como a realização dos escravos haitianos. A dialética não culpa o escravo pela escravidão, mas revela a lógica pela qual pode se libertar. Apenas mediante o penoso e demorado processo de elaboração do conceito, por meio do trabalho alienado e mediante a formação, é possível perder o medo da morte e se autolibertar por meio de uma revolução. A partir dessa perspectiva, se observamos a história, perceberemos que o desiderato de Hegel se mostrou correto: a maioria dos países africanos, nesse sentido, apenas entraram na história universal enquanto nações autônomas reconhecidas internacionalmente frente as outras potências mundiais, após a derrota das principais potências coloniais nas já mencionadas lutas de libertação que se seguiram ao final da segunda guerra mundial - quase todas lideradas por partidos e organizações de filiação abertamente marxistas e leninistas.

É nesse sentido que um dos expoentes da pesquisa-Hegel dos últimos anos, em recente artigo declara como “absurda” a acusação de que Hegel seria um autor pró-colonialismo. Segundo Klaus Vieweg, a acusação contra Hegel toma como critérios princípios que foram elaborados na filosofia justamente por Hegel, como “universalismo, direitos humanos, liberdade e igualdade” (VIEWEG, 2020 s/n). Onde Buck-Morss procura uma referência direta ao Haiti, Vieweg percebe a universalidade da crítica de Hegel a toda forma de relação de malogro do reconhecimento social marcado pela dominação. Ele argumenta que: “A desumanidade, direcionada contra a razão e a liberdade, é atacada e deslegitimada independentemente do seu “lugar” de ocorrência - a escravidão na Grécia antiga e África pré-colonial, estruturas de clã na Europa bem como o sistema de castas indiano, a subjugação de outros povos e comunidades na África antiga ou Europa Moderna. (VIEWEG, 2020, s/n)

Do mesmo modo, a tese segundo a qual Hegel teria condenado os Africanos à pré-história só se sustenta a partir de uma compreensão não hegeliana da história. Nesse sentido, longe de significar uma exclusão dos povos africanos, significa muito mais uma compreensão das barreiras que impedem a realização de uma autêntica libertação. A situação de pré-história dos povos só pode significar que a figura atual na qual se encontram deve ser superada para a realização da liberdade, e que não haverá liberdade no mundo enquanto todos os povos não forem livres.

Tendo em vista o discurso hegeliano de que o “Pré” ou “Extra histórico” representam déficits históricos, que existem em determinadas épocas, então estes são estágios do desenvolvimento a serem superados rumo à liberdade e ao direito, em qualquer continente e também qualquer cultura. Hegel se refere às estruturas políticas e estatais ainda não desenvolvidas e à sua relevância para o progresso da história mundial. Assim, na modernidade, devido à internacionalização e globalização, todos os povos, sociedades e culturas devem ser entendidos como atores da história mundial, essenciais à conquista da liberdade *para todos*. (VIEWEG, 2020, s/n)

Ainda segundo Vieweg, a interpretação da ‘dialética do senhor e do escravo’ só pode conduzir a uma crítica ao colonialismo e à ideia de que a escravidão só pode ser concebida como positividade histórica, mas nunca como direito racional legítimo, e nesse sentido, pertence a formas de relação que devem ser superadas no progresso histórico. O fato de a escravidão ser apenas histórica indica que ela pertence a um momento anterior à razão. E como o escravo não tem sua

individualidade reconhecida em seu direito infinito, ele tem, por isso, o direito absoluto de, a qualquer momento, quebrar suas correntes. Vieweg relembra que tanto na *Enciclopédia* quanto nas últimas seções da *Filosofia do Direito* é decisivo o discurso em torno do “mútuo reconhecimento dos povos livres”, apresentado como solução para o colonialismo que aparece na teoria política enquanto *estado de natureza entre as potências*. Por último, Vieweg conclui que Hegel forneceu uma teoria do reconhecimento que é “fundamento para as guerras de libertação e emancipação”, demonstrando assim que a acusação de colonialista e racista contra Hegel se revela carente de fundamento.

Nesse sentido, em consonância com Vieweg, não podemos concordar com a autora estadunidense quando, em seu artigo, conclui em tom de julgamento que: “Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão – e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico)” (BUCK-MORSS, 2017, p. 117). A autora estadunidense conta Hegel como um dos formuladores do paradigma do racismo cultural e do racismo biológico. No entanto, quando observadas as origens da ideologia eugenista, formulada, como já apontado, desde o século XVIII, percebemos que a tradição que a fundamenta, muito ao contrário de ter suas raízes na filosofia clássica alemã, no jacobinismo rousseauísta, na dialética ou no marxismo, tem antes suas origens na ciência positiva inglesa, especialmente em seu desenvolvimento notadamente estadunidense¹⁷. Durante os séculos XIX e XX, foram produzidas nos Estados Unidos, como continuidade e radicalização da tradição colonial liberal europeia, as ideologias que serviram de base não apenas para o extermínio dos povos originários (milhares de seres humanos racializados sob o signo de sua “pele vermelha”), como também para o regime de segregação racial nos Estados Unidos, na África do Sul, e até mesmo, para o regime nazista, que acreditava constituir um império colonial contra os povos *eslavos* seguindo o exemplo do que os estadunidenses fizeram com índios e negros. Uma ausência, portanto, assombra as teses de Buck-Morss: o imperialismo estadunidense.

¹⁷ Cf. LOSURDO, Domenico, *Colonialismo e Luta Anticolonial*. (2020) Especialmente a Terceira Parte intitulada “Imperialismo Estadunidense, o inimigo principal”, e o Capítulo “Os Estados Unidos e as Raízes Político-Culturais do Nazismo”.

1.5. O Conceito de Liberdade

Refletindo sobre a recepção no Brasil do artigo *Hegel e o Haiti*, podemos perceber que nela vigora uma recepção acrítica da filósofa estadunidense, uma vez que sua interpretação corrobora uma visão invertida do debate filosófico que é sustentada em muitos flancos do ambiente acadêmico brasileiro. É o caso do artigo *O Paradoxo do Hegel* (2019), de Suse Piza, onde falta a confrontação teórica com os textos filosóficos, mas se limita a repetir as teses de Buck-Morss, tomando emprestado seu ponto de vista sobre Rousseau, Hegel e Marx, sem deixar de acrescentar mais conclusões e adjetivos às colocações de “Hegel e o Haiti”.

Segundo Piza, a partir de sua perspectiva *decolonial* e do conceito de “hipocrisia” – tal como cunhado Vladimir Safatle, seu objetivo é provar que a ideia de uma liberdade universal é comprometida com o colonialismo, bem como que precisamos abrir mão da filosofia revolucionária produzida pela tradição dialética.

Defendo que a) há uma *hipocrisia* na elaboração do discurso moderno acerca da *liberdade* que nunca foi enfrentada. Apesar de Buck-Morss apresentar de forma suficientemente em seu texto a *cegueira* de Rousseau ou Locke, ela não parece perceber que em Hegel a hipocrisia não é menor; b) que a categoria de *universalidade*, ou de filosofia da história universal, é comprometida com o colonialismo e, portanto, com a subjugação de determinados povos, neste sentido, o fato de Hegel enaltecer os haitianos como exemplares da realização da História Universal e colocar os africanos na soleira da história evidencia que os princípios coloniais imperam; c) que continuamos com dificuldades em compreender que com os mesmo ‘esquemas mentais’ (como o da universalidade) não conseguiremos produzir pensamento filosófico que nos auxilie na compreensão e intervenção no nosso tempo e espaço. (PIZA, 2019, p. 45 *grifos meus*)

Aqui notoriamente o que se chama de universalidade está longe de ser o conceito hegeliano de universalidade como um dos momentos do conceito e, por conseguinte, da liberdade, mas justamente aquilo que Hegel chamava de universal abstrato, que é por ele profundamente criticado, justamente por significar um paradigma dominador, não recíproco, não reflexivo de universalidade. Em outras palavras, poderíamos dizer que o que Piza acusa em Hegel é justamente aquilo de que sua filosofia como um todo constitui a maior denúncia, a saber, uma crítica ao universal abstrato e, por conseguinte, a *crítica a uma noção abstrata de liberdade*.

Escapa a Buck-Morss e Piza justamente uma compreensão crítica daquilo que elas tomam como dado, a saber, “a elaboração do discurso moderno acerca da liberdade”. Mais especificamente, falta a ambas uma compreensão da filosofia hegeliana como produzindo um *novo conceito de liberdade*, compatível com as exigências de reconhecimento recíproco constitutivas do mundo emancipado. Nesse sentido, os equívocos da intérprete brasileira padecem dos mesmos problemas da autora estadunidense: coloca-se aparentemente contra o colonialismo, mas atribui a defesa do colonialismo aos seus críticos. O argumento segundo o qual o discurso filosófico moderno sobre a liberdade não passa de “hipocrisia” epistemológica trata tal discurso como algo plenamente conhecido, na mesma medida em que falha em estabelecer as reais posições do debate, acabando por passar ao largo da compreensão de que existe um conflito entre a liberdade individual do proprietário em exercer seu domínio senhoril e a liberdade como reconhecimento recíproco entre os indivíduos e os povos. Tudo se passa como se o colonialismo e o imperialismo pudessem ser derrotados prescindindo de uma luta anticolonial, bastando apenas descolonizar a história da filosofia, a cultura, ou mesmo produzindo epistemologias alternativas. Em seu texto transparece a ideia de que no caso do Haiti, a revolução teria piorado a vida do povo Haitiano, e a situação de miséria do país se deve não apenas ao colonialismo, mas principalmente ao fato de terem ousado realizar uma revolução.

Paradoxalmente, Buck-Morss tomará a revolução haitiana como uma experiência de vanguarda emancipatória (o que é plausível se pensarmos na revolução que Hegel teria visto naquele momento) mesmo sendo o Haiti na história concreta posterior uma das nações mais empobrecidas, esmagadas pela economia global e atravessada por diversos genocídios e massacres, tornando-se exemplo de desastre que pode ser a vida de um povo colonizado quando este se articula nos períodos pós-coloniais às estruturas hierárquicas das elites. Nossa sensibilidade contemporânea já tem condições de perceber que tal experiência de ‘emancipação’ foi também uma experiência de produção concreta de relações perversas que corroboram com as origens da distinção colonial que humilha o povo haitiano até nossos dias. (PIZA, 2019, p. 42-43)

A retórica torna sutil, mas não apaga a intenção da autora de evocar a “sensibilidade contemporânea”, fruto da hegemonia liberal resultante do final da “guerra fria”, para reduzir a revolução haitiana a uma “experiência de ‘emancipação’”

com aspas, que resultou num “desastre” de “relações perversas”. Para Piza, a causa da miséria do Haiti até os nossos dias não é o colonialismo e o imperialismo, especialmente o estadunidense, que até hoje assola a América Latina, mas a revolução que um dia ousaram realizar. O universalismo que sustenta a união entre os proletários e os povos oprimidos de todo o mundo foi a marca de praticamente todas as vitórias dos povos coloniais em luta do século XX. Nesse sentido, um ponto de vista mais acurado sobre a história das lutas anticoloniais tanto na Ásia como na África e na América Latina não se coaduna com a defesa de uma descolonização da filosofia entendida como rejeição da dialética por meio da condenação sumária dos pensadores críticos. Aliás, sobre este último, a autora opina que o debate acerca da realização universal da liberdade não deveria ser compreendido a partir de uma perspectiva crítica, mas apagado, esquecido e banido da filosofia. “A filósofa [Buck-Morss] defende que seria preciso, em suas palavras, resgatar ‘a ideia de uma história humana universal dos usos que a dominação branca lhe deu’. Eu digo que em vez de resgatar deveríamos nos esforçar para apagar definitivamente essas ideias de nossas mentes evitando que elas continuem sendo repetidas” (PIZA, 2019, p. 66). Piza chega a aventar a possibilidade de que o cerne da questão seja o conceito de *relação recíproca* que rege a *relação de reconhecimento entre as nações*, de tal maneira que o outro é incluído de um modo dominador. No entanto, não chega ao ponto de visualizar, no conceito de liberdade que surge da *Lógica* de Hegel, justamente uma crítica a esse modelo assimétrico de reconhecimento. Nesse sentido, ela interpreta como se resultasse da filosofia de Hegel justamente aquilo que Hegel busca superar: um modelo dominador e assimétrico de *relação recíproca*. O que está em jogo no texto de Hegel não é exatamente a diferença entre os negros do Haiti e os negros da África, mas a elaboração do *conceito moderno de liberdade* sob o modelo do *reconhecimento recíproco*.

Sendo assim, a controvérsia acerca de Hegel e o Haiti tem como saldo positivo a possibilidade de formular um programa de pesquisa no sentido de uma reinterpretação de Hegel a partir da perspectiva da revolução anticolonial e, mais especificamente, da revolução latino-americana. Nesse sentido é necessário compreender que a dialética teve um papel positivo nas lutas anticoloniais por meio da elaboração de um conceito de liberdade alternativo e contrário àquele formulado pela tradição colonial liberal. Ainda que do ponto de vista meramente interpretativo,

apenas relacionar a situação da escravidão a um dos capítulos da *Fenomenologia*, além de ser o mais fácil e óbvio, não vai ao cerne do problema e tampouco fornece uma interpretação fidedigna de Hegel. Mas, como já apontado anteriormente, o mais interessante dessa abordagem, porém também o mais difícil, seria pensar que a escravidão nas Américas foi não apenas um motivo imagético para uma das figuras da consciência, mas antes que seria este talvez apenas o momento em que ficou mais explícito um tema que perpassa toda a filosofia de Hegel, desde a *Fenomenologia*, passando pela *Lógica*, até a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História* e que, portanto só podem ser compreendidos conjuntamente. Pelo menos do ponto de vista de uma tese interpretativa que não pretende ocultar a pretensão de ser uma interpretação hegeliana a partir da perspectiva latino-americana, em uma tentativa de encontrar em Hegel uma formulação capaz de pensar a emancipação continental, é necessário ampliar a hipótese de Buck-Morss. Em outras palavras, não basta ler a *Fenomenologia* focando-se na libertação da consciência escrava em analogia ao Haiti. Mas trata-se, em primeiro plano, de compreender o *conceito de Liberdade como ação-recíproca*, tal como aparece na *Ciência da Lógica*, como a *lógica do reconhecimento recíproco* entre sujeito e objeto, entre sujeitos e entre nações. Apenas depois de uma investigação acerca do conceito de liberdade legado pela *Ciência da Lógica* será possível avaliar a dialética final da filosofia do direito como a *condição de saída do estado de natureza interestatal*, característico do colonialismo, na direção de uma relação de reconhecimento recíproco e de liberdade autônoma entre as nações.

O tema da liberdade está presente em toda a filosofia hegeliana. Tanto a lógica quanto a chamada filosofia real são perpassadas por uma justificação sistemática da liberdade enquanto categoria filosófica central dos tempos modernos. O presente tese pretende compreender a filosofia de Hegel como uma crítica das insuficiências do conceito burguês liberal de liberdade, por meio de uma reconstrução da gênese lógica da *Liberdade* enquanto *Conceito*, que ocorre nos últimos capítulos da *Lógica da Essência*¹⁸ e marca a passagem da “Lógica Objetiva” para a “Lógica Subjetiva”. Enquanto o modo de *relação* dos conceitos da *Lógica da Essência* é a necessidade, a forma da relação da *Lógica do Conceito* é a liberdade. A gênese imediata do conceito é a passagem da crítica das categorias e

¹⁸ Hegel, (2017), *Ciência da Lógica*, 1. A Doutrina do Ser; 2. A Doutrina da Essência; 3. A Doutrina do Conceito.

procedimentos da velha metafísica e da filosofia transcendental à lógica do conceito por meio de uma *teoria da liberdade*. Essa passagem ocorre na culminância da teoria da necessidade absoluta que expõe as formas da “Relação Absoluta”¹⁹ (Substancialidade, Causalidade e Ação-recíproca). Nesse sentido, é importante ressaltar que a liberdade surge justamente como resultado da necessidade e de suas formas de relação. Sendo assim, a teoria da relação absoluta deve ser entendida em seu diálogo com a filosofia kantiana, localizando a obra de Hegel em seu debate específico com a filosofia clássica alemã.

Na *Crítica da Razão Pura*²⁰, as “categorias de relação” figuram no terceiro grupo da tábua das categorias, como as formas de *relação* que sustentam a objetividade dos fenômenos por suas *relações necessárias*. Enquanto herdeiras, por assim dizer, transcendentalizadas das leis de Newton, as categorias de relação correspondem também às noções modernas de necessidade e liberdade, presentes tanto na física moderna (p.ex. na lei da inércia) quanto, do ponto de vista da liberdade prática, na doutrina contratualista²¹. Não à toa, a antinomia correspondente às categorias de relação é justamente a terceira, a saber, o conflito entre duas legislações que regulam a realização dos fenômenos: Necessidade e Liberdade²². Todos os fenômenos são regidos pela necessidade ou há alguma ação livre? Ora, é justamente esta antinomia o mote para a filosofia prática de Kant, calcada numa separação enfática, entre conhecimento objetivo e ação moral e, portanto, entre teoria e prática. O “incomensurável abismo” da filosofia kantiana é justamente a impossibilidade de compatibilizar o reino da vontade individual livre e o reino da necessidade cega.

A tarefa da *Ciência da Lógica* é justamente deduzir conjuntamente aquilo que para Kant aparece como antinomia. O problema é que Kant, na qualidade de autor *pré-revolucionário*, ainda trabalha com um conceito absolutamente liberal de liberdade. Para superar essa contradição necessária, Hegel precisa superar o individualismo contido na noção moderna de liberdade como vontade individual, no sentido de elaborar um *conceito especulativo de liberdade*, marcado pelo *conflito*, cujo contexto fundante foram as lutas de libertação que então ocorriam nas

¹⁹ Hegel, *ibid.* 2. pp.221-240.

²⁰ KANT, (1980), *Crítica da Razão Pura*.

²¹ Cf. por exemplo o capítulo sobre a liberdade em Hobbes, (1983), *Leviatã*, Cap. XXI, pp. 122-128.

²² KANT, (1980), *Crítica da Razão Pura*, pp. 232-235.

Américas. Nesse sentido, proponho uma leitura segundo a qual a *Lógica da Essência* forneceria uma teoria da passagem da necessidade para a liberdade como processo lógico, mas também prático-político: como reflexo ou expressão das lutas concretas pela liberdade. A partir dessa hipótese interpretativa, somos levados a ler a *Lógica da Essência como Tratado Político*, destacando a forma como Hegel propõe outra solução para a relação entre necessidade e liberdade e, portanto, entre teoria e prática. A *Lógica* deve demonstrar radicalmente a primazia da razão prática sobre a razão teórica. Nesse sentido, é necessária uma reorientação dos conceitos teóricos para que possam dar conta da lógica dos conflitos políticos e da filosofia prática. Somente a prática pode ser o critério da verdade. Segundo nossa tese, o objetivo de Hegel seria introduzir na lógica o conceito de *autonomia*, incorporando, com isso, a razão prática à razão teórica. Isto significa colocar a razão prática dentro da filosofia teórica até deduzir dela a autonomia. Do mesmo modo, assim como a “Dialética do Senhor e do Escravo” deve ser interpretada também em sua dimensão epistemológica, também a *Lógica da Essência*, na medida em que esta é a lógica da relação e da necessidade, deve ser interpretada em sua dimensão política. Nesse sentido, tanto a “Contradição” das “Determinações da Reflexão” quanto o “Jogo de Forças”, bem como as formas da “Relação Absoluta” podem ser entendidos também como, em certo sentido, *dialéticas do senhor e do escravo*, isto é, como relações de luta por reconhecimento. A *Lógica da Essência*, portanto, enquanto lógica relacional, é também a lógica da política, uma vez que deve partir da individuação e alteridade (identidade e diferença), passando pelo jogo de forças (duplicação da substância/consciência) até atingir a Relação Absoluta (substancialidade – causalidade – ação recíproca) e, enfim, liberdade (Conceito).

O momento crucial é, portanto, “A Relação Absoluta”, na qual está contida a crítica às *categorias de relação* de Kant. As categorias de relação são as que fundamentam a objetividade da natureza como um conjunto de leis necessárias, e foram justamente aquelas atacadas por Hume²³ no intuito de destruir a metafísica, acusando especialmente a conexão de causalidade de não possuir objetividade. A relação é o momento da síntese, sua operação é o contrário da separação que marca o entendimento. E justamente por ser sintética, ao pôr os opostos conjuntamente, a relação é também, por um lado, o momento da *totalidade*, e por

²³ HUME, David, (1989). *Investigação acerca do entendimento humano*.

outro, o lugar onde aparece a *contradição*. Na ‘Relação Absoluta’ aparece a posição de Hegel acerca da antinomia crucial para toda a filosofia kantiana, e por conseguinte do pensamento burguês, expresso na *Terceira Antinomia*. A Relação Absoluta, portanto, além de conter as relações conceituais que sustentam a objetividade, revela também as relações prático-políticas ditas em linguagem teórica-especulativa.

Isso nos permite compreender as formas da necessidade como as formas, por assim dizer, das relações materiais necessárias que os homens adquirem ao tentar reproduzir sua vida. Com isso, seremos levados a pôr à prova nossa tese, segundo a qual, o conceito de *substancialidade* pode ser entendido como se referindo à *escravidão*, a *causalidade* como *dependência* e a *ação-Recíproca* como *revolução*. A revolução é a passagem da escravidão e da dependência (necessidade) para a forma do reconhecimento recíproco, isto é, do conceito (liberdade).

A Ação-Recíproca marca a última forma de aparição da contradição que caracteriza todos os conceitos da essência e também sua resolução. A passagem para a liberdade se dá por meio da resolução de uma contradição que, no nível lógico, se expressa entre necessidade absoluta e contingência absoluta e, no nível prático, na *luta pelo poder* entre duas totalidades subsistentes por si, resultantes da cisão da substância. Enquanto a necessidade absoluta é marcada por um modo assimétrico de relação, dependente, no qual um lado *abarca* o outro de modo violento e dominador; o conceito, por outro lado, possui a forma do reconhecimento recíproco, do *amor*, da *liberdade*. Em outras palavras, trata-se de explicitar a elaboração das estruturas relacionais do conceito em seus momentos internos, porém, sobretudo, em sua dimensão prática e, portanto, como estrutura do próprio reconhecimento intersubjetivo e interestatal.

Se compreendermos, portanto, que a passagem da necessidade para a liberdade se dá quando a situação de escravidão (substancialidade) e dependência (causalidade) já não tem mais “força” para se manter e é impulsionada, por sua própria dialética, para a liberdade por meio da revolução (ação-recíproca) e tornando, com isso, necessária a própria liberdade, então a lógica Hegeliana pode ser considerada, em sua dimensão prática, uma filosofia não apenas libertária ou revolucionária, mas também anticolonialista. Ademais, a dialética do reconhecimento

recíproco em Hegel não deve ser entendida primordialmente como lutas por reconhecimento de identidades ou grupos, como é a tendência na teoria crítica contemporânea, mas como o processo de diferenciação e contradição política, que pela crise de sua dominação (substancialidade e causalidade) culmina em uma revolução (ação-recíproca), que é a única passagem possível para um outro paradigma cognitivo marcado pela reciprocidade: uma relação simétrica de reconhecimento na forma do conceito. O *Conceito* é o resultado da ação recíproca, o reconhecimento é o resultado da revolução.

A presente pesquisa parte das pesquisas pioneiras de Marcos Müller sobre a Ciência da Lógica (especialmente o artigo “A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade”)²⁴, das quais este trabalho é imensamente devedor. De fato, partimos das indicações de Müller, inspirado nas teses de Theunissen, Fulda, Fink-Eitel e Losurdo no sentido de insistir em uma chave de leitura teórico-prática da “Lógica da Essência” enquanto Filosofia Social e, portanto, insistindo que esta possui uma função eminentemente crítica. Michael Theunissen foi o primeiro a sugerir ler a dialética da ação recíproca como luta pelo poder²⁵. Acreditamos poder estender essa chave de leitura para toda a *Lógica da Essência*, de modo a visualizar as imbricações metodológicas e políticas da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade. A configuração lógica da liberdade altera o conceito de conceito e vice-versa. A lógica do conceito é a lógica da liberdade. Nesse sentido, pretendemos ampliar o escopo dessas leituras num estudo do conceito de Liberdade na *Ciência da Lógica*, sustentando a centralidade dessa passagem para a justificação do projeto filosófico de Hegel e seu conceito de dialética especulativa como um todo. Pretendo mostrar que, na isomorfia entre a estrutura *amorosa* do conceito especulativo de liberdade estão contidas as duas imensas inovações produzidas por Hegel: no campo da filosofia teórica, por meio do conceito especulativo de conceito, e no campo da filosofia prática, por meio do conceito especulativo de liberdade.

²⁴ Müller, (1993), *A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade*.

²⁵ THEUNISSEN, Michael. (2019) “Crise do Poder: Teses para uma Teoria da Contradição Dialética”.

2. Lukács e a Antinomia do Pensamento Burguês

*Vem, vamos embora
Que esperar não é saber
Quem sabe faz a hora
Não espera acontecer*
Geraldo Vandré

Segundo Slavoj Žižek, “*História e Consciência de Classe*” (1923), de Georg Lukács, é um dos poucos verdadeiros eventos na história do marxismo”. (ŽIŽEK, 2003, p. 159). De fato, o livro marca um ponto de inflexão não apenas na tradição filosófica do marxismo, mas na própria filosofia do século XX, tamanha a força de sua reinterpretação do marxismo e do papel revolucionário do proletariado, fundamentada na crítica de Hegel a Kant. Juntamente com Lênin e Karl Korsch, Lukács foi responsável por colocar em descrédito as teses filosóficas de Engels, especialmente as contidas no *Anti-Düring*, que até então eram aceitas como complementação filosófica às lacunas deixadas por Marx quanto a seu método e sua relação com Hegel e a tradição filosófica. Os historiadores do Marxismo Ocidental ou da Teoria Crítica são unânimes em apontar *História e Consciência de Classe* como ponto de inflexão da tradição dialética. Perry Anderson, em seu clássico *Marxismo Ocidental*, sustenta que os teóricos da *Segunda Internacional* consideravam Hegel um precursor muito remoto do marxismo, menos significativo do que Feuerbach, por exemplo. “Lukács mudou radicalmente essa avaliação, elevando Hegel pela primeira vez a uma posição de total ascendência na pré-história do pensamento de Marx. A influência dessa reavaliação de Hegel seria profunda e duradoura em toda a tradição subsequente do marxismo” (ANDERSON, 2018, p. 85). As principais teses do livro provinham de inspiração hegeliana. Tanto a problemática da reificação, quanto a tese de que o proletariado é o objeto que se torna sujeito da história eram justificadas mais pela crítica de Hegel a Kant do que pela análise de Marx da forma valor. Ao defender que os conceitos metodológicos de totalidade e mediação, tais como formulados por Hegel, eram a essência do método que distinguia a visão de mundo comunista, Lukács promove Hegel ao fundador da ciência revolucionária.

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constitui a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. (...) A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária de seu método. *O domínio da categoria de totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência.* (LUKÁCS, 2012, pp. 105-106)

Nesse sentido, concordamos com Perry Anderson e Žižek quando apontam a centralidade de *História e Consciência de Classe* como a obra mais representativa do marxismo hegeliano e quanto à importância de Hegel para as lutas políticas do século XX.

O paradoxo (ao menos, para nossa sensibilidade “pós-política” ocidental) é que *História e Consciência de Classe* é um livro filosoficamente muito sofisticado, comparável às maiores realizações do pensamento não-marxista do período, ao mesmo tempo que também está inteiramente envolvido nas lutas políticas de seu tempo, refletindo a radical experiência política leninista do autor (...). O paradoxo é que, em comparação com o marxismo ocidental “padrão” da Escola de Frankfurt, *História e Consciência de Classe* é ao mesmo tempo muito mais engajado politicamente como filosoficamente é muito mais marcadamente hegeliano-especulativo. (...) Se é que houve algum dia um filósofo do leninismo e do Partido Leninista, o Lukács marxista dos primeiros dias foi quem mais avançou nessa direção. (ŽIZEK, 2003, p. 160-161).

Nesta incursão por *História e Consciência de Classe*, nos ocuparemos menos em problematizar a especificidade do conceito de reificação e sua relação com Marx ou com a segunda fase da obra de Lukács – marcada pela rejeição das teses de *História e Consciência de Classe* –, mas colocar em primeiro plano a interpretação que Lukács fornece do debate entre Kant e Hegel. Nesse sentido, centraremos nosso estudo no ensaio “Antinomias do Pensamento Burguês”. Pretendemos esclarecer através deste ensaio clássico a importância que a diferente solução que Hegel deu para o problema das antinomias, em especial a antinomia entre liberdade e necessidade. Esse trato dialético das antinomias nos fornece a chave para uma passagem dialética da teoria para a prática e, por conseguinte, amparam uma concepção filosófica de liberdade que é, para o jovem Lukács leninista,

indispensável para uma justificação filosófica da revolução proletária. Com isso seremos conduzidos às questões políticas que marcaram o destino de *História e Consciência de Classe* entre o “Prefácio” Autocrítico de 1967 e *Reboquismo e Dialética*.

2.1. Sistema de Leis Irracionais e Atitude Contemplativa

O ensaio “Antinomias do Pensamento Burguês” parte da tese de Marx contida no apêndice do primeiro capítulo de *O Capital*, intitulado “O Fetichismo da Mercadoria e seu Segredo”. Segundo Marx, tão logo os produtos do trabalho se apresentem sob a forma de mercadorias, eles recebem a marca de uma “objetividade fantasmagórica”, dotada de “argúcias teológicas e artimanhas metafísicas” através das quais as relações entre as coisas adquirem um caráter social, enquanto as relações humanas aparecem sob a forma de coisas (reificadas)²⁶. Nesse quadro, os produtos do trabalho se tornam coisas “fisicamente metafísicas”, e as relações entre os homens sob o signo da reificação funcionam segundo regras e padrões de racionalização que se diferenciam de toda e qualquer experiência humana pré-capitalista. Segundo Lukács, a reificação implica uma legalidade própria, um conjunto de leis rigoroso, fechado, e aparentemente racional. A necessidade de compreender, por um lado, a legalidade específica da reificação como forma de objetividade, e o comportamento dos sujeitos que a vivenciam, por outro, leva Lukács a investigar o fenômeno da reificação não apenas a partir das análises econômicas de Marx, mas na própria filosofia moderna. O fio condutor que permite Lukács retroagir filosoficamente sob a tradição moderna é o modelo do estranhamento/alienação. “Desse fato básico e estrutural é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (LUKÁCS, 2012, p. 199). Na medida em que o ser humano se defronta com sua própria atividade como algo estranho, que sua obra e seu comportamento não são livres, mas regidos por regras objetivas e alheias, é possível determinar o desenvolvimento filosófico burguês moderno como indícios do

²⁶ MARX, 1983, p. 70-71.

fenômeno da reificação. E, uma vez que “a questão do fetichismo da mercadoria é *específica* da nossa época, do capitalismo *moderno*” (LUKÁCS, 2012, p. 194), a marca característica da racionalidade reificada, o princípio que organiza as leis que regem o mundo capitalista burguês, é o princípio da *quantificação abstrata* dos processos, que opera por meio da *contabilidade*. “Para nós, o mais importante é o *princípio* que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade do cálculo*. (LUKÁCS, 2012, p. 202). Racional aqui significa justamente o contrário do conceito de *racional* da tradição hegeliana. A racionalização de todas as esferas da vida, tendo como modelo a racionalização da empresa capitalista, do cálculo e da administração – que Lukács toma dos estudos de Weber – implica em deixar na irracionalidade tudo aquilo que o entendimento formal – para falar na linguagem hegeliana – não consegue quantificar e relacionar por modelos matemáticos. Com isso as ações dos sujeitos, as ações que poderiam ser livres aparecem como irracionalidade e *erro* quando submetidas ao funcionamento das leis abstratas previamente calculadas. O caso exemplar é a ação do trabalhador que entra no processo de trabalho de forma *mecanizada*:

Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes de erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente. O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e cujas leis ele deve se submeter. (LUKÁCS, 2012, p. 203-204)

A heteronomia é, portanto, a marca da racionalidade capitalista. O indivíduo trabalhador não age de modo livre e criador, mas funciona como uma peça em uma máquina, máquina esta ativa frente ao trabalhador passivo. Embora a totalidade da máquina seja obra humana, ao indivíduo trabalhador só resta estabelecer com ela uma atividade que a *contempla*, mas não a altera nem a pode modificar: “Como o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*” (LUKÁCS, 2012, p. 204).

O diagnóstico de Lukács é que com a modernidade capitalista tanto a ação econômica privada quanto a organização da totalidade social aparecem não como produto da ação consciente e racional de seres humanos livres, mas como objetividade dada e imutável em suas regras racionais, a qual os indivíduos, burgueses ou trabalhadores, apenas podem contemplar, sem, no entanto, jamais conhecer em profundidade e a transformar.

As oportunidades de exploração, as leis do “mercado” devem ser igualmente racionais, no sentido de que elas devem ser calculáveis e avaliadas segundo suas possibilidades. No entanto, não podem ser dominadas por uma “lei” como o são os fenômenos isolados, não podem de modo algum ser organizadas racionalmente por inteiro. Por si só, isso não exclui, evidentemente, o predomínio de uma “lei” sobre a totalidade. Contudo, essa “lei” deveria ser, de um lado, o produto “inconsciente” da atividade autônoma dos proprietários de mercadorias, que atuam sem depender uns dos outros, ou seja, uma lei das contingências que reagissem umas sobre as outras e não a de uma organização realmente racional. De outro, esse sistema de leis deve não somente se impor aos indivíduos, mas ainda *jamais ser inteiramente e adequadamente cognoscível*. (LUKACS, 2012, pp. 226-227)

Enquanto as partes manipuláveis do sistema obedecem a leis rígidas, a totalidade é regulada por regras que não podemos conhecer. O sistema de leis revela uma certa *irracionalidade* na medida em que as leis que regem a totalidade são qualitativamente diferentes daquelas leis rígidas que regem os sistemas parciais. Desse modo, o saber moderno pretende ter descoberto o método universal para o conhecimento de todos os fenômenos, tendo por modelo a física e a matemática, mas com isso os conteúdos particulares dos próprios conceitos permanecem irracionais, e a totalidade se torna inapreensível. O irracional deixa de situar-se fora do mundo para instalar-se dentro do conceito, no cerne da própria racionalidade. A totalidade social deixa de ser um objeto concebível. “Com a especialização do trabalho, perdeu-se a imagem da totalidade”. (LUKÁCS, 2012, p. 228). A partir de tal racionalismo formalista e matematizante, o conteúdo dos conceitos e, por conseguinte da própria realidade, permanece, portanto, como irracional.

Quanto mais desenvolvida e científica ela for, maior é sua probabilidade de se tornar um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja,

seu próprio substrato concreto de realidade, passa sistemática e fundamentalmente por inapreensível. (LUKÁCS, 2012, p. 229)

É por esse motivo que a ciência burguesa não consegue compreender seus objetos como *históricos*, isto é, em seu devir, em seu surgimento e desaparecimento. Deste modo, as possibilidades de transformação da objetividade social inscritas nas ações possíveis dos sujeitos não aparecem para ela. Restando para o formalismo das ciências modernas apenas a pura contemplação da irracionalidade. “Com isso, a ciência perde a capacidade de compreender o nascimento e o desaparecimento, o caráter social de sua própria matéria, bem como o das possíveis atitudes a seu respeito e a respeito do seu próprio sistema de formas” (LUKÁCS, 2012, pp. 232-231). É como se a filosofia enquanto tal estivesse metodologicamente limitada a um empirismo com respeito ao funcionamento da divisão social capitalista, como se este fosse um fato bruto, um dado que tem de ser aceito. Toda possibilidade de compreensão crítica de tal objeto – a totalidade social – é vedada em nome da objetividade do conhecimento das leis que regem os sistemas parciais.

A filosofia toma, assim, em relação às ciências particulares, exatamente a mesma posição que estas em relação à realidade empírica. Na medida em que a conceituação formalista das ciências particulares se torna para a filosofia um substrato imutavelmente dado, afasta-se, definitivamente e sem esperança, toda possibilidade de revelar a reificação que está na base desse formalismo. O Mundo reificado aparece doravante de maneira definitiva – e se exprime filosoficamente, elevado à segunda potência, num exame “crítico” – como o único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível, que é dado a nós, os homens. (LUKÁCS, 2012, p. 239)

Para Lukács, a principal expressão deste estado de coisas e, por isso mesmo, ponto culminante da filosofia moderna, é a *Crítica da Razão Pura* de Kant. Para Kant, o mundo dos fenômenos é o único possível e conceituável por nós, já a coisa em si, seja ela a totalidade, o substrato material ou o conteúdo dos conceitos, não nos é dada. A estrutura fetichista da mercadoria faz, portanto, com que a realidade apareça como uma coisa (em-si) e, portanto, como uma “objetividade fantasmagórica”, regulada pela fria lei (o reino da causalidade cega) e fundamentada nas leis necessárias (da natureza). Leis mecânicas, causais, explicadas pela ciência teórica, mas que guardam um mistério de incognoscibilidade. A verdadeira essência

prática da questão permanece oculta. Lukács não se cansa de sublinhar o fato de que o lugar por excelência dessas questões é a “Dialética Transcendental” de Kant, que, não por acaso, gira em torno do problema da totalidade, e da oposição entre necessidade e liberdade. O problema fundamental de Marx, a alienação ou o Fetichismo que se expressa economicamente na forma DMD’ ou no conceito da mais valia, carrega, portanto, em sua estrutura fundamental uma problemática kantiana, que se torna perceptível numa leitura hegeliana acerca dos limites da filosofia de Kant.

2.2. Antinomias do Pensamento Burguês: Necessidade e Liberdade em Kant

A marca característica da filosofia moderna que a distingue das filosofias anteriores é justamente a estrutura reificada da consciência. Embora o fenômeno da alienação seja observado na sociedade grega desenvolvida, o fato de que a estrutura social era vista como natural (ou divina), e não como produto da ação dos homens, faz com que as questões e soluções propostas pela filosofia antiga sejam qualitativamente diferentes das modernas, uma vez que não vivenciavam a reificação como a totalidade do ser social. Os filósofos gregos jamais deixaram de conceber a ordem das coisas, incluída aí a ação humana, mesmo que contingente, como algo natural. A diferença fundamental reside, portanto, na *revolução copernicana*. “A filosofia moderna coloca-se o seguinte problema: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes *como o próprio produto* do sujeito” (LUKÁCS, 2012, p. 241). A ascendência da classe burguesa e a necessidade de quebrar as barreiras naturais do velho mundo, afirmando a autonomia da ação empreendedora individual, produziu uma revolução que deixou marcas indelévels na filosofia, ao mesmo tempo em que guilhotinava monarcas. A filosofia de Kant marca a culminância dessa tradição, momento histórico e filosófico em que os problemas se colocam de modo mais claro e radical.

Toda a filosofia moderna formulou esse problema. Do ceticismo relativo ao método e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Espinosa e Leibniz, o desenvolvimento segue uma linha direta, cujo motivo decisivo e rico em variações é a ideia de que o objeto do

conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nos mesmos. (LUKÁCS, 2012, p. 241-242)

A grandiosidade da tese de que “nós” produzimos nossa própria realidade veio, no entanto, acompanhada da ingenuidade de achar que o “nosso” conhecimento equivale ao conhecimento racional, formal e matemático, enquanto forma geral e única de conhecimento. Segundo Lukács, essa equivalência entre o conhecimento do entendimento²⁷ e o conhecimento racional é o grande dogma e sinal característico de toda a filosofia moderna. É evidente que o “nós” da filosofia moderna só pode significar o *nós da consciência da classe burguesa*, que reduz e iguala a razão humana à racionalidade matemática e instrumental. Mas se a razão humana é limitada ao entendimento abstrato, formal e calculista, tudo o que não é informado pelo entendimento aparece como irracional, e incognoscível, como *coisa-em-si*.

Essa problemática surge com mais clareza no significado curioso, múltiplo e variado que assume, para o sistema de Kant, o conceito, todavia indispensável, da coisa em si. Tentou-se com frequência provar que a coisa em si preenche no sistema de Kant funções inteiramente diferentes umas das outras. O que todas elas têm em comum é o fato de que cada uma representa um limite ou uma barreira à faculdade “humana”, abstrata, e formal e racionalista da cognição. (...) Em suma, esses problemas reduzem-se a dois grandes complexos que são, aparentemente independentes um do outro e até mesmo opostos: em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico), à questão do *conteúdo* dessas formas, com as quais “nós” conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e ao da substância última do conhecimento, que são necessários para completar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo perfeitamente compreendido. (LUKÁCS, 2012, p. 247)

Desse trecho é importante frisar que o conceito de coisa em si aparece em Kant com diferentes significados e cumprindo diferentes papéis não apenas ao longo da *Crítica da Razão Pura*, mas em toda a sua obra. Isso mostra justamente o quanto o conceito de coisa em si é essencial para o sistema kantiano, pois, uma vez que o conhecimento foi reduzido ao conhecimento do entendimento, é necessário delimitar bem até onde o conhecimento dos fenômenos pode ir. Ora, os principais limites que

²⁷ Note-se os títulos das pesquisas epistemológicas dos séculos XVII e XVIII, que sempre fazem menção ao “entendimento humano”.

são impostos ao conhecimento do entendimento são aqueles relativos ao conteúdo dos conceitos e o da totalidade. Os dois limites são, em princípio, opostos, pois enquanto um complexo limita o conhecimento de cada conceito singular, o outro limita o conhecimento em sua capacidade de integrar os conhecimentos dos fenômenos isolados, produzindo o conhecimento da totalidade da realidade. É este segundo complexo de problemas, o relativo ao problema da substância ou da totalidade da efetividade, aquele para o qual é dedicado fundamentalmente a “Dialética Transcendental” de Kant. É lá onde é formulada a “Antinomia do Pensamento Burguês” por excelência.

Sabemos que a *Crítica da Razão Pura* nega resolutamente a possibilidade de uma resposta ao segundo grupo de questões [da totalidade e da substância], que, na *Dialética Transcendental*, chega a eliminá-las da ciência como questões falsamente formuladas. Por certo não é necessário explicar mais amplamente que a dialética transcendental gira sempre em torno da questão da totalidade. Deus, a alma, etc. são apenas expressões mitológicas para o sujeito unitário ou para o objeto unitário, da totalidade dos objetos do conhecimento, pensado como acabado (e completamente conhecido). A dialética transcendental, com sua separação radical dos fenômenos e dos noumenos²⁸, rejeita toda pretensão de “nossa” razão ao conhecimento do segundo grupo de objetos. Eles são compreendidos como coisas em si, em oposição aos fenômenos cognoscíveis. (LUKÁCS, 2012, p. 247-248)

Para Lukács, a grandeza *filosófica* de Kant está em ter desvendado os limites da racionalidade burguesa, caracterizada pela cisão da razão. A impossibilidade do conhecimento de Deus, da alma ou do cosmos é, na realidade, a impossibilidade do pensamento burguês de conceber o sujeito como capaz de produzir a totalidade da realidade ou se autoproduzir, isto é, o sujeito da *revolução*. Sujeito esse que, de fato, não se pode apreender com os recursos empiristas do entendimento. Desse modo, a antinomia do pensamento burguês se mostra como aquela entre o sujeito que produz a realidade mediante a ação (Liberdade) e o dado intransponível e rígido da empiria natural e da coisa em si. (Necessidade).

Como demonstramos, em seus esforços para dominar a totalidade do mundo como autoprodução, a concepção grandiosa, segundo a qual o pensamento pode compreender apenas o que ele mesmo produziu, esbarrou contra a barreira intransponível do dado, da coisa em si. (...) O dogmatismo ao qual se fez alusão tornou-se, simultaneamente, um guia e

²⁸ A tradução brasileira traduz equivocadamente por “números”.

uma fonte de desvios. Um guia porque o pensamento foi impelido a superar a simples aceitação da realidade dada, a simples reflexão, as condições de sua possibilidade de ser pensado, e foi conduzido a orientar-se na direção de uma superação da *simples contemplação*, da simples intuição. Uma fonte de desvios porque esse mesmo dogmatismo interditou a descoberta do princípio verdadeiramente oposto e que suplanta de fato a contemplação, o princípio da *prática*. (LUKÁCS, 2012, p. 260-261)

Desse modo, Kant representa a formulação do problema nos termos corretos, mas ainda permanece em uma separação rígida entre o âmbito da teoria que compreende os fenômenos e da prática individual que age. Mas o saldo da filosofia kantiana, por esse ponto de vista, é permitir a formulação da exigência, segundo a qual de algum modo o sujeito criador da realidade possa coincidir com a própria realidade que ele mesmo cria, ou que *a realidade se torne obra do sujeito*. Apenas a partir dessa interpretação de Kant é possível compreender o significado do conceito que ficou mais famoso da obra do jovem Lukács, o “*sujeito-objeto idêntico*”

Assim nasce na filosofia, da maneira mais genérica, a tendência a uma concepção em que o sujeito possa ser pensado como o produtor da totalidade de conteúdos. E de maneira igualmente genérica, em termos puramente programáticos, surge a seguinte exigência: descobrir e demonstrar um nível da objetividade, da posição dos objetos, em que a dualidade do sujeito e do objeto (a dualidade do pensamento e do ser é somente um caso particular dessa estrutura) seja superada, em que sujeito e objeto coincidam, sejam idênticos. (LUKÁCS, 2012, p. 262)

O “*sujeito-objeto idêntico*” constitui, portanto, o grande problema filosófico que Kant desnudou de tal modo que a resolução dos conflitos teóricos foi, de certo modo, deslocado para a prática. Kant, porém, formula a passagem para o mundo ético ainda calcada na interioridade do agir individual e religioso, preservando a exterioridade empírica apenas como objeto de conhecimento empírico. O sujeito da ação permanece completamente alheio ao sujeito do conhecimento, repondo novamente o conflito entre liberdade e necessidade:

Com efeito, desde que surge a questão da *essência concreta* desse sujeito-objeto idêntico, o pensamento depara com o seguinte dilema: por um lado, é somente no ato ético, na relação do sujeito (individual) – agindo moralmente – consigo mesmo que essa estrutura da consciência, essa relação com seu objeto pode ser descoberta de modo real e concreto; por

outro, a dualidade intransponível entre a forma autoproduzida, mas totalmente voltada para o interior (forma da máxima ética em Kant), e a realidade estranha ao entendimento e ao sentido, o dado, a experiência, impõem-se de maneira ainda mais abrupta à consciência ética do indivíduo que age do que ao sujeito contemplativo do conhecimento. (LUKÁCS, 2012, p. 263-264)

A consciência ética individual, o ponto de partida marxista de Lukács já havia demonstrado, recai na alienação, no estranhamento, na reificação. Ou seja, lá onde Kant aposta suas fichas é justamente de onde não pode vir nenhuma solução para o problema. Pois a consciência empírica individual, justamente por ser empírica, aparece muito mais como objeto do que como sujeito. O resultado da falência do projeto ético kantiano é que o caráter dado do mundo fenomênico não pode ser ultrapassado pelo agir de uma consciência individual marcada pela reificação.

Lukács retira quatro consequências do fato de Kant ter pensado a saída para a prática a partir do indivíduo moral, da subjetividade interiorizada. A primeira delas é a falência da tese da produção da realidade pelo sujeito, esta realidade é muito mais um dado, facticidade, cega necessidade. “É sabido que Kant permaneceu no nível de interpretação filosófica crítica dos fatos éticos na consciência individual. Como primeira consequência, esse fato se metamorfoseou numa simples facticidade encontrada e que não pode mais ser pensada como ‘produzida’”. (LUKÁCS, 2012, p. 264). Para além disso, há uma *atrofia da liberdade*, uma vez que esta só existe como ponto de vista interior, como princípio para pensar a contingência das ações possíveis, enquanto toda a realidade exterior permanece dada e necessária. E mesmo esse ponto de vista permanece regulado pelas leis da natureza. Parece não haver lugar no mundo real para algo como a liberdade.

A segunda consequência se refere ao aumento da “contingência inteligível”:

O dilema da liberdade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo, em vez de ser resolvido concreta e realmente, foi desviado para um contratrilho do método, ou seja, a necessidade impiedosa das leis é mantida para o “mundo exterior”, para a natureza, enquanto a liberdade e a autonomia, que supostamente derivam da descoberta da esfera ética, reduzem-se à liberdade do *ponto de vista* de que se parte para *julgar* os fatos interiores. Esses fatos, em todos os seus fundamentos e em todas as suas consequências, mesmo no que diz respeito ao que concerne a elementos psicológicos e constitutivos, encontram-se submetidos ao mecanismo fatalista da necessidade objetiva. (LUKÁCS, 2012, p. 264-265)

Disso resulta, em terceiro lugar, que a antinomia da liberdade e da necessidade, que se confunde com a própria cisão entre fenômeno e essência, é introvertida no próprio sujeito. Com isso é perdida tanto a unidade do mundo dos fenômenos como a unidade da consciência.

A terceira consequência é que a separação entre fenômeno e essência (que em Kant coincide com aquela entre necessidade e liberdade) é transportada para o próprio sujeito em vez de ser superada e de auxiliar, em sua unidade produzida, a estabelecer a unidade do mundo: o sujeito também é dividido em fenômeno e em noumeno, e a dualidade não resolvida, insolúvel e eternizada em seu caráter insolúvel, da liberdade e da necessidade penetra até a sua estrutura mais íntima. (LUKÁCS, 2012, p. 265)

Por último, uma ética assim fundamentada no agir individual, justamente por se voltar ao interior, permanece apenas formal frente ao conteúdo, marcados com o selo do dado intransponível. A ação do sujeito se mostra incapaz de produzir a realidade, incapaz de se tornar prática.

Em quarto lugar, a ética fundamentada dessa maneira torna-se *puramente formal, vazia de qualquer conteúdo*. Visto que todos os conteúdos que nos são dados pertencem ao mundo da natureza e, por conseguinte, estão submetidos incondicionalmente às leis objetivas do mundo fenomênico, a validade das normas práticas só pode se referir às formas da ação interior em geral. No momento em que essa ética tenta concretizar-se, isto é, colocar sua validade à prova dos problemas concretos, é constrangida a tomar emprestado os conteúdos determinados relativos às ações particulares, do mundo dos fenômenos e dos sistemas de conceitos que elaboram esses fenômenos e absorvem sua “contingência”. O princípio da produção entra em colapso a partir do momento em que é preciso criar o primeiro conteúdo concreto a partir dele. (LUKÁCS, 2012, p. 265)

Com isso a Ética kantiana não consegue fazer a passagem para a prática, e isso ocorre justamente por conta daquela antinomia da liberdade, já presente em sua filosofia teórica. A ética individualista e formalista kantiana nos reconduz, portanto, ao problema metodológico da coisa em si. A ética da consciência individual pode representar uma perspectiva de passagem da metafísica para a práxis, porém, metodologicamente reproduz os mesmos problemas e limites contemplativos da

coisa em si. “A práxis aparece inteiramente subordinada à teoria e à contemplação”. (LUKÁCS, 2012, p. 268).

Ora, quanto mais essa tendência kantiana torna-se consciente, mais o dilema é inevitável. Pois o conceito formal do objeto do conhecimento derivado de maneira inteiramente pura, a coesão matemática e a necessidade de leis da natureza como ideal de conhecimento transformaram este último cada vez mais numa contemplação metódica e consciente dos puros conjuntos formais, das leis, que funcionam na realidade objetiva, *sem intervenção do sujeito*. (LUKÁCS, 2012, p. 270)

Um tal conhecimento, assim concebido, entra em contradição com a ideia de um conhecimento daquilo que é produzido por nós. Esta antinomia é a grande marca da filosofia moderna, pois reflete a situação objetiva da situação da classe burguesa. A crítica do conhecimento é separada de uma crítica do agir racional. O eu como unidade da apercepção se contrapõe ao eu como livre poder de agir. A revolução copernicana naufraga, pois o mundo produzido por nós não passa de uma imediatidade dada. Kant está consciente desse problema e tenta manter a antinomia da liberdade e da necessidade em um registro no qual a liberdade ainda pode ser pensada, mesmo que fora do mundo dos fenômenos. Kant, portanto, pretende salvar a liberdade, fazendo-se valer da separação entre mundo fenomênico e mundo noumênico. Mas ao relegar a liberdade à essência não conhecida, excluindo-a do mundo dos fenômenos, a uma interioridade moral e religiosa, já não é mais possível pensar em um mundo criado por nós.

Aparentemente, essa definição de contemplação contradiz nossa exposição anterior do problema do conhecimento como conhecimento do que é produzido por “nós”. Ela a contradiz efetivamente. Mas essa contradição serve para lançar uma nova luz sobre as dificuldades da questão e sobre as possíveis vias para uma solução. Pois a contradição não reside na incapacidade dos filósofos em analisar de maneira unívoca os fatos diante dos quais eles se encontram; é, antes de tudo, a expressão intelectual da própria situação objetiva que eles têm como tarefa compreender. Em outros termos, a contradição que nesse caso vem à luz entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais modernos e racionalistas, os emaranhados e equívocos que se escondem em seus conceitos de sujeito e de objeto, a incompatibilidade entre sua essência de sistemas “produzidos” por “nós” e sua necessidade fatalista, estranha ao homem e distanciada dele, são apenas a formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna. Pois de um lado os homens quebram,

dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzida por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma. (LUKÁCS, 2012, p. 271-172)

Desse modo, a organização capitalista da sociedade sob a forma da reificação aparece como uma segunda natureza, uma vez que suas regras de funcionamento aparecem sob o modo da necessidade, da imutabilidade. O mundo moderno repõe assim sob outro signo a incapacidade humana de fazer sua própria história, e a racionalidade moderna se revela como mito, ao qual se deve obedecer, sem jamais desnudar sua essência última, nem tampouco se reconhecer nela.

Segue-se que a inexorabilidade dos poderes não dominados adquire um caráter totalmente novo. Outrora, era o poder cego de um destino irracional em seu fundamento o ponto em que cessa toda possibilidade de uma faculdade humana de conhecer, em que começa a transcendência absoluta, o reino da fé etc. Agora, em contrapartida, essa inexorabilidade aparece como a consequência inevitável de sistemas de leis conhecidas, cognoscíveis e racionais, como uma necessidade que não pode ser compreendida em seu fundamento último nem em sua ampla totalidade. (LUKÁCS, 2012, p. 272)

O resultado é que a primazia da prática pretendida pela filosofia crítica não se realiza. Antes disso a prática foi totalmente esvaziada, hipostasiando e eternizando o mecanismo social reificado, no qual não há nenhum espaço para a liberdade.

De tudo isso fica evidente que a virada da filosofia crítica em direção à prática fracassou ao tentar resolver as antinomias constatadas na teoria e acabou tornando-as eternas. Pois da mesma maneira que, a despeito de toda racionalidade e regularidade do seu modo de manifestação, a necessidade objetiva persiste numa contingência insuperável, visto que seu substrato material permanece transcendente, também a liberdade do sujeito, que assim deve ser salva, não pode escapar, por ser uma liberdade vazia, do abismo do fatalismo. (...) A impossibilidade de compreender e de produzir a conexão da forma e do conteúdo como uma conexão concreta, e não simplesmente como suporte de um cálculo formal, leva ao insolúvel dilema da liberdade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo. A regularidade “eterna e inflexível” do devir do processo natural e a liberdade puramente interior da práxis moral e individual aparecem, no final da Crítica da Razão Prática, como fundamentos separados e

inconciliáveis da existência humana, mas, ao mesmo tempo, dados irrevogavelmente em sua separação. (LUKÁCS, 2012, p. 280-281)

O sistema de regras e cálculos das ciências da natureza não só não é capaz de fornecer um modelo para a ação livre, como também invade o espaço da liberdade transformando-a em uma liberdade puramente interior ou puramente formal. No entanto, uma tendência oposta se manifesta na filosofia moderna. O próprio conceito de natureza, carrega consigo uma certa ambiguidade que torna possível formular um programa de superação da saída dada por Kant a antinomia da liberdade e da necessidade. Na tradição moderna que vai até Kant a natureza aparece em primeiro lugar como um conjunto de sistemas de leis, regidos pela necessidade. Ao lado e oposto a este, é formulada por Rousseau uma concepção de liberdade como *autonomia* (ou *autodeterminação*), que parece se contrapor à reificação, na medida em que não o sistema de leis rígidos, mas a própria liberdade como autonomia assume a forma de uma *segunda natureza*.

A natureza é, então, o ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. Para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem. (LUKÁCS, 2012, p. 285-286)

E assim é formulado o programa da superação da cisão entre teoria e prática, entre necessidade e liberdade. Kant expressa de modo mais intenso essa tendência em sua filosofia da arte, formulada na *Crítica da Faculdade de Julgar*. A superação da solução dada pela *Crítica da Razão Pura* à antinomia da liberdade e da necessidade passa a ser o problema fundamental da filosofia. Do mesmo modo que o artista se reconhece em sua obra, é necessário encontrar o sujeito produtor do mundo no qual ele próprio se reconhece como livre. “Contudo, essa prova é uma questão vital de método para a filosofia clássica que, como vimos, devia estabelecer como tarefa descobrir e mostrar esse sujeito da “ação”, que pode ser compreendido como o produtor da realidade em sua totalidade concreta” (LUKÁCS, 2012, p. 289). A reviravolta na filosofia realizada por Kant resulta em um novo problema a ser

superado e um novo programa. Encontrar no mundo empírico e fenomênico – ou na história – o sujeito capaz de superar a reificação.

2.3. Hegel e o Sujeito Produtor da História

A filosofia de Hegel pretende superar a antinomia kantiana e unificar as dimensões da teoria e da prática, da necessidade e da liberdade. Mas como essa cisão revela justamente o estado de coisas da sociedade burguesa a única possibilidade de reconciliação é através do esclarecimento das condições pelas quais essa cisão foi produzida. “Para superar essa dispersão do sujeito em partes autonomizadas, dispersão da qual Hegel não pode nem ao menos negar a realidade empírica e até mesmo a necessidade, não há outra via senão a da produção dessa fragmentação, dessa dispersão a partir de um sujeito concreto e total” (LUKÁCS, 2012, p. 293). Para poder tematizar a unidade perdida do sujeito moderno, Hegel precisa enfrentar os problemas metodológicos do conteúdo e da totalidade, mas principalmente a antinomia da liberdade, tentando descobrir no próprio princípio de autoprodução moderno o critério pelo qual a reificação do mundo fenomênico possa ser superada. Em outras palavras, a resolução da antinomia da liberdade passa por uma reformulação do método filosófico, da lógica, expressa no método dialético. “A gênese, a produção do produtor do conhecimento, a dissolução da irracionalidade da coisa em si e o despertar do homem amortalhado concentram-se doravante, portanto, na questão do método dialético” (LUKÁCS, 2012, p. 295). A exigência desse método é que os conceitos não sejam mais algo definido por sua exterioridade frente ao conteúdo, mas principalmente que consigam tematizar e dar sentido à totalidade da vida prática. Para Lukács, é apenas com a *Lógica* de Hegel que a filosofia logra um arcabouço conceitual capaz de tirar a totalidade concreta da sombra da coisa em si.

Assim nasce uma lógica inteiramente nova do *conceito concreto*, da totalidade. (...) É somente nesse caso, quando “o verdadeiro [é apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito”; (...) quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, (...) somente então o problema

da dialética e da supressão da antítese entre sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade etc. pode ser considerado resolvido. (LUKÁCS, 2012, p. 296-297)

Do ponto de vista filosófico, a questão pode ser compreendida a partir da ideia de que a substância (ou a totalidade) é o próprio sujeito da ação criadora do mundo concreto. É evidente desde já que esse sujeito não pode mais ter a figura de um indivíduo possessivo e religioso, mas deve se configurar como algo substancial e concreto, algo como um mundo contextual que pode oferecer uma síntese entre o eu epistemológico e o eu da práxis. “A filosofia clássica alcançou igualmente essa transformação de sentido e retirou a nova substância, que aparece pela primeira vez, a ordem e a combinação das coisas doravante filosoficamente fundamentais: a *história*” (LUKÁCS, 2012, p. 298). Com isso, as antinomias relativas aos objetos da metafísica (Deus, a alma e o cosmo), doravante se mostram como antecipações da entrada da história no palco da filosofia moderna. E o reconhecimento da história como sendo o palco onde a “substância-sujeito” (um termo talvez mais apropriado do que “sujeito-objeto idêntico”) realiza a síntese que Kant relegara ao Eu enquanto unidade da apercepção transcendental deve primeiramente ser formulado em termos teóricos, isto é, lógico-metodológicos, justamente porque o método racionalista abstrato da ciência moderna é incapaz de compreender a história. O método reificado do entendimento em seu procedimento calculador não pode conceber a origem e muito menos a transformação histórica.

A partir dessa conclusão, o próprio método obstrui o caminho para o conhecimento da qualidade e da concretude do conteúdo, de um lado, e da sua evolução, ou seja, da evolução histórica, de outro: por definição pertence à essência de toda lei semelhante impedir, no interior do seu domínio de validade, que nada de novo aconteça; um sistema de leis semelhantes, mesmo sendo concebido como perfeito, certamente pode diminuir ao extremo a necessidade de correções para aplicar às leis particulares, mas não é capaz de apreender a novidade pelo cálculo. (LUKÁCS, 2012, p. 299-300)

A dialética é, portanto, o único método que pode apontar as limitações do entendimento (ou da ciência moderna) em aprender a história e, ao mesmo tempo, produzir uma lógica capaz de compreender o processo pelo qual a história produz novas configurações da própria substancialidade em sua autonomia. Para Lukács,

essa nova configuração lógica do problema posta por Hegel é decisiva para a compreensão da antinomia da teoria e da práxis, da necessidade e da liberdade.

Isso assinala, ao mesmo tempo, uma mudança nas relações entre a teoria e a práxis e, com elas, nas relações entre a liberdade e a necessidade. (...) O dilema dos materialistas perdeu todo sentido, pois reconhecer nossa ação somente em nossos atos conscientes e conceber o meio histórico criado por nós, o produto do processo histórico, como uma realidade influenciada por leis estranhas, revela-se como uma limitação racionalista, como um dogmatismo do entendimento formal. (LUKÁCS, 2012, p. 301-302)

Hegel teria, portanto, resolvido, em parte, a antinomia da necessidade e da liberdade ao mostrar que é possível que a razão em sua autonomia produza um método capaz de superar a cegueira histórica do método do entendimento da ciência moderna. Mais que isso, pode mostrar que um “sujeito coletivo”, por assim dizer, seria capaz de *conquistar sua liberdade após superar a dialética da servidão e da dependência* e viver num mundo criado por ele mesmo, ou melhor, criado por *nós*. “Contudo, para que essa unidade seja compreendida, é necessário descobrir na história o ponto a partir do qual se podem resolver todos esses problemas e ainda exibir *concretamente* o “nós”, o sujeito da história, esse “nós”, cuja ação é realmente a história” (LUKÁCS, 2012, p. 303). Apenas *nós* poderíamos superar a passividade contemplativa que os sujeitos ocupam na divisão capitalista do trabalho. Apenas *nós* seríamos capazes de produzir nossa liberdade como autonomia e viver em um mundo de *reconhecimento recíproco entre os indivíduos e as nações*. Apenas *nós* poderíamos fazer a revolução. Neste ponto, o problema filosófico pode ser expresso num modo de dizer bastante brasileiro: “Nós quem, cara-pálida?”

2.4. O Espírito do Povo e o Proletariado

A filosofia de Hegel, em certo sentido, pretendeu avançar em relação a Kant superando a filosofia do “eu” e estabelecendo em seu lugar uma filosofia do “nós”. A *Fenomenologia do Espírito* visa a estabelecer um percurso de experiências, muitas vezes traumáticas, pelas quais a consciência irresistivelmente se percebe como *nós*, como *Espírito*. Do mesmo modo, a *Ciência da Lógica* só começa a partir do ponto de

vista desse nós que resulta da *Fenomenologia*. Para Lukács, no entanto, Hegel não logrou identificar corretamente e concretamente o “sujeito-objeto idêntico”. No momento de apontar a força efetiva capaz de fazer a revolução e estabelecer a liberdade, Hegel teria “mitificado” o sujeito, uma vez que “o “nós” que chega a encontrar é, como se sabe, o espírito do mundo, ou antes, suas figuras concretas, o espírito de cada povo. (LUKÁCS, 2012, p. 303). Ora, o espírito do povo representa, para Lukács, a mitologização do sujeito.

Ora, se negligenciarmos provisoriamente o caráter mitologizante e, portanto, abstrato desse sujeito, não podemos esquecer que esse sujeito não seria capaz, mesmo do ponto de vista de Hegel, de cumprir a função metódica e sistemática que lhe é atribuída, ainda que todas as condições impostas por Hegel fossem admitidas sem crítica. Pois esse espírito do povo pode ser apenas, mesmo para Hegel, uma determinação natural do espírito do mundo, isto é, uma determinação ‘que despoja sua limitação apenas no momento superior, a saber, na *tomada de consciência de sua essência*, e tem sua verdade apenas nesse conhecimento, e não imediatamente em nosso *ser*. Como principal resultado, tem-se o espírito do povo apenas aparentemente com o sujeito da história, o autor dos seus atos: é, antes de tudo, o espírito do mundo que, *utilizando* essa “determinação natural” de um povo que corresponde às exigências atuais e à ideia do espírito do mundo, realiza seus atos *mediante* esse espírito do povo e *a despeito dele*. Mas então a atividade torna-se transcendente ao seu próprio autor, e a liberdade, que parece ter sido conquistada, se metamorfoseia inopinadamente nessa liberdade fictícia da reflexão sobre as leis que por si mesmas movem o homem. (LUKÁCS, 2012, p. 303-304)

Hegel teria assim transformado o nós, o espírito, em uma “mitologia conceitual”. A ideia de um “Espírito do Povo” não poderia desempenhar o papel de substância sujeito (ou substância ética, como Hegel preferia chamar), por ser uma “determinação natural” que não teria em seu “ser imediato” a verdadeira práxis. Além disso, a universalidade do espírito do mundo retiraria do espírito do povo sua autonomia. O resultado é que o espírito do povo ainda estaria submetido ao fatalismo das leis naturais. No entanto, chama a atenção a forma como Lukács rejeita a necessidade de tomada de consciência em nome de uma imediatidade do ser exclusiva do proletariado. O que nos levaria a questionar se a própria constituição em classe do proletariado também não dependeria de uma tomada de consciência desse tipo. Ou ainda se o que está em jogo seria uma subestimação da dimensão nacional, cultural, local da realização da liberdade. O fato é que *História e*

Consciência de Classe possui uma leitura bastante severa dos resultados da filosofia de Hegel. Chama a atenção como aquela que é considerada a obra mais hegeliana da história do marxismo tenha críticas tão duras a Hegel. É evidente que não cabe aqui neste ponto avaliar a justeza das críticas de Lukács a Hegel, nem encontrar no próprio Hegel passagens que justifiquem ou refutem a interpretação de Lukács, mas tão somente compreender os argumentos pelos quais Lukács rejeita a filosofia da história hegeliana para erigir o proletariado ao portador do processo histórico. Vejamos:

Contingência da Razão em relação à História.

Pois, em primeiro lugar, sua relação com a própria razão aparece então como contingente. (...) No entanto, com essa contingência, a história recai na facticidade e na irracionalidade que acabara de superar. E se sua relação com a razão que a compreende é apenas a de um conteúdo irracional com uma forma geral, para a qual o *hic et nunc* concreto, o lugar e o tempo, o conteúdo concreto, são contingentes, a própria razão está entregue a todas as antinomias da coisa em si, próprias do método pré-dialético. (LUKÁCS, 2012, p. 305-306)

Lukács, em primeiro lugar, identifica em Hegel uma contingência entre a ordem lógica e a ordem histórica. A primazia teria recaído sobre a lógica, de tal modo que a história permaneceria na contingência e na irracionalidade. Essa crítica é uma nova roupagem para a pecha de “idealista” que Hegel recebeu da parte de Marx, que a formulou de diferentes maneiras, mas consiste basicamente em afirmar que o erro de Hegel foi ter explicado o desenvolvimento da história a partir do desenvolvimento do espírito e não do desenvolvimento das forças produtivas materiais. Lukács acrescenta que esse descompasso faz com que a história recaia nas antinomias da coisa em si e, com isso, a filosofia retorne ao impasse fatalista da filosofia crítica.

Fim da História no Estado da Restauração Prussiana.

A segunda crítica de Lukács a Hegel reproduz a famosa tese do fim da história e da hipóstase do Absolutismo Prussiano.

Em segundo lugar, a relação não esclarecida entre o espírito absoluto e a história obriga Hegel a admitir – o que seria difícil de compreender do ponto de vista desse método – *um fim da história* que surge em sua própria época e em seu sistema da filosofia, como conclusão e verdade de todos os seus predecessores. Disso resulta necessariamente que, mesmo nos domínios mais mundanos e propriamente históricos, a história tem de encontrar seu fim no Estado da Restauração Prussiana. (LUKÁCS, 2012, p. 306)

Embora apareça como um grande defensor de Hegel, Lukács afirma na verdade que o sistema de Hegel resultou na defesa da ordem existente.

O sujeito criador da história se torna mitologia conceitual.

Em terceiro, a gênese, destacada da história, percorre seu próprio desenvolvimento: desde a lógica até o espírito, passando pela natureza. (...) E, uma vez que o método, depois de se tornar abstrato e contemplativo, falsifica e viola a história, passa também a ser violado e fragmentado pela história que não foi dominada. (...) Com isso, o papel demiúrgico do “espírito” e da “ideia” transforma-se em pura mitologia conceitual, como Marx enfatizou de maneira particularmente perspicaz em sua crítica a Hegel. (LUKÁCS, 2012, p. 306-307)

A terceira crítica aparece como corolário da primeira: se a lógica se descola da história, uma vez que a relação entre elas é contingente e não necessária, se a lógica não pode se realizar sobre a realidade, se o conceito não pode estender-se sobre a efetividade, então o sujeito não pode criar sua própria realidade, não pode reencontrar a si mesmo num mundo que ele próprio criou.

Retorno a dualidade contemplativa do sujeito e do objeto.

A última consequência é que Hegel no final de sua filosofia teria retrocedido ao ponto de vista kantiano no sentido de que não conseguia superar na própria filosofia as antinomias do mundo burguês dado. O método apenas apontaria para a superação do mundo burguês, mas sistematicamente a filosofia de Hegel, assim como a de Kant, e mesmo com os mais grandiosos esforços no sentido contrário, teria permanecido marcada pela cisão abismal entre sujeito e objeto, no qual o sujeito permanece numa postura contemplativa frente a uma objetividade estranha e

intransponível. “O pensamento recaiu na dualidade contemplativa do sujeito e do objeto” (LUKÁCS, 2012, p. 306-307).

Com esses argumentos Lukács demarca os limites da filosofia de Hegel, paradoxalmente condenando o desfecho do sistema que, pelo ponto de vista metodológico, marca o ponto culminante da filosofia moderna europeia, justamente em função do trato dado às antinomias:

Certamente a filosofia clássica levou ao extremo, em pensamento, todas as antinomias do seu fundamento vital e deu-lhe a mais alta expressão intelectual possível. No entanto, mesmo para esse pensamento, as antinomias permanecem sem solução. A filosofia clássica encontra-se, portanto, do ponto de vista do desenvolvimento histórico, numa situação paradoxal: visa a superar no pensamento a sociedade burguesa, a despertar especulativamente para a vida o homem aniquilado nessa sociedade e por ela, mas, em seus resultados, não consegue mais do que a reprodução intelectual completa, a dedução *a priori* da sociedade burguesa. Somente o *modo* dessa dedução, isto é, o método dialético, aponta para além da sociedade burguesa. E mesmo na filosofia clássica, isso se exprime apenas sob a forma dessas antinomias não resolvidas e insolúveis, certamente enquanto a expressão intelectual mais profunda e grandiosa das antinomias que estão no fundamento do ser da sociedade burguesa, produzidas e reproduzidas por ela sem interrupção, embora de forma confusa e subordinada. (LUKÁCS, 2012, p. 307-308)

Hegel aparece finalmente como a mais profunda e grandiosa formulação das antinomias sem resolução da sociedade capitalista. Mas por isso mesmo, por mais que sua solução fosse filosoficamente convincente, não resolve o problema, por assim dizer, no campo da *prática*. Lukács reabilita Hegel para a tradição revolucionária, mas com sérias restrições.

A filosofia clássica só pode, portanto, deixar como herança para o desenvolvimento (burguês) futuro essas antinomias não resolvidas. A continuação desse novo rumo tomado pela filosofia clássica e que começava, pelo menos no que diz respeito ao método, a apontar para além desses limites, em outras palavras, o método dialético como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o “nós” da gênese: o proletariado. (LUKÁCS, 2012, p. 308)

De modo geral, podemos concluir, da leitura que Lukács faz de Hegel, que ele concorda com as críticas legadas por Marx, segundo as quais, Hegel teria

considerado a lógica como superior à história e, com isso, não conseguiu identificar o sujeito produtor da realidade, recaindo no mesmo erro de Kant que tanto criticara. A exterioridade entre razão e história teria hipostasiado a razão frente a história e mistificado ambas. O conservadorismo de Hegel, a sublimação do Estado Prussiano e a tese do fim da História seriam apenas consequência do erro lógico e histórico. O grande mérito *metodológico* de Hegel, portanto, aparece muito mais na releitura de Marx oferecida por Lukács, do que em sua leitura do próprio Hegel. Para além disso, o caráter mundial, por um lado, e nacional, por outro lado, do “Espírito”, é para Lukács, um mito, algo abstrato e fictício quando comparado com a concretude da classe social produto da modernidade e herdeira do método da filosofia clássica.

2.5. Marx e a práxis revolucionária do proletariado

Marx é o grande herdeiro da dialética hegeliana. Para Lukács, Marx conseguiu finalmente identificar o sujeito da história, cuja luta se identifica com a própria realização da liberdade e da emancipação humana. Com o desenvolvimento da grande indústria a patamares jamais vistos por Hegel, a classe dos operários industriais começa a se formar nos países centrais da Europa diante dos olhos do jovem Marx. O proletariado entra no cenário filosófico numa posição nada modesta. Se o pensamento abstrato e quantificador do entendimento é característico das antinomias do pensamento burguês, em contrapartida, a existência e tomada de consciência do proletariado é a manifestação da essência dialética da história. “Porém o autoconhecimento do trabalhador como mercadoria já existe como conhecimento prático. Ou seja, *este conhecimento realiza uma modificação objetiva e estrutural no objeto do seu conhecimento*. (LUKÁCS, 2012, p. 342). Em Marx, a lógica de Hegel já não é mais uma hipóstase que falsifica a história, mas a chave para a compreensão do ser do proletariado e de sua própria história revolucionária. Se há algo de meritório na dialética de Hegel, quem ficou com os créditos foi Marx. “O programa de Hegel, que visa compreender o absoluto, a meta de conhecimento de sua filosofia como *resultado*, permanece válido para o objeto modificado do conhecimento do marxismo, visto que, nesse caso o processo dialético é concebido como sendo idêntico ao próprio desenvolvimento histórico” (LUKÁCS, 2012, p.

344-345). Sendo assim, o ponto de vista do proletariado é, sob a perspectiva lógica, o ponto de vista de Hegel. O proletariado necessita da *Lógica* de Hegel para conhecer a realidade a ser transformada enquanto “Absoluto”. Isso equivale a enxergar a realidade como resultado do processo histórico. Para tal é necessário frisar os principais conceitos da Lógica que possibilitam filosoficamente o ponto de vista do proletariado, a saber, o complexo conceitual em torno dos conceitos de *relação* e de *modalidade* (mediação, totalidade, causalidade, efetividade, ação recíproca etc.). Isso porque, enquanto o pensamento burguês abstrai das relações e percebe apenas coisas, fatos, indivíduos, átomos, o ponto de vista do proletariado, isto é, a dialética, deve compreender o ser das coisas em suas relações efetivas. Apenas assim é possível compreender a transformação, a mudança.

Para poder compreender a mudança, o pensamento deve superar a separação rígida dos seus objetos; deve colocar suas interrelações e a interação dessas “relações” e das “coisas” no mesmo plano de realidade. Quanto mais se distancia do simples imediatismo, mais se estende a malha dessas “relações”, quanto mais completa a integração das “coisas” ao sistema dessas relações, mais a mudança parece perder seu caráter incompreensível, despojar-se de sua essência aparentemente catastrófica e tornar-se, assim, compreensível. (LUKÁCS, 2012, p. 316-317)

Compreender a transformação, em especial a transformação social por meio da revolução, só é possível quando as coisas perdem sua imediatez e encontram-se muito mais numa malha de relações que se organizam sistematicamente, isto é, segundo uma *lógica*. Apenas o pensamento dialético é capaz de articular a sociedade em sua transformação histórica em termos de relações. Mas as coisas estão em *relação recíproca* porque são partes da mesma *totalidade*, estando assim em *mediação recíproca*. Nesse sentido, a compreensão da estrutura objetiva equivale a compreender os objetos em suas relações de mediação recíproca no interior da totalidade.

Ir além da empiria só pode significar, ao contrário, que todos os objetos da própria empiria são apreendidos e compreendidos como aspectos da totalidade, isto é, como aspectos de toda a sociedade em transformação histórica. A categoria da mediação como alavanca metódica para superar o simples imediatismo da empiria não é, portanto, algo trazido de fora

(subjetivamente) para os objetos, não é um juízo de valor ou um dever confrontado com o ser, *mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva*. (LUKÁCS, 2012, p. 330-331)

Portanto, o reconhecimento de que os objetos sociais não são coisas, mas relações entre os homens, intensifica-se até o momento em que os fatos se dissolvem completamente em processos. (LUKÁCS, 2012, p. 361)

Assim, Lukács identifica que o pensamento burguês reifica as relações e os processos sociais justamente pela falta dos conceitos dialéticos de totalidade e mediação, por um lado, e, por outro, pela tendência à abstração e ao isolamento das categorias. Este Isolamento é artificial na medida em que, na realidade, as “coisas” não se comportam como isoladas, mas se constituem nas relações recíprocas com as outras partes, as outras relações e com o próprio todo. E aqui reside um dos problemas metodológicos fundamentais do marxismo em sua relação com a dialética hegeliana. O primeiro século da tradição marxista tendeu a interpretar a relação entre Hegel e Marx menos a partir da revolução filosófica da dialética, mas principalmente a partir da chave de leitura materialista/idealista. Neste sentido, enquanto Hegel seria o filósofo “idealista”, aquele no qual a lógica está acima da história; Marx, ao contrário, seria materialista, isto é, seu método privilegiaria a “realidade material”. O problema é até que ponto essa materialidade equivale ao aspecto empírico da efetividade. Em outras palavras, até que ponto a matéria do materialismo histórico trata apenas de “coisas”, e até que ponto ela parte da lógica hegeliana no sentido de “dissolver” as coisas e os fatos em “processos”. A essa altura já está claro que, no limite, a posição rigidamente materialista em oposição a Hegel contraria diretamente a revolução dialética que traz ao primeiro plano as relações recíprocas e a lógica dos processos de transformação da efetividade. Lukács identifica corretamente esse como o mal-entendido metodológico fundamental da tradição marxista, e percebe suas origens já no próprio parceiro intelectual mais próximo do próprio Marx: Engels. Acerca da diferença da dialética de Hegel e de Marx, Lukács busca responder às afirmações de Engels, segundo as quais, a dialética materialista se difere da idealista porque compreende os conceitos como reflexo das coisas, enquanto a idealista (hegeliana) compreenderia as coisas reais como etapas do conceito absoluto e, portanto, que as coisas é que seriam reflexo e produto das ideias. Seria, portanto, segundo Engels, essa a grande virada

de cabeça para baixo que Marx teria feito na dialética. No entanto, Lukács adverte que esse esquema contraria a ideia geral da dialética de que não existem coisas acabadas, mas apenas processos. Dessa tese Lukács bem poderia ter deduzido a inexatidão da chave materialista/idealista para pensar a relação Marx/Hegel, bem como a inexatidão de sua própria crítica a Hegel, mas se limita a mostrar que a posição materialista, supostamente crítica contra o “idealismo”, não se sustenta.

No entanto, se não existem coisas, o que é então “refletido” no pensamento? (...) Pois, na teoria do reflexo, objetiva-se teoricamente a dualidade insuperável – para a consciência reificada – de pensamento e ser, de consciência e realidade. E, *desse ponto de vista*, pouco importa se as coisas são compreendidas como reflexos dos conceitos ou os conceitos como reflexo das coisas, pois, em ambos os casos, essa dualidade adquire uma fixidez lógica insuperável. (LUKÁCS, 2012, p. 391)

A questão da relação entre sujeito e objeto ou lógica e história posta em termos de “reflexo” está, portanto, desde já, mal formulada. Inverter o sentido, por assim dizer, de uma teoria do reflexo, que assim posta se aproxima muito da formulação empirista da teoria do reflexo (Locke, Hume etc.), em nada auxilia a compreender o sentido da natureza dialética do ponto de vista do proletariado; muito ao contrário, assenta-se justamente na fixação dos opostos que é típica do pensamento do entendimento, que aqui equivale ao ponto de vista burguês, da consciência reificada. Independentemente de quem tenha prioridade, a lógica ou a história, relacioná-los sob o signo do “reflexo” acaba por repor o ponto de vista contemplativo e reificado. Tanto a realidade como os conceitos aparecem contemplativamente como coisas rígidas, prontas, acabadas, intransponíveis e imutáveis. Sendo assim, não parece consequente rejeitar a dialética hegeliana por ter invertido a prioridade da realidade sobre a lógica, mas antes compreender seu limite na carência de um sujeito histórico (como o proletariado) que lhe forneceria uma força transformadora concreta:

Portanto, apenas quando a dualidade – teórica – entre a filosofia e ciência específica, entre metodologia e conhecimento dos fatos é superada, pode abrir-se o caminho para a anulação intelectual da dualidade entre pensamento e ser. Toda tentativa – como a de Hegel, apesar dos vários esforços em sentido contrário – de superar a dualidade dialeticamente pelo pensamento isento de toda relação concreta com o ser está condenada ao fracasso. Pois

toda lógica é platônica: ela é o pensamento desligado do ser e enrijecido nesse desligamento. Apenas quando o pensamento se manifesta como forma de realidade, como fator do processo total é que pode superar dialeticamente a própria rigidez e assumir o caráter de um devir. (LUKÁCS, 2012, p. 401-402)

Dessa passagem podemos perceber a atitude ambígua de Lukács para com Hegel. Superar a dualidade do pensamento e do ser, da teoria e da prática, da liberdade e da necessidade etc., requer a superação da cisão entre a filosofia e as ciências. Ora, esse era exatamente o programa filosófico pelo qual Hegel se esforçou. Mais do que isso, Hegel pretendia que a razão pudesse se efetivar na realidade, se estender sobre a efetividade. É nesse sentido que apontam tanto o percurso da consciência na *Fenomenologia* quanto o conceito de Efetividade da *Lógica*, bem como as manifestações objetivas da razão que se dão no âmbito da *Eticidade (Filosofia do Direito)*, da *História (Filosofia da História)* e até mesmo na *Obra de Arte (Estética)*. A realização da razão, isto é, a efetivação da liberdade no mundo é, ao mesmo tempo, o programa de Hegel e o programa da revolução que Lukács pretende justificar filosoficamente. Mas Lukács avalia que tudo isso não passou de “esforços em sentido contrário”. Hegel teria, segundo Lukács, concebido a resolução das antinomias burguesas apenas no pensamento, sem qualquer relação concreta com o ser, isto é, as instituições, o mundo objetivo, a história. Paradoxalmente, Lukács aponta, por um lado, a grande revolução da lógica dialética no sentido da passagem da teoria para a prática, mas, ao mesmo tempo, declara que toda lógica, incluindo aí a hegeliana, seria platônica, isto é, trata dos conceitos lógicos como habitando um mundo diferente daquele real e concreto. Não cabe aqui ainda responder a essas questões, mas talvez seja importante se perguntar se o projeto lógico de Hegel pode ser considerado platônico neste sentido. Ou se a dialética Hegeliana é, na verdade, anti-platônica ao pretender romper o isolamento entre pensamento e ser, pelo menos em suas intenções programáticas. Para todos os efeitos, Lukács afirma que apenas uma força real, concreta e efetiva pode apontar no sentido da constituição do novo e da resolução das antinomias do pensamento burguês, e para ele, Hegel, na falta de um sujeito revolucionário como o proletariado, não teria logrado produzir uma lógica não apenas dos conceitos, mas uma lógica da própria efetividade.

Se, segundo Lukács, Hegel ficou a meio caminho de fazer a passagem filosófica para a prática, Marx realizou o programa da filosofia clássica ao oferecer como solução a transformação da filosofia em *prática revolucionária*. Mas quando tenta explicar a diferença que ele pretende que seja categórica entre o ponto de vista filosófico de Hegel e o de Marx, Lukács oscila entre repetir e reiterar a tese da superioridade da lógica sobre a história e definir a posição do proletariado como mais hegeliana que o próprio Hegel. De todo modo, a *Lógica* hegeliana pode ser compreendida, portanto, como o arcabouço conceitual que permite ao proletariado, meio século depois, tomar consciência de si como o sujeito coletivo capaz de superar o estranhamento frente ao seu destino e compreender a verdade do processo histórico não de modo passivo e contemplativo, seguindo a facticidade do mundo tal como é, mas se autocompreende como a criação consciente do novo, como a potência que o sujeito da história tem de desconfigurar seu mundo e o reconfigurar segundo critérios racionais. A dialética é capaz de explicar como as possibilidades se convertem em efetividade mediante uma complexa rede de relações e modos. Com isso também se completa a crítica à “teoria reflexo”: o conhecimento verdadeiro da história como devir não se trata de uma reflexão adequada sobre a realidade, mas da capacidade de produzir uma nova realidade social.

Porém, quando o futuro a ser criado e ainda não surgido, e o novo que se realiza nas tendências (com a ajuda de nossa consciência), compõem a verdade do devir, a questão do caráter refletido do pensamento aparece como plenamente sem sentido. O critério da correção de um pensamento é, com efeito, a realidade. Esta, porém, não é, mas vem a ser – não sem a contribuição do pensamento. Aqui se cumpre, portanto, o programa da filosofia clássica: o princípio da gênese é, de fato, a superação do dogmatismo (...). Mas apenas o devir (histórico) concreto é capaz de desempenhar tal gênese. E nesse devir, a consciência (a consciência do proletariado que se tornou prática) é um elemento necessário, imprescindível e constitutivo. (...) Aquilo que a consciência do proletariado “reflete” é, portanto, o positivo e o novo que nasce da contradição dialética do desenvolvimento capitalista. (LUKÁCS, 2012, p. 403-404)

Quando a consciência passa da contemplação para a prática, ela é capaz, por assim dizer, de iniciar uma nova cadeia causal que é a verdadeira gênese da realidade. No entanto isso não depende de uma decisão subjetiva, arbitrária e

contingente, como era o caso na filosofia pré-dialética, que ainda compreendia o sujeito como sujeito individual, mas possibilidade que se torna efetividade, contingência que se torna necessidade no curso do próprio desenvolvimento histórico no qual se realiza a tomada de consciência do proletariado.

O desenvolvimento econômico objetivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. Tal posição determinou seu ponto de vista. Mas o desenvolvimento objetivo só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. No entanto, essa transformação só pode ser o ato – livre – do próprio proletariado. (LUKÁCS, 2012, p. 411)

Mas se o proletariado incorpora tão fielmente os desígnios da razão, o principal limite de Hegel, Lukács não se cansa de frisar, foi ter identificado este sujeito não no proletariado (que não existia enquanto tal em sua época), mas nos “espíritos dos povos” – o que Lukács vê como pura mitologia. Se tentarmos atribuir à consciência de classe uma forma imediata de existência, cairemos inevitavelmente na mitologia: uma enigmática consciência genérica (tão enigmática quanto o espírito do povo, de Hegel), cuja relação com o efeito sobre a consciência do indivíduo é completamente incompreensível (LUKÁCS, 2012, p. 349). Para Lukács, portanto, o erro de Hegel foi ter identificado o saber absoluto não com uma classe ligada ao trabalho e a produção da realidade, mas com a dimensão nacional de um povo, um mundo da vida institucionalizado em termos de território, língua, leis e costumes comuns. Lukács faz valer o princípio comunista do internacionalismo segundo o qual o proletariado não tem pátria e aposta suas fichas nas características transnacionais do proletariado, acreditando que os vínculos de classe entre os operários seriam mais fortes e determinantes nos momentos decisivos das revoluções do que os vínculos locais, culturais, nacionais. Sob este ponto de vista, o “Espírito do Povo” de Hegel soa como algo conservador, que tenderia a eternizar e sublimar os estados e governos então constituídos. Portanto é perfeitamente compreensível a ênfase dada por Lukács ao critério de classe para a constituição do sujeito revolucionário em oposição ao “nacionalismo” de Hegel.

História e Consciência de Classe nos mostra que o proletariado é o grande herdeiro da dialética, na mesma medida em que a dialética é a lógica da tomada de consciência do proletariado e de sua entrada em cena no palco da história enquanto

portadora da razão que se realiza efetivando a liberdade. Com isso aparece um conceito de liberdade inteiramente novo e que, ao contrário do arbítrio individual, implica na passagem da posição contemplativa para a prática de um sujeito coletivo que é capaz de superar a reificação na medida em que cria seu próprio mundo. Filosoficamente o novo conceito de liberdade deve ser procurado na interpretação e reelaboração que Hegel fornece das categorias de modalidade e relação de Kant, em especial acerca do complexo temático que gira em torno da antinomia da necessidade e da liberdade. Mas paralelamente a essa questão, a relutância de Lukács em aceitar a posição nacionalista de Hegel para sustentar a dimensão estritamente classista da revolução em detrimento dos vínculos nacionais nos coloca um segundo problema – problema este que marcaria profundamente a história de malogros da tradição marxista ocidental no século XX: *a dimensão nacional da revolução proletária*. É justamente a agudização da questão nacional frente as experiências políticas das décadas seguintes à publicação de *História e Consciência de Classe*, bem como uma revisão das tendências hegelianas, que dão o tom do famoso prefácio autocrítico escrito pelo autor décadas depois.

2.6. O Destino de História e Consciência de Classe: O Prefácio Autocrítico de 1967

Antes de examinar as declarações de Lukács na década de sessenta sobre sua obra de juventude é importante compreender o debate político que fornece o contexto tanto da produção da obra, quanto de sua recepção. O principal fato histórico é a revolução russa de 1917 e as revoluções por ela desencadeadas. O principal debate é a compreensão correta do caráter da revolução, sua composição de classe, seu lugar, seu programa. A principal figura é o líder intelectual e político da revolução: Lenin. Zizek nos fornece um quadro da situação das forças revolucionárias:

Por um lado, havia a postura menchevique de obedecer à lógica ‘do desenvolvimento das etapas objetivas’: realizando primeiro a revolução democrática, depois a revolução proletária. Assim, no redemoinho de 1917, os partidos radicais, ao invés de capitalizar a desintegração progressiva do aparato de estado e construir, com base no descontentamento popular

generalizado, uma alternativa revolucionária, deveriam resistir à tentação de empurrar o movimento longe demais, sendo presumivelmente melhor aliar-se com elementos democráticos burgueses a fim de ‘amadurecer’ a situação revolucionária. (...) Por outro lado, a estratégia leninista era de antecipar-se, lançando-se por inteiro no paradoxo da situação, aproveitando as oportunidades e *intervindo* mesmo quando as condições eram ‘prematuros’, com a aposta que *a própria intervenção ‘prematura’ mudaria a relação de forças ‘objetivas’, dentro da qual a situação inicialmente parecia ser ‘prematura’*. Isto é, ela minaria o próprio padrão de referência, que nos informa que a situação era ‘prematura’. (ZIZEK, 2003, p. 169-170).

Com Lenin a intervenção política resultante da ação consciente do proletariado teria o poder de solapar a institucionalidade vigente. Essa posição se chocava contra as tendências reformistas que evitavam “pular etapas”. O problema é que o padrão para as etapas de desenvolvimento das nações segue o modelo dos países que saíram na frente no colonialismo europeu, situação essa que além de ser possibilitada unicamente pelo saque das outras nações, não podendo universalizar-se, também só foi possível naquele estágio de desenvolvimento do sistema de acumulação mundial. Obedecer às supostas etapas do desenvolvimento histórico, além de colocar o proletariado numa postura reificada e contemplativa frente a história, condenaria os países vítimas da opressão colonialista ou imperialista a aguardar o desenvolvimento do capitalismo em seus países tal como o estadunidense ou francês – algo que nunca aconteceria. Desse modo, a posição de Lenin se caracterizou por colocar a questão da revolução nos países da periferia do sistema como o ponto central da luta de classes no capitalismo mundial.

A tese de Lenin não se tratava de pular ou condensar os estágios da evolução histórica: O argumento de Lenin é muito mais forte. Em última instância, *não há nenhuma lógica objetiva dos ‘estágios de desenvolvimento necessário’* (...). Como Lenin gostava de observar, o colonialismo e a superexploração das massas na Ásia, África e América Latina afeta e ‘desloca’ radicalmente a luta de classes ‘normal’ nos países capitalistas avançados. Falar de ‘luta de classes’ sem levar em conta o colonialismo é uma abstração vazia, que, quando se traduz em política concreta, pode apenas resultar na aceitação do papel ‘civilizador’ do colonialismo. Portanto, ao subordinar a luta anticolonialista das massas asiáticas à ‘verdadeira’ luta de classes nos estados capitalistas avançados, a burguesia passaria a definir *de fato* os termos da luta de classes. (ZIZEK, 2003, p. 160-170).

O ponto é que Lenin, ao contrário da ênfase classista de Lukács contra Hegel, durante a revolução passa de uma concepção de que a 'Revolução europeia' seria 'apenas proletária, para um reconhecimento da importância das questões colonial e nacional, especialmente fora da Europa. Segundo Domenico Losurdo acerca de Lenin:

Fica claro que o aspecto principal de seu pensamento é, de longe, aquele para o qual as revoluções anticoloniais são parte integrante da época do imperialismo (e da luta contra o capitalismo). A continuidade da opressão nacional tanto no nível internacional quanto no âmbito dos próprios países que se vangloriam de sua democracia (lembremo-nos da opressão aos afro-americanos) demonstrava a 'enorme importância da questão nacional'. É fácil compreender que essa visão emergisse em primeiro lugar num país (a Rússia czarista) tradicionalmente rotulado como 'a prisão dos povos', onde, portanto, a opressão nacional não podia ser ignorada e que, além do mais, se situava nas vizinhanças do mundo colonial propriamente dito. (LOSURDO, 2018, p. 52)

O percurso de Lenin desde seu livro *Imperialismo: Fase superior do Capitalismo* (1916) implicava em, cada vez mais, voltar os olhos dos revolucionários para as demandas nacionais daqueles países que se encontravam sob as mais diferentes formas de subjugação colonial europeia ou mesmo estadunidense. De alguma forma Lenin reconhecia que o apelo aos proletários de todos os países não era universal o suficiente para englobar as lutas dos diversos povos do mundo, para os quais a bandeira de luta mais imediata não era o socialismo, mas a *independência, a soberania, a autodeterminação*, o fim do domínio colonial, o fim da intervenção militar ou da *dependência* econômica.

Agora, ao lado dos 'proletários', os 'povos oprimidos' também emergiam enquanto sujeitos revolucionários plenos. Começava assim a conscientização de que a luta de classes não é apenas a dos proletários na metrópole capitalista, mas também a conduzida pelos povos oprimidos nas colônias. E seria principalmente este segundo tipo de luta de classes que definiria o século XX. A Revolução de Outubro chegará à vitória lançando, no oeste, o apelo à revolução socialista e, no leste, o apelo à revolução anticolonial. (LOSURDO, 2018, p. 53)

Para Losurdo a causa principal para o malogro do marxismo ocidental durante o século XX foi justamente a ausência de uma consciência adequada sobre o papel revolucionário dos povos oprimidos em luta por independência, autonomia,

soberania, *reconhecimento*. É por isso que salta aos olhos de Losurdo justamente o fato de *História e Consciência de Classe* – o maior esforço filosófico de sustentar a tese política de Lenin – não dedicar nenhuma importância à questão colonial, tampouco identificar, já em movimentos revolucionários nas colônias, aquela subjetividade substancial que reservara apenas para o proletariado.

E assim chegamos ao filósofo ocidental que, ao lado de Gramsci, mais quis se aproximar de Lênin. É verdade, seu grande texto da juventude, *História e Consciência de Classe*, não dedica nenhuma atenção à questão colonial e nacional. E, mesmo no que se refere ao balanço histórico do período que vai de 1789 a 1814, ou seja, do fim do Antigo Regime à Restauração, seja traçado sem referência alguma à abolição da escravidão negra nas colônias (por obra de Toussaint Louverture e Robespierre) e à sua reintrodução (por obra de Napoleão). (LOSURDO, 2018, p. 117)

A essa altura não é de se espantar que na insistência em negar que o *Espírito do Povo* possa ser o sujeito revolucionário, Lukács tenha falhado justamente em perceber não apenas a dimensão nacional e racial da luta de classes e, por conseguinte, da própria revolução proletária, mas também e principalmente, no que tange a interpretação de Hegel, em compreender as experiências concretas de luta por liberdade, revoluções legítimas realizadas por povos engajados em lutas anti-coloniais fora da Europa, especialmente as que ocorriam na época em que Hegel escrevia sua filosofia. Não à toa a principal revolução do período, a revolução dos negros no Haiti, é, mais uma vez, a chave da questão: o mesmo evento revolucionário que impregna toda a filosofia de Hegel, é negligenciado por Lukács, justamente por não ser uma luta “proletária”. Se aceitarmos uma comparação entre as revoluções haitiana e russa pode ser compreensível que para Lukács, que escreve no calor da própria revolução russa, pode lhe parecer que aquela experiência de liberdade revolucionária jamais tenha acontecido a outro sujeito social em outros tempos e outros lugares. Mas será que as posições de Hegel e de Lukács poderiam ser compatibilizadas? Será que o sujeito da história, ou o sujeito da revolução poderiam ser tanto o *Espírito do Povo* quanto o *Proletariado*? Ou ainda: será que o proletariado encarnaria aquilo que Hegel um século antes chamara de Espírito? De antemão já é possível perceber que esse dilema só pode existir para os teóricos revolucionários dos países centrais do capitalismo, uma vez que para os

povos que foram colonizados essa questão se coloca de modo completamente diverso. De todo modo, o próprio Lukács anos depois parece ter aderido à tese leninista acerca da questão colonial²⁹, no entanto, para o marxismo ocidental, movimento profundamente marcado pelas teses de *História e Consciência de Classe*, o desprezo pela questão nacional nas colônias, o divórcio entre a prática filosófica e a prática política e a falta de internacionalismo se tornaram marcas características. E é fazendo um balanço da tradição política e filosófica do marxismo na Europa que Lukács escreve sua autocrítica a *História e Consciência de Classe*. Da década de vinte até os anos sessenta o marxismo na Europa não parou, mas avançou contornando infundavelmente toda e qualquer prática política revolucionária. E o motivo desta cisão foram justamente as consequências das derrotas do proletariado europeu que ocorriam nos mesmos anos em que o jovem Lukács redigia seus estudos sobre a dialética marxista. Segundo Perry Anderson:

A marca registrada oculta do marxismo ocidental como um todo é, portanto, ser produto da *derrota*. O fracasso da revolução socialista em se espalhar além da Rússia – causa e consequência de sua corrupção dentro da Rússia – é o fundo comum de toda a tradição teórica desse período. Suas obras foram, sem exceção, produzidas em situações de isolamento político e desesperança. *História e Consciência de Classe*, de Lukács, foi escrito em 1923, no exílio em Viena, enquanto o terror branco grassava na Hungria após a supressão da Comuna Húngara. (ANDERSON, 2018, p. 65)

Quatro décadas depois, Lukács pode fazer um balanço da história das ideias contidas em sua obra dos anos vinte.

Enquanto membro do coletivo interno de *Kommunismus*, participei ativamente da elaboração de uma linha teórica e política de “esquerda”. Esta se baseava na convicção, ainda muito viva na época, de que a grande onda revolucionária que em breve deveria conduzir o mundo inteiro, ou pelo menos a Europa inteira, ao socialismo de maneira alguma passaria por um refluxo após as derrotas da Finlândia, da Hungria e de Munique. Acontecimentos como o golpe de estado de Kapp, as ocupações de fábricas na Itália, a guerra entre União Soviética e

²⁹ “Todavia, é de grande relevância o fato de que, no livro de 1924 dedicado a Lênin, o papel revolucionário das ‘nações oprimidas e exploradas pelo capitalismo’ é analisado e descrito com precisão. A luta dessas nações é parte integrante do processo revolucionário mundial: é dura a crítica dirigida àqueles que, na busca da ‘pura revolução proletária’, transcuram a questão colonial e nacional e, em última análise, acabam perdendo de vista o processo revolucionário em sua concretude.” (LOSURDO, 2018, p. 117)

Polônia e até a Ação de Março na Alemanha reforçavam-nos a convicção de que a revolução mundial se aproximava rapidamente, de que em breve todo o mundo civilizado se remodelaria totalmente. (LUKÁCS, 2012, p. 9)

O texto é, portanto, marcado por um otimismo inabalável quanto à revolução proletária, otimismo esse que não se mantém ao longo do século XX. Mas o que se mantém é o tom vacilante quanto à dimensão nacional da revolução mundial. Mesmo com a compreensão de que os avanços e retrocessos se dão em lutas travadas localmente, parece ser um detalhe menos relevante se a revolução mundial for de fato uma revolução que conduza o “mundo inteiro” ao socialismo ou apenas a “Europa Inteira”. Do mesmo modo, o texto pode dar a entender que a “Europa Inteira” equivaleria a “todo o mundo civilizado”, único capaz de fazer uma autêntica revolução proletária e socialista. Por mais que seja exagerado afirmar que Lukács trate os povos não europeus como não civilizados, podemos considerar que há uma prioridade das lutas políticas do proletariado europeu em detrimento das classes trabalhadoras *superexploradas* dos demais continentes do mundo.

O maior mérito da *História e Consciência de Classe* foi levar a cabo o dever de renovar a tradição hegeliana do marxismo contra a tradição revisionista. A convicção de que a ortodoxia se resume ao método se mantém inabalável. Diferentemente da posição dominante de Plekhanov, segundo o qual Feuerbach teria sido mediador entre Hegel e Marx, Lukács defendeu um vínculo direto entre Hegel e Marx. Esse vínculo, como vimos, era o complexo de temas que giravam em torno do problema da reificação e da alienação, deixando profundas marcas na tradição filosófica do marxismo. “Trata-se do problema da alienação, que, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo, e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam à dialética de Hegel (LUKÁCS, 2012, p. 23). Mas, segundo o próprio autor, seu hegelianismo também constituiu a fraqueza do livro. Na ânsia de combater o caráter contemplativo do materialismo mecanicista, seu conceito de práxis teria redundado exagerado pela falta da centralidade do trabalho, e pela herança hegeliana. A ênfase na perspectiva da totalidade em oposição ao predomínio da economia também seria um desvio hegeliano.

No que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano. Sobretudo porque o fundamento filosófico último desse tratamento é constituído pelo sujeito objeto idêntico, que se realiza no processo histórico. É claro que, para o próprio Hegel, o surgimento desse sujeito-objeto é de tipo lógico-filosófico: ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico. Na *História e Consciência de Classe*, ao contrário, esse é um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história. Isso deu a impressão de que Hegel estava, de fato, “caminhando com as próprias pernas”, como se a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do Espírito* tivesse encontrado uma autêntica efetivação ontológica no ser e na consciência do proletariado, o que, por sua vez, parecia oferecer uma justificação filosófica à transformação histórica do proletariado, que visava a fundar a sociedade sem classes por meio da revolução e concluir a “pré-história” da humanidade” (LUKÁCS, 2012, p. 24-25)

Lukács permanece, portanto, com a tese de que na filosofia de Hegel a passagem revolucionária para a prática acontece apenas no campo lógico, enquanto o proletariado teria a tarefa de realizar a dialética hegeliana tornando-se o sujeito/objeto consciente da história efetivamente. No entanto, depois de décadas de derrotas políticas do movimento comunista na Europa, Lukács já não pode mais sustentar que o proletariado europeu esteja à altura – de todo modo não esteve – de realizar o desiderato da *Fenomenologia do Espírito*. Tampouco pode sustentar que o modelo dialético da tomada de consciência do sujeito seja capaz de produzir efetivamente tal sujeito:

Mas será que o sujeito-objeto idêntico é mais do que uma construção puramente metafísica? Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento, por mais adequado que seja, mesmo que tenha como base um conhecimento adequado do mundo social, ou seja, será que ele é produzido numa consciência de si, por mais completa que seja? Basta formular a questão com precisão para respondê-la negativamente. (LUKÁCS, 2012, p. 25)

Com a falência do modelo hegeliano para explicar o surgimento da consciência revolucionária que tornaria o proletariado europeu o demiurgo da história, capaz de conhecer e transformar a totalidade social, *História e Consciência de Classe* teria falhado em seu intuito materialista, se aproximando muito mais de

um idealismo exagerado no mal sentido: Portanto, o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealista, mas muito mais um hegelianismo exacerbado (LUKÁCS, 2012, p. 25).

Se, portanto, nem o proletariado é o sujeito da história, nem a dialética hegeliana é capaz de explicar a passagem para a práxis, o que restou para Lukács – que a essa altura já estava silenciado dentro do partido comunista – foi abandonar uma teoria da consciência de classe e da passagem para a práxis revolucionária. É impossível não deixar de ver no Lukács dos anos sessenta um tom de pessimismo e, até mesmo, de resignação. O diagnóstico diante de tantas derrotas colaborou para que *História e Consciência de Classe*, especialmente sua reconstrução filosófica do problema da passagem da teoria para a práxis, fosse lido até mesmo entre os marxistas e os estudiosos de Lukács como uma obra “idealista”.

2.7. O Partido como Consciência da Classe, a “Doutrina da Essência” como Lógica Social: *Reboquismo e Dialética*

História e Consciência de Classe é a obra filosófica mais importante de Lukács e a mais importante contribuição filosófica dialética do período porque aponta a centralidade do método e da dimensão subjetiva da luta revolucionária. Nenhuma outra obra daqueles anos foi capaz de oferecer uma legitimação tão poderosa e filosoficamente sofisticada do programa comunista. A posterior tendência pessoal ao isolamento e ao afastamento da práxis política, como vimos, não foi constatada apenas em Lukács, mas se tornou traço característico dos intelectuais dialéticos europeus desde meados do século XX. Mas junto com o afastamento das atividades militantes, veio uma outra tendência mais enraizada nas ideias produzidas pelo marxismo ocidental: o desapontamento com o proletariado enquanto classe revolucionária e com os partidos comunistas enquanto expressões políticas, culturais e organizativas da consciência de classe. Como a filosofia falhou em realizar o seu programa junto ao proletariado e os partidos revolucionários, o pensamento crítico se refugiou na teoria. Segundo Zizek:

Com a exaustão da 'sequência revolucionária de 1917' (Badiou), já não era mais possível um engajamento teórico-político direto, como o que aparece em *História e Consciência de Classe* de Lukács. O movimento socialista definitivamente rachou entre o reformismo parlamentar social-democrata e a nova ortodoxia stalinista, enquanto o marxismo ocidental, que se absteve de apoiar abertamente qualquer um dos dois pólos, abandonou o envolvimento político direto e tornou-se uma parte da máquina acadêmica existente. (ZIZEK, 2003, p. 161).

Se o que resulta da autocrítica de Lukács é a impossibilidade do engajamento político em torno da subjetividade revolucionária, é de se perguntar se a autocrítica de Lukács é correta no sentido de que o proletariado como sujeito e objeto da história seria apenas uma ilusão, e que sob nenhuma hipótese seria possível romper com a reificação. Aqui pretendemos insistir na hipótese de que a interpretação que Lukács oferece da metacrítica de Hegel a Kant acerca das antinomias e da compreensão das categorias de modalidade e relação, que desemboca na defesa da subjetividade revolucionária, excede em muito a autocrítica do velho Lukács. Mais do que isso, acreditamos que as principais teses de *História e Consciência de Classe* ainda podem ser recuperadas, mediante a crítica a suas limitações eurocêntricas, enquanto fundamentação filosófica para a revolução. Sendo assim, as teses do jovem Lukács poderiam ajudar a compreender o complexo de questões em torno da noção dialética de liberdade que, por sua vez, podem servir como fundamentação e legitimação filosóficas não apenas da revolução proletária europeia, mas também e principalmente de outras revoluções, com outros sujeitos sociais, em outros contextos nacionais. Neste sentido é de imensa valia investigar o ponto de inflexão no pensamento de Lukács:

O momento de viragem foi o quinto congresso do *Comintern* de 1924, o primeiro congresso após a morte de Lênin, e também o primeiro a transcorrer depois que ficou claro que a onda revolucionária tinha se exaurido na Europa e que o socialismo russo tinha que sobreviver por conta própria. Na sua famosa intervenção nesse congresso Zinoviev fez questão de desferir um ataque anti-intelectualista e de fácil apelo contra os desvios 'ultra-esquerdistas' de Lukács, Korsch e outros 'professores', como depreciativamente referiu-se a eles, apoiando, assim, a crítica de Laszlo Rudas, companheiro de Lukács no partido húngaro, contra seu 'revisionismo'. Mais tarde as principais críticas a Lukács e Korsch passaram a ser fornecidas por Abram Deborin e sua escola filosófica, na época dominante na União Soviética (ZIZEK, 2003, p. 162)

É por demais conhecido o ostracismo e o silenciamento dos quais Lukács foi vítima a partir de 1924. Mas o que se sabe há pouco tempo é que Lukács tentou resistir e lutar no interior do partido para defender suas teses mesmo depois da morte de Lenin. Em meados da década de 1990 foi descoberto nos arquivos do partido comunista da União Soviética, *Chvostismus und Dialektik (Reboquismo e Dialética)*, onde Lukács responde abertamente às críticas ao seu *História e Consciência de Classe*. O texto, redigido provavelmente em 1925, foi publicado em Budapeste em 1996, traduzido para o inglês em 2000 e recebeu uma tradução brasileira em 2015. A tendência geral é uma interpretação do Leninismo mais focada no papel do partido, e no papel dos intelectuais, se afastando de perspectivas espontaneístas. É uma defesa hegeliana e marxista da subjetividade revolucionária, uma batalha contra as tendências positivistas majoritárias no movimento comunista. O contexto de derrota, isolamento e certeza da vitória das tendências positivistas no interior do movimento comunista que, por sua vez, preparavam novas derrotas para o proletariado, aliados à certeza de que a Europa não seria novamente naquele século palco da revolução proletária, tornam as poucas páginas de *Reboquismo e Dialética* uma reformulação original e concisa das teses centrais de *História e Consciência de Classe*. O reconhecimento de que a dialética foi derrotada pelo *kantismo positivista* é o que explica, por um lado, o tom áspero do texto, bem como, por outro lado, o fato de que ele nunca foi publicado e permaneceu desconhecido até a morte do autor. Lukács acusa seus adversários de adaptar o marxismo ao positivismo: “A tendência de Deborin e Rudas é clara: eles querem fazer – valendo-se das *palavras* de Marx e Engels – do materialismo histórico uma ‘*science*’ no sentido burguês” (LUKÁCS, 2015, p. 127), resultando em uma “nova tentativa de converter o marxismo em sociologia burguesa, com suas leis formais, supra-históricas, que exclui toda “atividade humana”. (LUKÁCS, 2015, p. 36) O resultado é, como vimos, o retorno do marxismo àquela posição contemplativa reificada que formalmente exclui a possibilidade da revolução social. Contra esta tendência é necessário frisar o caráter crítico e dialético da ciência marxista, o que equivale a frisar o caráter científico da dialética e como ela se estabeleceu na *Lógica* de Hegel, acentuando o nexo de continuidade metodológica entre Hegel e Marx. A luta contra Rudas e Doborin é dividida em basicamente dois complexos temáticos, a saber, a compreensão do conceito de sujeito, e uma nova e original versão do

debate com Engels acerca da solução proposta por Hegel para as antinomias kantianas.

Segundo Lukács, poucos compreenderam que o assunto principal de *História e Consciência de Classe* não era a subjetividade como conceito filosófico ou a subjetividade humana enquanto tal, mas a questão em torno da qual o livro gira é “o papel do partido na revolução” (LUKÁCS, 2015, p. 34). Sendo assim, a primeira questão a ser abordada na refutação de seus críticos é: o que se deve entender por sujeito?

Neste ponto, é preciso, acima de tudo, constatar isso: o camarada Rudas menciona o tempo toda “a” história e “o” ser humano e “esquece” – o que igualmente decorre de modo coerente de seu entendimento fundamental – que não se está falando de “o” ser humano, mas do proletariado e do partido que o lidera, que não se está tratando de “a” história, mas da época da revolução proletária. Ele “esquece” que o ponto culminante de minhas exposições, combatidas por ele, reside no fato de que a relação entre consciência e ser se coloca para o proletariado de modo diferente do que para qualquer classe anteriormente surgida na sociedade; que a função ativa da consciência de classe do proletariado adquire um novo significado na época da revolução. (LUKÁCS, 2015, p. 36)

A percepção de que o sujeito-objeto idêntico da história só pode ser a classe social produtora em um processo revolucionário, e não outros sujeitos sociais em lutas parciais ou particulares, que possam ser parcialmente atendidas e integradas na normatização reificada vigente sem, no entanto, romper com a estrutura reificada da sociedade e da economia, ajuda a compreender mais concretamente o contexto da questão: o proletariado é o sujeito da história apenas e no momento em que *age* enquanto tal e realiza a revolução. Enquanto a revolução aparece apenas como mera *possibilidade abstrata*, o sujeito não aparece com essa função, mas na forma da reificação, da contemplação passiva. Apenas no decurso do processo revolucionário é que se estabelece um novo significado entre a consciência e o ser dessa classe. Assim, o proletariado não está destinado ontologicamente a ser o sujeito da história, mas ele se torna o sujeito da história em sua ação prática, isto é, na medida em que se organiza, se constitui enquanto força política real, cuja ação concreta, pode reconfigurar o próprio quadro normativo concreto. Ora, mas este novo significado filosófico que a relação entre a consciência e o ser do proletariado adquire na época de sua revolução só é compreensível mediante o conceito dialético

de *ação-recíproca* (ou *interação*) entre os fatores objetivos e subjetivos que constituem a realidade histórica. Essa categoria, por sua vez, resultou da crítica dialética de Hegel a Kant e, portanto, se articula sistematicamente no interior da *Lógica* hegeliana, e por isso mesmo, só é compreensível para a dialética. A incapacidade de compreender como o proletariado se torna o sujeito da história na prática reside, portanto, no caráter *kantiano* da filosofia de seus adversários, à qual falta um conceito dialético de ação-recíproca.

Rudas mostra que é um leal kantiano: quer superestime, quer subestime 'o momento subjetivo', ele sempre o *separa* meticulosamente do momento 'objetivo' e toma o cuidado de não considerar os dois momentos em sua *interação dialética* (*Dialektischen Wechselwirkung*). (...) Só para os kantianos, que separam rígida e não dialeticamente sujeito e objeto, a importância do momento subjetivo é eliminada porque seu aparecimento, a possibilidade de sua efetivação, a possibilidade de ele assumir importância decisiva, estão baseados em razões objetivas. Sucede o contrário. Justamente nessa vinculação se evidencia aquela inter-relação (*Wechselbeziehung*) dialética que procurei elaborar em meu livro. (LUKÁCS, 2015, p. 37-38)

Sendo assim, os adversários de Lukács teriam uma incapacidade de compreender o tema central do livro, a saber, a ação recíproca e dialética entre sujeito e objeto no processo pelo qual o proletariado se torna o sujeito da própria história no momento em que realiza a revolução. O resultado é que o caráter prático e livre da subjetividade é suprimido, restabelecendo a posição contemplativa. Esse “mal-entendido” acerca do conceito dialético de ação-recíproca é bastante sintomático da posição política defendida por Rudas. E como o próprio Rudas teria afirmado, mal-entendidos não possuem natureza lógica: “Ora, concordo plenamente com ele em que mal-entendidos não possuem natureza lógica e pergunto: por que Rudas foi levado a esse mal-entendido? De que fonte ele provém e qual a sua finalidade política? Nesse ponto, suas conclusões nos mostram claramente a fonte: seu fatalismo reboquista” (LUKÁCS, 2015, p. 40). O termo reboquismo é uma paráfrase de uma expressão de Lênin que deriva da palavra russa *chvost*, “cauda”, “rabo”, e que significa “a reboque”, aquilo que vem atrás ou é puxado. Com esse termo, Lukács, assim como Lênin, se refere pejorativamente as tendências espontaneístas e reformistas do movimento operário russo. Enquanto os espontaneístas acreditavam que a revolução aconteceria “naturalmente”, ou pela

ação das massas ou pelas “leis das etapas históricas”, os reformistas limitavam seu campo de ação a mudanças pontuais que não tocavam na estrutura do sistema capitalista que está na base da reificação. O que há de comum entre eles é que ambos não aceitavam o papel dos intelectuais e da vanguarda revolucionária e, conseqüentemente, negavam a necessidade da teoria e do partido revolucionários. A polêmica, portanto, não é apenas contra Abram Deborin e László Rudas, mas principalmente contra a teoria e a prática do grupo que se estabeleceu no poder em torno de Stalin, especialmente na figura de Grigori Zinoviev, responsável por excomungar a obra e o autor de *História e Consciência de Classe* no V Congresso do Comintern. O significado político do termo é claro: os reboquistas, por não aceitarem a centralidade do momento subjetivo, da organização e ação consciente do proletariado, acabariam por vir sempre a reboque dos fatores objetivos, da conjuntura reificada e do poder ideológico e institucional da burguesia. Nesse sentido permanecem num quadro reificado da consciência pois metodologicamente está suprimida a possibilidade da ação livre e criativa do proletariado. E se, como vimos, tudo que está em jogo aqui é o papel do partido na revolução, bem como o fato de que o reboquismo se tornou a filosofia oficial do partido revolucionário, chegamos ao quiproquó de um partido revolucionário com uma teoria resignada, que espera a revolução como um acontecimento. Sob a direção das ideias reboquistas, o proletariado não é ativo, mas passivo e condicionado, não age livremente, de modo autônomo e criativo, mas é puxada a reboque pela cabeça da burguesia. O reboquismo acaba correndo atrás do próprio rabo.

Do ponto de vista filosófico, o termo reboquismo remete mais uma vez às antinomias do pensamento burguês, isto é, às antinomias da filosofia kantiana. Ao sujeito do conhecimento é dado o conhecimento dos fenômenos, mas nunca o conhecimento da coisa-em-si. Por conseguinte, a ação só pode ser considerada em sua moralidade, isto é, individualmente, e a liberdade enquanto tal deve permanecer incognoscível. Quando a impenetrabilidade do sujeito no objeto é “aplicada” à totalidade social e econômica, ou mais ainda aos conflitos políticos, à luta de classes, isto é, quando se tenta fazer a passagem da dimensão teórica para a práxis, o que decorre dessa separação rígida é a anulação do momento subjetivo e da práxis. “Todo pensamento que desconhece a peculiaridade da práxis proletária, da práxis transformadora, e quer transferir a contraposição rígida de sujeito e objeto

da ‘pura’ teoria para a práxis. Ao fazer isso, ele suprime a práxis. Ele se torna uma teoria do reboquismo” (LUKÁCS, 2015, p. 42-43).

Toda teoria e toda prática que pressupõem, portanto, como premissa metodológica, a impossibilidade de a ação desencadeada pela vanguarda política do proletariado reverter o quadro objetivo no qual a revolução parece impossível, tornando-a necessária, seja ela uma fé teleológica na história, acreditando que a revolução simplesmente virá, ou um reformismo centrado em lutas parciais, que não botam em xeque o capitalismo e a estrutura da dominação burguesa, é uma teoria do reboquismo. Os reboquistas substituem a *preparação* da revolução pela *previsão* da revolução. Lukács, ao contrário, defende a tese leninista da *insurreição revolucionária como arte*, como produto do trabalho consciente do partido revolucionário. Se as condições objetivas não são favoráveis, é justamente a ação que cria o instante onde pode ocorrer uma reviravolta. “A insurreição como arte constitui, portanto, um fator do processo revolucionário, dentro do qual o *fator subjetivo possui uma preponderância decisiva*. (...) O fator subjetivo alcança nesse “instante” sua importância predominante justamente porque, e na medida em que, já esteve atuando de modo consciente e ativo no desenvolvimento precedente” (LUKÁCS, 2015, p. 44-45).

Nesse sentido já começa a ficar claro onde Lukács pretende chegar: a “consciência” de que sua obra trata não é a consciência humana em geral, tampouco a consciência dos indivíduos, seja tomada isoladamente ou numa espécie de psicologia de massas, ou ainda uma pesquisa de opinião quantitativa sobre o nível médio de consciência da sociedade como um todo, ou de uma classe em específico. O conceito de consciência de *História e Consciência de Classe* se refere antes ao sujeito coletivo consciente no interior da classe revolucionária no momento da preparação e consolidação da revolução: ao *partido revolucionário*.

Chegamos à questão do partido, a uma questão que – conscientemente ou inconscientemente – constitui a causa do escândalo para qualquer adepto da teoria da espontaneidade. (...) consciência de classe não é, portanto, um problema psicológico nem um problema de psicologia de massas. Neste ponto, o camarada Rudas interrompe indignado: ‘Agora é de se acreditar que o camarada Lukács descobriu um terceiro lugar em que a consciência de classe se realiza. Talvez na cabeça de um deus ou de muitos deuses, talvez na cabeça da dama História ou algo parecido’, pois eu teria convertido a consciência em um espírito histórico, em um “demiurgo do real, da história”, eu seria um velho hegeliano etc. Ora,

posso tranquilizar o camarada Rudas (Ou melhor, intranquilizar seu reboquismo): *para um comunista*, nem é tão difícil encontrar esse ‘terceiro lugar’; ele é o *Partido Comunista*. (LUKÁCS, 2015, p. 61)

Esse ponto talvez ajude a explicar melhor a motivação tanto da não publicação de *Reboquismo e Dialética*, quanto o tom autocrítico no Prefácio de 1967. A defesa intransigente da centralidade do partido revolucionário já não era mais possível depois da morte de Lenin, quando o partido “realmente existente” se transformara em algo no qual a dialética da revolução já não tinha mais lugar nem como teoria. Mas a corrupção do partido Russo refuta realmente as teses de história e consciência de classe, ou apenas revela a incapacidade de Lukács de lutar sozinho contra a máquina burocrática, reboquista e positivista na qual o partido se convertia? De todo modo, não é possível descartar nem a motivação radical de Lukács, tampouco a contundência de sua posição filosófica. Mas se “o conceito de consciência de classe é o concreto de conteúdo, e o ‘terceiro lugar’ em que ele se realiza é a *organização do partido comunista*” (LUKÁCS, 2015, p. 64), isso não é o suficiente para a efetivação da liberdade, pois o reboquismo, enquanto anti-teoria da revolução deve ser combatido. E o melhor remédio para os efeitos reboquistas do neokantismo é a dialética hegeliana. A consciência de classe necessita, acima de tudo, de um método dialético.

Para justificar a tese de que é impossível uma consciência de classe adequada sem uma fundamentação metodológica na lógica resultante da crítica de Hegel a Kant, Lukács precisa mais uma e outra vez voltar ao debate contra Engels. As tendências reboquistas e kantianas no movimento comunista têm de ser cortadas pela raiz, e suas raízes se estendem até as teses daquele que, ao lado de Marx, é considerado o fundador do movimento comunista. Segundo Lukács, para Engels, a filosofia de Kant seria uma extravagância filosófica, e a coisa em si teria sido refutada pela experiência científica e pela indústria moderna. O argumento de Engels, no entanto, não refuta o agnosticismo de Kant. Vejamos:

Já apontamos para o fato de que Kant rejeita o subjetivismo consequente de Berkeley, chegando a chamá-lo ‘escândalo da razão’; ao mesmo tempo, indicamos que, dessa maneira, ele acaba numa posição filosófica contraditória. Por um lado, precisa conceber as formas do mundo ‘fenomênico’ como subjetivas, como produzidas pelo sujeito do conhecimento, que em Kant, todavia, não é o sujeito cognoscente individual. Por outro lado, porém, o conteúdo, a

matéria desse conhecimento, aquilo que Kant chama de sensibilidade, é totalmente independente do sujeito; essa matéria é causada pela 'afecção' do sujeito pela coisa em si. (...) Essa contradição não é superada de modo imediato, não é superada diretamente pela ampliação concreta de nossos conhecimentos concretos. (LUKÁCS, 2015, p. 110-111)

Lukács assinala mais uma vez que a contradição do fenômeno resultante das antinomias – contradição da qual Kant só estava em parte consciente – não pode ser compreendida como mero limite para o conhecimento empírico, isto é, levando-se em conta apenas as questões levantadas pelas duas primeiras partes da *Crítica da Razão Pura*, as quais bastariam para se pensar o limite do conhecimento dos fenômenos naturais. O problema é que essa posição suprime justamente o traço mais importante da filosofia kantiana, que faz dela a máxima expressão da reificação característica da sociedade burguesa. A questão da coisa em si deve ser compreendida pela passagem da teoria para a prática no sistema kantiano, isto é, de como ela aparece como problema de filosofia prática, como filosofia social. O caráter incontornável do problema em torno das antinomias não resolvidas pela filosofia crítica – e mal compreendidas por Engels e pelos reboquistas – explica a necessidade do pensamento dialético. Isso porque as antinomias só encontram sua adequada exposição e resolução filosóficas na *Doutrina da Essência* de Hegel.

Para Kant 'fenômeno' significa algo *objetivo*, não a aparência de algo (...). Nesse aspecto ele é um precursor – ainda que bastante imperfeito – de Hegel, imperfeito porque não é capaz de compreender dialeticamente a contradição que reside na objetividade do 'fenômeno', algo que foi elaborado com clareza pela primeira vez por Hegel (na 'lógica da essência'). (LUKÁCS, 2015, p. 110)

Foi Hegel, portanto, em sua *Lógica* e, mais especificamente na segunda parte, na "Doutrina da Essência", quem elaborou dialeticamente as antinomias da coisa em si, e com isso, tanto as categorias de relação e modalidade, quanto a passagem da necessidade para a liberdade e, por conseguinte, da teoria para a prática. É Hegel, portanto, que dissolve a coisa em si na ação prática.

Em Hegel, essa refutação filosófica é parte de sua dialética da essência, da grandiosa exposição da objetividade do fenômeno. (...) O pressuposto dessa refutação filosófica e da dissolução das antinomias da coisa em si é que a relação 'sujeito-objeto'

(*Subjekt-Objekt-Verhältnis*) não é apreendida de modo metafisicamente rígido (como em Kant), mas por suas inter-relações (*Wechselbeziehungen*) dialéticas. A relativização dialética de ser e devir, na qual desemboca a argumentação de Hegel, pressupõe metodologicamente a relativização dialética de sujeito e substância. (*Fenomenologia do Espírito*). (...) Apenas quando o devir é compreendido como o fator concreto preponderante, é possível dissolver dialeticamente a rigidez da confrontação entre sujeito e objeto; (...) Só depois de feita essa comprovação da dialética da coisa em si – que permaneceu desconhecida e inconsciente para Kant – foram resolvidas as contradições que para Kant necessariamente se afiguraram como antinomias fundamentalmente insolúveis. (LUKÁCS, 2015, p. 112-113)

Em *Reboquismo e Dialética*, Lukács enfatiza com maior rigor o fato de que apenas a *Lógica* hegeliana ultrapassa o ponto de vista kantiano, inaugurando o método que mais tarde Marx adotaria para fundar o que Lukács chama de “materialismo histórico”. Se em *História e Consciência de Classe*, o Saber Absoluto, no qual resulta a *Fenomenologia*, era visto como uma forma mitológica de realizar a identidade de sujeito e objeto apenas no pensamento, agora ela aparece como a relativização de substância e sujeito que é pressuposto metodológico para a superação das antinomias kantianas, alcançada na *Lógica*. Em outras palavras, “o ponto de vista do proletariado” está fundamentalmente baseado no ponto de vista de Hegel, não mais apenas no modelo da *Fenomenologia*, no qual a substância se sabe sujeito, mas principalmente pelo tratamento das categorias kantianas fornecidas pela *Ciência da Lógica*.

Em *Reboquismo e Dialética*, deixa-se ver muito mais claramente que as críticas dirigidas contra Hegel em *História e Consciência de Classe*, a saber, o logicismo idealista e a mitologia do sujeito e da história, não invalidam e nem refutam a exposição lógica da dialética. Igualmente, deixa transparecer que as críticas então desferidas contra Hegel estão muito mais ligadas às limitações de seu próprio tempo histórico.

A limitação de Hegel, que, apesar de seu em parte grandioso realismo, acabou empurrando-o para um idealismo mistificador, é justamente o fato de que ele não foi capaz de mostrar esse para si, esse objeto que conhece a si mesmo, em sua concretude material, em seu devir e seu ser-tornado históricos, precisamente porque na época ele ainda não existia na realidade, precisamente porque o ser social dos seres humanos determina sua consciência. (LUKÁCS, 2015, p. 108)

A necessidade política de defender a dialética contra os reboquistas faz com que *Reboquismo e Dialética*, em contraste com *História e Consciência de Classe*, dê mais ênfase ao “grandioso realismo” de Hegel do que ao seu “idealismo mistificador”. Foi Hegel o responsável por refutar a coisa em si. O desenvolvimento histórico posterior produziria tanto a classe social herdeira da dialética hegeliana quanto as teorias dialéticas que completariam a passagem da crítica filosófica à prática revolucionária.

Portanto, se *apesar disso* Kant nega a cognoscibilidade da coisa em si, ele só pode ser refutado *filosoficamente*, e não pelo mero experimento. Sua refutação começa, como mostramos, com Hegel e é consumada por Marx e Engels, que aclaram *filosoficamente* o que significa, *em termos históricos, reais, concretos*, fenômeno, em si para nós etc. (Não cabe aqui tratar até que ponto a própria filosofia supera essa refutação). A refutação filosófica de todas as extravagâncias filosóficas acontece, como mostra Marx em sua crítica a Feuerbach, por meio da práxis transformadora. (LUKÁCS, 2015, p. 117)

Com isso, Lukács nos aponta o lugar onde deve ser buscado o método adequado para compreender a filosofia social de Hegel. A *Doutrina da Essência* constitui, segundo a tese de Lukács, antes da *Filosofia do Direito*, a “Filosofia Social” de Hegel.

Esse estado de coisas, cujo caráter social (...) está na base das partes decisivas da lógica de Hegel, a lógica da essência, que Engels caracteriza (...) como ‘filosofia da natureza de Hegel. Entretanto, ela não constitui só sua verdadeira filosofia da natureza, mas também propriamente sua filosofia da sociedade. Não é por acaso que o ‘espírito objetivo’, que culmina no conhecimento objetivo da sociedade burguesa, assume no sistema a mesma posição mediadora entre natureza e ‘espírito absoluto’ assumida pela lógica da essência entre a lógica do ser e a lógica do conceito. Isso porque justamente na ‘lógica da essência’ se espelham conceitualmente – do que Hegel, todavia, não tinha consciência – as leis reais do movimento, o ser social real da sociedade burguesa. Quando Marx inverteu a filosofia de Hegel e ao mesmo tempo resgatou seu núcleo real, foi precisamente da lógica da essência – desmistificada, todavia – que ele resgatou a maior parte. Pois a maior parte dessa lógica constitui justamente um reflexo em forma puramente mental, mitificada e mistificada, do ser social da sociedade burguesa. (Espero um dia poder expor em detalhes essa relação entre Marx e a lógica hegeliana. (LUKÁCS, 2015, p. 126)

Para nós, a ênfase dada por Lukács ao problema da reificação e sua elaboração filosófica a partir do encaminhamento proposto pela “Lógica da Essência” às antinomias kantianas constitui firmemente um programa de pesquisa. Pretendemos levar a cabo a intuição de interpretar a *Lógica* hegeliana em comparação com as antinomias kantianas, enquanto lógica da passagem da teoria para a prática, enquanto filosofia social. Nela poderemos ver articulados os conceitos de *modalidade* e *relação*, o que revelará, por um lado, o conceito de *ação recíproca* como resultado da dialética da *substancialidade* e da *causalidade* e, por outro lado, a passagem da *necessidade* para a *liberdade* e, portanto, ao mesmo tempo, resolução filosófica das antinomias do pensamento burguês e elaboração do conceito hegeliano de liberdade. Apenas lá poderemos pôr à prova não apenas as teses de Lukács, mas também aquelas de Susan-Buck-Morss, isto é, poderemos avaliar se o núcleo da filosofia hegeliana e marxista, seu conceito dialético de ação recíproca e de liberdade, abrigam traços racistas e pró-coloniais, ou, inversamente, representam justamente a elaboração de um novo conceito de liberdade capaz de justificar não apenas a revolução negra no Haiti ou a revolução proletária na Europa, mas todo e qualquer processo de luta revolucionária por libertação. Nossa pesquisa agora deve voltar-se para um estudo detido destas questões nas categorias e antinomias da *Crítica da Razão Pura* e em alguns momentos selecionados do sistema kantiano para averiguar em detalhes como o conceito de liberdade articula a passagem da teoria para a prática no sistema. Apenas em seguida poderemos passar para uma interpretação da *Doutrina da Essência* de Hegel, partindo da reelaboração das antinomias kantianas no sentido de uma lógica da práxis, de uma filosofia social.

Por fim, uma última palavra quanto a nossa incursão por Lukács e seu significado no percurso de nossa tese. Losurdo está correto quando afirma que talvez o maior erro, ou pelo menos descuido de Lukács, foi ter exagerado na ênfase de que apenas o proletariado (europeu) poderia ser o sujeito-objeto da história, exagere este que o impediu de perceber que *além de uma continuidade entre as dialéticas de Hegel e Marx, também havia uma certa continuidade entre a revolução negra no Haiti e a revolução proletária na Rússia*. Toussain-Louverture e Lênin representam, cada um em seu século e a seu modo, o maior símbolo da liberdade que Hegel e Lukács poderiam vislumbrar. Hegel talvez tenha tido maior clareza

acerca da dialética entre as revoluções nacionais e a revolução mundial do que Lukács – que chegou ao ponto de desprezar o caráter nacional da revolução contido na ideia de “Espírito do Povo” e acabou por experienciar de forma trágica como várias derrotas *nacionais* dentro da Europa minaram a certeza da revolução no “mundo civilizado”. Até mesmo porque se a tese central de Lukács é a de que o proletariado se constitui como o sujeito capaz de transformar a história, não espontaneamente como esperam os reboquistas, mas pela sua capacidade de organização e ação coletiva, então é contraditório e dogmático afirmar que este grau de organização e de ação coletiva não pode ser alcançado por outros povos trabalhadores explorados ao redor do mundo e em outros contextos de luta. Os negros no Haiti não eram menos trabalhadores explorados pelo capital do que os operários europeus, muito pelo contrário! Sendo assim, a crítica lukacsiana contra Hegel segundo a qual este não haveria encontrado concretamente o sujeito-objeto da história se mostra equivocada. Ao contrário, foi Lukács que não percebeu a dimensão da experiência da revolução negra no Haiti, tampouco sua centralidade para a filosofia hegeliana. Se observarmos a história do marxismo e da dialética na Europa, perceberemos que a primazia lukácsiana do proletariado europeu na revolução mundial não se mostrou uma boa aposta. Hegel, por sua vez, um século antes, talvez justamente pela limitação de não ter vivido na era do proletariado, talvez tenha tido uma intuição surpreendentemente menos eurocêntrica e mais terceiro-mundista e anti-colonial, ao adotar a luta dos escravos negros nas américas como modelo da libertação da consciência. E se a possibilidade de um povo em luta se constituir como sujeito histórico não é atribuição única e exclusiva do proletariado europeu do século XX, também concordamos bastante com Žižek quando afirma que *História e Consciência de Classe e Reboquismo e Dialética* não devem ser lidos apenas com interesses meramente históricos, mas são capazes de recolocar para o presente a *necessidade* da constituição de um sujeito social tal qual os negros no Haiti ou os trabalhadores russos, deixando em aberto a pergunta: “*Como é que nos encontramos diante de Lukács? Ainda somos capazes de realizar o ato descrito por ele? Qual ator social pode, com base em seu radical deslocamento, realizá-lo hoje em dia?*” (ŽIZEK, 2003, p. 175).

3. Kant e a Antinomia da Liberdade

Entretanto, para que nosso livre arbítrio não se anule, penso que se pode afirmar que a fortuna decide sobre metade de nossas ações, mas deixa a nosso governo a outra metade, ou quase.

Maquiavel

Em nossa incursão por *História e Consciência de Classe*, sublinhamos a incapacidade da filosofia transcendental para compreender tanto a condição específica da modernidade, marcada pela reificação, pela quantificação abstrata e pela cisão da razão, quanto o quadro conceitual através do qual a passagem da teoria para a prática pode ser pensada. A filosofia kantiana é, portanto, a máxima expressão da antinomia burguesa, a saber, o conflito entre a concepção grandiosa de que o mundo é produzido por “nós” e a equivalência do “nosso” conhecimento ao saber matemático e físico do entendimento regido por “leis”; conflito entre a liberdade dos sujeitos produtores e a necessidade cega dos fenômenos naturais. A totalidade do mundo como produzida por nós esbarra no dado da coisa em si. Kant, portanto, embora desnude o problema central da filosofia burguesa, permanece incapaz de conciliar o sujeito do entendimento, que conhece contemplativamente a exterioridade, e o sujeito individual, que age segundo uma moralidade interna e transcendental. A cisão do mundo entre Fenômeno e Coisa em si, entre necessidade e liberdade, uma vez irresoluta, é transposta para dentro do próprio sujeito que, por sua vez, age de modo livre apenas formalmente, enquanto contempla uma realidade que lhe permanece estranha, regida por leis que operam independentemente dele. Nossa tarefa, neste ponto, é compreender melhor os meandros e as passagens da filosofia kantiana, menos para avaliar a plausibilidade das críticas de Lukács – que até aqui foi nosso guia –, mas, principalmente no sentido de compreender o movimento das categorias e da argumentação Kantiana em torno da formulação das questões epistemológicas e práticas sobre a antinomia entre liberdade e necessidade – a partir daí, o próprio texto kantiano nos servirá de guia em sua confrontação com a crítica hegeliana.

Seguindo o fio condutor de nossa exposição até aqui, nossa jornada pela filosofia kantiana segue, portanto, os rastros das pistas fornecidas por Lukács,

segundo as quais, para compreender o ponto nodal da filosofia burguesa, é necessário compreender a forma como Kant trabalha as antinomias – em especial, a antinomia da liberdade – e como a solução dada para esta antinomia determina e fundamenta a solução oferecida pela filosofia kantiana para o problema do abismo existente entre racionalidade teórica e racionalidade prática. Apenas após colhermos as consequências metodológicas e políticas da filosofia kantiana será possível compreender a crítica hegeliana ao conceito transcendental de liberdade e a formulação do conceito *especulativo* de liberdade. Em nosso esforço interpretativo do sinuoso texto kantiano, buscaremos ressaltar sempre o caráter prático e político até mesmo das formulações mais teóricas. Trabalharemos com a hipótese de que mesmo a *Crítica da Razão Pura* elabora uma teoria com consequências não apenas para a matemática e a física modernas, mas também para as ciências práticas, fazendo referências, muitas vezes implícitas na argumentação e no modo de raciocínio, a modelos que evocam a realidade social e a lógica dos conflitos políticos.

Seguindo tais diretrizes metodológicas, iniciaremos com uma incursão pela *Crítica da Razão Pura*, em trechos cuidadosamente selecionados a fim de compreender as origens, a formulação, a resolução e as consequências da antinomia da liberdade e sua relação com a separação kantiana entre mundo fenomênico e mundo inteligível. Nesse sentido, primeiramente faremos um estudo sobre a “Analítica Transcendental”, iniciando pela “tábua dos juízos” e a “tábua das categorias”, com especial atenção às categorias “dinâmicas” de *relação* e *modalidade*. Em seguida, compreenderemos como essas categorias se constituem como regras para a experiência empírica no capítulo das “analogias da experiência”. Apenas então será possível compreender os conceitos de fundo pelos quais se arma a antinomia da liberdade e da necessidade que aparece no “Terceiro Conflito das Ideias transcendentais”, situada na chamada “Dialética Transcendental”. Após compreender a formulação da chamada *terceira antinomia* ou *antinomia da liberdade*, buscaremos compreender as consequências e a solução dada por Kant especialmente no capítulo da “Solução das Ideias Cosmológicas”. Em seguida, discutimos os problemas em torno da passagem da filosofia teórica para a prática mediante o conceito de liberdade transcendental, primeiramente já no “Posfácio” à primeira crítica, mas que será a argumentação marcante nas obras seguintes, como

indicaremos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Finalmente, após compreender a passagem da liberdade transcendental para a liberdade prática, poderemos compreender a posição kantiana frente às questões propriamente políticas de seu tempo, onde nos reconectaremos com as discussões em torno de um sistema de direito internacional e da possibilidade do fim tanto dos conflitos militares entre as potências, quanto do próprio colonialismo – questões discutidas nos artigos “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita” e “À Paz Perpétua”. Acreditamos que este trabalho de elaboração conceitual dos principais nexos da filosofia transcendental nos permitirá uma visão muito mais aguçada tanto das críticas das quais será alvo por parte de Hegel, quanto do quadro categorial que possibilitará a formulação de um conceito especulativo de liberdade.

3.1. Tábua dos Juízos e Tábua das Categorias

Kant começa sua “Analítica Transcendental” em busca de um fio condutor que seja capaz de guiar o pensamento até os conceitos puros do entendimento. Uma vez que na “Estética Transcendental” já foram formuladas as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço), agora se trata de separar as funções da sensibilidade e do entendimento. A descoberta de todos os conceitos puros do entendimento em sua completude tem como fio condutor o *uso lógico* em geral do entendimento. O entendimento, portanto, é uma faculdade lógica, que difere da intuição por proceder de modo discursivo:

Logo, o entendimento não é uma faculdade de intuição. Além da intuição não há, contudo, nenhum outro modo de conhecer senão por conceitos. Portanto, o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função entendo a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. (KANT, 1980, p. 68)

Enquanto a sensibilidade fornece matéria para o conhecimento por meio da receptividade das impressões, o entendimento opera por conceitos que, em sua espontaneidade, repousam sobre funções lógicas. Ao ordenar as representações segundo as funções lógicas dos conceitos, isto é, unificar diversas representações em uma única representação comum, o entendimento opera sempre discursivamente, de tal modo que os conceitos puros do entendimento podem ser identificados primeiramente a partir de suas funções, isto é, de seu uso lógico. O uso lógico do conceito é o *juízo*. “O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles”. (KANT, 1980, p. 68) No juízo, o conceito não se refere imediatamente ao objeto, mas a uma intuição ou a outros conceitos. O conhecimento conceitual é, portanto, sempre mediado. Além disso, as funções do conceito conferem unidade à multiplicidade da intuição. Todos os juízos são expressões das funções que dão unidade às representações. Se, portanto, as ações do entendimento podem ser reduzidas a juízos, de tal modo que o entendimento pode ser entendido como a faculdade de julgar, e se as representações contidas nos conceitos são de tal modo discursivas que eles se relacionam a objetos por meio da predicação, então “as funções do entendimento podem, portanto, ser todas encontradas desde que se possa apresentar completamente as funções das unidades nos juízos”. (KANT, 1980, pp. 69) O fio condutor para a descoberta dos conceitos puros do entendimento avança do uso lógico em geral dos conceitos para a função lógica do entendimento que, por sua vez, reside propriamente no juízo, na forma da *proposição*. A partir da abstração do conteúdo, é possível se ater à forma pura do entendimento nos juízos e, desse modo, já é possível uma certa completude expressa na primeira tábua, a *Tábua dos Juízos*.

Se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e se nele prestarmos atenção à simples forma do entendimento, veremos que a função do pensamento nesse juízo pode ser reconduzida a quatro títulos, cada um deles contendo três momentos. Podem muito bem ser representados na seguinte tábua.

1. Quantidade dos juízos: Universais, Particulares, Singulares.
2. Qualidade: Afirmativos, Negativos, Infinitos.
3. Relação: Categóricos, Hipotéticos, Disjuntivos.
4. Modalidade: Problemáticos, Assertóricos, Apodícticos. (KANT, 1980, p. 69)

A tábua aparece como um sumário completo das regras fundamentais do uso do entendimento sob a forma do juízo. Kant é orgulhoso da completude e da sistemática da dedução transcendental da tábua dos juízos, uma vez que esta compõe, em referência a lógica formal, um quadro com todas as formas do juízo. Assim, quanto a sua forma, o juízo sempre responde a exatamente quatro perguntas, para as quais a cada momento são possíveis três diferentes modos de resposta. Cada juízo corresponde a quatro classes (quantidade, qualidade, relação e modalidade), cada qual se liga, por sua vez, a três possibilidades ou momentos – totalizando, portanto, doze formas de julgar que, como veremos, correspondem às categorias puras. Não nos cabe aqui, entrar nos tópicos mais discutidos na literatura, acerca das relações com as categorias de Aristóteles, ou mesmo as raízes da tábua dos juízos no contexto filosófico de Kant, ou mesmo no quadro sistemático da *Crítica*. Nosso interesse limita-se a investigar a origem das categorias dinâmicas, isto é, de “relação” e “modalidade”. Os juízos de *relação* são, portanto: categóricos (A é B), hipotéticos (se A, então B) ou disjuntivos (ou A, ou B). Quanto ao último, Kant faz algumas observações.

Por fim, o juízo disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições entre si, mas uma relação não de derivação e sim de oposição lógica na medida em que a esfera de uma exclui a da outra e, não obstante uma relação ao mesmo tempo de comunidade na medida em que aquelas proposições em conjunto preenchem a esfera do conhecimento efetivo, por conseguinte uma relação entre as partes da esfera de um conhecimento, já que a esfera de cada parte é complementar à esfera da outra quanto ao conjunto do conhecimento dividido. (KANT, 1980, p. 71)

A forma do juízo disjuntivo nos interessa sobremaneira porque nela está prefigurada o princípio da totalidade, bem como, é nela que ocorre o problema do conflito entre proposições opostas. A primeira tese sustenta que no juízo disjuntivo os termos se encontram em “oposição lógica”, isto é, eles se relacionam por meio da exclusão. Quando um é posto, o outro não é posto, e vice-versa. Mas ao mesmo tempo, justamente por se relacionarem na forma da oposição excludente, também se estabelece entre eles uma relação de comunhão, de complementaridade, na medida em que tomados em conjunto perfazem a totalidade das possibilidades. O que Kant chama de “conhecimento dividido” expressa justamente o fato de que na

disjunção se estabelece tanto uma relação de oposição excludente do ponto de vista das partes, quanto de complementaridade e comunhão do ponto de vista do todo. Na medida em que os termos opostos e excludentes são também complementares, eles estão, portanto, em *relação recíproca*. É por isso que, daqui em diante, em praticamente toda a Crítica, como veremos, as categorias, analogias e antinomias *terceiras*, que correspondem originalmente à forma do juízo disjuntivo, sempre colocarão, de maneira cada vez mais desenvolvida, o problema da *totalidade*, da *contradição* e da *ação-recíproca*. Neste sentido, o exemplo de que Kant lança mão na sequência não é de modo algum aleatório, ao contrário, já antecipa, ainda de modo bastante abstrato, a terceira antinomia e o problema central tanto da crítica teórica, quanto da posterior passagem para a filosofia prática:

Por exemplo, o mundo existe ou por cego acaso, ou por necessidade interna ou por uma causa externa. Cada uma dessas proposições ocupa uma parte da esfera do conhecimento possível sobre a existência de um mundo em geral, e todas juntas ocupam a esfera inteira. Tirar o conhecimento de uma dessas esferas significa pô-lo numa das restantes; ao contrário, pô-lo numa esfera significa tirá-lo das restantes. No juízo disjuntivo há, portanto, uma certa comunidade de conhecimentos que consiste no fato de se excluírem mutuamente e, não obstante, determinarem *no todo*, o conhecimento verdadeiro na medida em que, tomados em conjunto, perfazem todo o conhecimento de um único conhecimento dado. (KANT, 1980, p. 71)

Não cabe aqui antecipar os desdobramentos seguintes nos termos de introduzir especulações sobre o que poderia ser uma “causa externa” para a existência do mundo, mas basta salientar que, do ponto de vista lógico, o conflito entre liberdade e necessidade aparecerá no contexto das categorias de *relação* que, por sua vez, são correspondentes à forma lógica do juízo disjuntivo. Mas, para além disso, talvez seja importante antecipar que a regra contida no juízo disjuntivo também possui um significado imediatamente prático e sociopolítico. Isto porque o juízo disjuntivo também corresponde à *oposição* entre dois indivíduos ou grupos políticos, classes ou nações que disputam o *poder*. Também na lógica do *conflito pelo poder*, os opostos se encontram em uma disputa na qual, pelo menos a princípio, ou um ou outro sairá vencedor. Apenas um vencedor despojará o derrotado. Na lógica da luta pelo poder só cabe na mesma totalidade um poderoso, que, por sua vez, exerce o poder sobre aqueles que o sofrem. Embora marcados

pela oposição excludente quanto ao poder, permanecem em comunidade justamente porque a posição ativa de um determina a posição passiva do outro. Estas últimas observações não fazem parte da argumentação kantiana, mas nos ajudam desde já a antecipar nossa hipótese interpretativa acerca da passagem Kantiana para o âmbito da prática e a reinterpretação fornecida por Hegel para este quadro categorial. Mas voltemos ao texto kantiano.

Quanto aos juízos de modalidade, Kant reserva a eles uma posição bastante peculiar, uma vez que estes não determinam nada com relação ao conteúdo do juízo, mas antes determinam o modo como o juízo afirma ou nega, relacionando-se às condições do pensamento em geral. Segundo Kant,

A modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de nada contribuir para o conteúdo do juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação, nada mais há que constitua o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles em que se admite o afirmar ou o negar como meramente *possível* (arbitrário), juízos *assertóricos* aqueles em que se considera o *real* (verdadeiro) e juízos apodícticos aqueles em que se o encara como necessário. (KANT, 1980, p. 71)

Neste sentido, os juízos de modalidade são: o juízo de possibilidade ou arbitrário (É possível que A é B), o juízo de realidade ou assertórico (é real que A é B) e o juízo necessário ou apodíctico (É necessário que A é B). As formas judicativas de modalidade não são determinadas segundo a experiência, mas segundo o modo de conexão com o pensamento. Por isso, Kant acrescenta em uma nota de rodapé que a cada um dos três momentos da modalidade corresponde uma faculdade do pensamento. “Como se o pensamento fosse, no primeiro caso, uma função do *entendimento*, o segundo da *capacidade de julgar*, no terceiro da *razão*”. (KANT, 1980, p.71 - nota) Portanto, quando um juízo é uma função do entendimento, isto é, das possibilidades formais do juízo, ela é arbitrária e meramente possível, quando determinada na capacidade de julgar pura e simples, é um juízo sobre o real, mas quando é uma função da razão é um juízo apodíctico ou necessário.

Uma vez formulada a tábua dos doze juízos em sua completude, Kant prossegue em seu fio condutor para a descoberta dos conceitos puros do entendimento formulando uma segunda tábua derivada da primeira, na qual a cada

juízo corresponde um *conceito puro do entendimento*, uma *categoria*. Para que haja conhecimento é necessária uma operação sintética do entendimento no sentido de perpassar, acolher e ligar o múltiplo sensível. A tarefa agora é relacionar as doze funções sintéticas que estão presentes nos juízos com as respectivas funções sintéticas, não mais referentes a termos e proposições, mas às próprias representações e intuições. Em outras palavras, as categorias ou conceitos puros do entendimento operam as mesmas funções sintéticas que os juízos na medida em que fornecem unidade ao próprio múltiplo da intuição fornecidos pela sensibilidade espaço-temporal.

A mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos, coisa que a lógica não pode efetuar. (KANT, 1980, p. 73)

Os conceitos puros do entendimento, diferentemente dos conceitos lógicos, se referem a priori a objetos e, portanto, realizam a unidade sintética da multiplicidade sensível. Desse modo, a tábua das categorias possui a mesma completude e sistematicidade da tábua dos juízos. O termo categorias para designar que os conceitos puros do entendimento provêm de Aristóteles, mas sua função transcendental é formulação kantiana.

Desse modo, surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida. (...)

Tábua das Categorias

1. Da quantidade: Unidade, Pluralidade, Totalidade.
2. Da qualidade: Realidade, Negação, Limite.
3. Da relação: Inerência e subsistência (*substantia et accidens*), Causalidade e dependência (causa e efeito), Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente).

4. Da modalidade: Possibilidade – impossibilidade, Existência – não ser, Necessidade – contingência (KANT, 1980, p. 73-74)

Desse modo, temos novamente uma divisão de quatro classes e, em cada uma, três momentos. As categorias dinâmicas que nos interessam mais imediatamente são, portanto, os pares de categorias referentes aos grupos relação e modalidade. As categorias de relação serão chamadas, daqui em diante, de: *substância e acidente*, *causa e efeito*, e *ação-recíproca*. As categorias de modalidade são: *possível e impossível*, *existente e não-existente*, *necessário e contingente*.

Da tábua das categorias, Kant faz algumas observações. Aqui, nos interessa sobretudo a primeira:

A primeira é: esta tábua, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode primeiramente decompor-se em duas divisões, dirigindo-se a primeira a objetos da intuição (tanto pura quanto empírica) e a segunda à existência desses objetos (ou em referência uns aos outros ou ao entendimento). Denomino a primeira classe a das categorias *matemáticas*, a segunda a das categorias *dinâmicas*. Como se vê, a primeira classe não possui correlatos, encontrados unicamente na segunda. Esta diferença tem que possuir um fundamento na natureza do entendimento (KANT, 1980, p. 76).

A primeira observação é uma explicitação daquela divisão da tábua – já mencionada por nós – em categorias *matemáticas* e *dinâmicas*. Kant explica que as primeiras, chamadas “matemáticas” (quantidade e qualidade), se referem aos objetos que aparecem na intuição. Diferentemente, o outro grupo de categorias, as assim chamadas “dinâmicas”, referem-se, por sua vez, às relações e às formas pelas quais a existência de um objeto encontra-se determinada por sua referência recíproca a outros objetos e ao próprio pensamento em geral. A estas últimas categorias dinâmicas, Kant acrescenta uma diferença marcante para com as categorias matemáticas: elas são dadas em pares de *correlatos opostos* – característica esta que aparentemente constava apenas no juízo disjuntivo na tábua dos juízos. Portanto, as seis categorias de relação e modalidade são constituídas de pares de opostos excludentes, mas que se complementam, formando uma totalidade.

Nossa rápida passagem pelas tábuas dos juízos e das categorias nos fornecem apenas os conceitos básicos e as divisões mais elementares para nossa tarefa de compreensão do conflito entre necessidade e liberdade na *Crítica da Razão Pura*.

3.2. Analogias da Experiência

Na segunda parte da Analítica Transcendental, a chamada “Analítica dos Princípios”, Kant apresenta o sistema dos princípios sintéticos do entendimento puro. Uma vez desenvolvidas as categorias do entendimento puro, é necessário compreender como elas estruturam a experiência dos objetos. Trata-se, portanto, das leis fundamentais e universais que tornam primeiramente possível a experiência da natureza e, por isso mesmo, possuem o estatuto de *leis transcendentais*. As leis transcendentais da natureza são obtidas a partir da tábua das categorias, uma vez que estas são aplicadas em seu uso objetivo mediada por *esquemas*. Aqui, diferentemente dos “axiomas da intuição” e das “antecipações da percepção”, que tratam “esquemáticamente” de certeza sensível e da percepção intuitiva (e por isso são “princípios matemáticos”), as “Analogias da Experiência” e os “Postulados do Pensamento Empírico” correspondem à experiência propriamente dita, aquela experiência conceitual que só pode ser expressa discursivamente. Seguindo a divisão da tábua, os princípios deste segundo grupo – os “dinâmicos”, por determinarem os objetos da experiência *no tempo*, buscando extrair de eventos inicialmente meramente factuais ou contingentes uma relação necessária, são chamados, portanto, “princípios dinâmicos”. As “analogias da experiência” e os “postulados do pensamento empírico” correspondem, portanto, aos princípios das leis próprias da natureza.

O princípio das “Analogias da experiência” é: “a experiência só é possível mediante a representação de uma conexão necessária das percepções”. (KANT, 1980, p. 122) Estas, por sua vez, só podem ser representadas na medida em que a existência de um múltiplo deve ser representada como existindo objetivamente no tempo. A determinação de existência de um objeto deve conectá-lo a priori com

outros objetos segundo o tempo. Sendo assim, a experiência propriamente dita só é possível mediante a representação da conexão necessária das percepções.

Seguindo o esquema da tábua das categorias, as analogias da experiência correspondem às categorias de relação. Deste modo, compreende-se que as leis da natureza são aquelas que tornam modalmente necessárias aquelas relações de substancialidade, causalidade e ação-recíproca que figuram na tábua sob o signo da relação. Nas analogias da experiência, portanto, as categorias de *relação* podem assegurar a conexão entre as percepções justamente porque essas são aplicadas como *modos do tempo*. “Os três *modi* do tempo são *permanência*, *sucessão* e *simultaneidade*. Em consequência disso três regras de todas as relações de tempo dos fenômenos, segundo as quais a existência de todo fenômeno pode ser determinada no tocante à unidade de todo o tempo, precederão toda a experiência e a tornarão primeiramente possível” (KANT, 1980, p. 122). Tendo o tempo como princípio organizador e partindo da ideia de que tudo o que é percebido como existindo no tempo necessita estar nele disposto de tal modo que se relacione reciprocamente com todos os outros objetos, Kant conclui que os modos de existir no tempo dão as categorias de relação o mesmo estatuto *a priori* do próprio tempo, como condição de possibilidade que precede e torna possível toda e qualquer experiência. Deste modo, os princípios que constituem as três analogias da experiência correspondem igualmente aos modos do tempo e às categorias de relação. São eles: A. princípio da substancialidade (permanência da substância); B. princípio da causalidade (sucessão causal); e C. princípio da ação-recíproca (simultaneidade).

Primeira analogia: princípio de substancialidade

A tese da permanência da substância não é novidade na filosofia. A novidade reside na sua aplicação aos fenômenos na forma de lei transcendental, segundo a qual, em todos os fenômenos que mudam persiste uma substância que permanece imóvel, de tal modo que todo fenômeno nada mais é que uma alteração de suas propriedades (seus acidentes). Segundo a formulação kantiana: “Em toda a variação dos fenômenos permanece a substância, e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza”. (KANT, 1980, p. 124) Ao pensar a

substancialidade como relação temporal, Kant pode superar a noção moderna, por assim dizer, “substancialista” de substância e, em seu lugar, introduzir uma noção de substancialidade como um princípio de totalidade temporal. Desse modo, tudo o que existe como fenômeno deve ser relacionado como uma variação das determinações da substância enquanto substrato. Apenas tendo a relação de substancialidade como pano de fundo é possível haver também as relações de causalidade e ação recíproca.

Todos os fenômenos são no tempo, no qual, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem unicamente ser representadas tanto a *simultaneidade* quanto a *sucessão*. (...) Mas o substrato de todo o real, isto é, do pertencente à existência das coisas, é a *substância*, na qual tudo o que pertence à existência só pode ser pensado como determinação. Por conseguinte, o permanente, unicamente em relação com o qual podem ser determinadas todas as relações de tempo dos fenômenos, é a substância no fenômeno, isto é, o real dele que enquanto substrato de toda a variação permanece sempre o mesmo. (KANT, 1980, p. 124-125)

A permanência no tempo – marca da substancialidade – é o que torna possível que os fenômenos sejam percebidos em uma *série temporal* una. A apreensão do múltiplo dos fenômenos é sempre *sucessiva*. O que se percebe nessa sucessão é a alternância de variados predicados que são observados na substância em cada tempo determinado. Toda variação, no entanto, apenas expressa diferentes *modos* do permanente existir. Essa permanência substancial permite que os fenômenos se encontrem relacionados no tempo:

Só no permanente são possíveis relações de tempo (pois simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo), isto é, o permanente é o *substrato* da representação empírica do próprio tempo e unicamente nele é possível toda determinação do tempo. A permanência expressa em geral o tempo como o correlato constante de toda a existência dos fenômenos. (KANT, 1980, p. 125)

Deste modo, apenas por meio da relação de substancialidade todos os fenômenos podem ser relacionados no tempo. Este, por sua vez, pode ser metodologicamente manipulado por meio da quantificação. O tempo, ele mesmo, não pode ser percebido nem conhecido. Mas a relação universal de substancialidade

entre os objetos da experiência implica que os tempos entre os fenômenos podem ser conhecidos e medidos por meio da *duração*.

Unicamente através do permanente a *existência* adquire, em diferentes partes da série temporal, uma *quantidade* que se denomina *duração*. Com efeito, na mera sucessão a existência está sempre em vias de desaparecer e começar, não possuindo a menor quantidade. Sem este permanente não há, portanto, nenhuma relação de tempo. Ora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo; logo, este permanente nos fenômenos é o substrato de toda a determinação de tempo, por conseguinte também a condição de possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência, em tal permanente podendo toda a existência e toda a variação no tempo ser encarada apenas como um *modus* da existência daquilo que fica e permanece. (KANT, 1980, p. 125)

O *correlato* da substância, seu modo de existir determinado, é o *acidente*. Os acidentes não são um outro exterior à substância, mas suas propriedades finitas, suas determinações particulares. As determinações acidentais são variáveis, elas mudam sem alterar a unidade substancial.

As determinações de uma substância, que não são outra coisa senão modos particulares dela existir, denominam-se *acidentes*. São sempre reais porque concernem à existência da substância (...). Se agora a este real na substância se atribui uma existência particular (...) então denomina tal existência inerência, em distinção a existência da substância que se denomina subsistência. (KANT, 1980, p. 127)

As propriedades de um objeto dinâmico inerem na substância, uma vez que não existem fora dela, mas aparecem como forma de existência não do próprio acidente, mas da substância. Com isso, podemos acrescentar que a relação de substancialidade pode ser pensada como a relação de uma totalidade com suas partes (substancialidade) e das partes com a totalidade que juntas constituem (inerência). Nesse caso, mais do que compor mecanicamente uma soma de partes, a parte aparece mais como um momento, um aspecto da totalidade que, em seu dinamismo, se mostra em cada tempo como manifestando propriedades opostas. Kant conclui que a partir da analogia da substancialidade é promovida uma correção da noção de *mudança*.

Ora, sobre essa permanência funda-se também a correção do conceito de *mudança*. Surgir e perecer não são mudanças daquilo que surge ou perece. A mudança é um modo de existir que resulta num outro modo de existir precisamente do mesmo objeto. Por isso, tudo o que muda é *estável*, e somente o seu *estado varia*. Portanto, visto que esta variação toca apenas as determinações que podem cessar ou também começar, numa expressão aparentemente um tanto paradoxal podemos dizer: só o permanente (a substância) muda, o instável não sofre nenhuma mudança, mas uma *variação*, visto que algumas determinações cessam e outras começam. (KANT, 1980, p. 127)

A relação de substancialidade e inerência é, portanto, não apenas a relação entre a totalidade e seus momentos, mas também a determinação de um objeto que muda enquanto permanece. A mudança da substância é a variação de seus acidentes. A inerência, por sua vez, é o originar e perecer do acidente, enquanto a própria dinamicidade da substância.

Ação das Substâncias – Segunda analogia: princípio de causalidade

A segunda analogia da experiência se relaciona com a primeira na medida em que a analogia da relação de substancialidade esclarece o conceito de *mudança* como uma variação dos acidentes que inerem na substância que, por sua vez, permanece e se determina precisamente nesta mudança. Mas o que produz a mudança de modo determinado e impele a variação dos acidentes entre si? Para Kant “Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito”. (KANT, 1980, pp. 128) A substância muda e seus acidentes variam como *efeito* de uma *causa*. A lei transcendental que rege as variações dos fenômenos é, portanto, a lei da *causalidade*. É bastante conhecido que a segunda analogia representa uma resposta crítica à filosofia de David Hume. Este último em sua “Investigação acerca do Entendimento Humano” argumenta que, uma vez que a conexão causal não é oriunda na experiência sensível, a causalidade não passaria de um costume, não configurando um princípio real de conexão entre os fenômenos³⁰. Não é nossa intenção neste estudo salientar os pormenores do debate entre Hume e Kant, mas tão somente compreender o papel da conexão causal como a lei que rege todos os fenômenos da natureza em oposição à qual será formulada a ideia de liberdade. Nesse sentido, mais do que uma refutação do ceticismo empirista, a conexão de

³⁰ Cf. Hume, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Caps. IV, V e VII.

causa e efeito é, antes de tudo, a lei que rege a sucessão dos fenômenos que ocorrem na natureza. Para Kant, esta conexão não está presente na intuição ou na experiência sensível, mas antes, é uma analogia da experiência, isto é, um princípio oriundo da capacidade sintética do entendimento quando aplicado aos fenômenos e, portanto, não é perceptível na experiência, como argumentava Hume, justamente porque é *condição de possibilidade da experiência*. Segundo Kant:

Percebo que fenômenos se sucedem, isto é, que num tempo há um estado de coisas contrária ao objeto que havia no estado precedente. Ora, a conexão não é uma obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto de uma faculdade sintética da capacidade da imaginação que determina o sentido interno com respeito a relação de tempo. (...) Ora, para ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados precisa ser pensada de tal modo que através dela fique necessariamente determinado qual deles deva ser posto antes e qual depois, e não vice-versa. Mas o conceito que traz consigo uma necessidade da unidade sintética pode ser apenas um conceito puro do entendimento que não jaz na percepção, e é aqui o conceito da relação de causa e efeito, pelo qual a primeira determina o segundo no tempo como aquilo que sucede e não como algo que pudesse preceder meramente na imaginação. (...) Portanto, só enquanto subordinamos a sucessão dos fenômenos e, portanto, toda mudança à lei da causalidade, é possível a experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos; (KANT, 1980, pp. 128-129)

Todos os fenômenos percebidos no tempo se interconectam por meio de uma faculdade sintética do entendimento. Ao determinar um objeto ou estado como causa queremos dizer que aquilo que é seu efeito não ocorreria, ou seria diferentemente determinado, se não fosse a *influência* determinante da causa. A causa é determinante, o efeito é determinado. Embora absolutamente exteriores, eles se relacionam, portanto, objetivamente, por meio de uma *regra*. A apreensão da sucessão objetiva dos fenômenos consistirá na ordenação do múltiplo do fenômeno conforme à qual a apreensão de uma coisa (que acontece) sucede à outra (que precede) *segundo uma regra*. Só assim posso estar autorizado a dizer do fenômeno, e não apenas da minha apreensão, que nele se encontra uma sucessão. (KANT, 1980, pp. 130)

A causalidade segundo uma regra implica, portanto, que a sucessão da causa até o efeito deve ocorrer de modo *necessário*. Como a necessidade é um *modo* própria da razão, significa também que a apenas sob a analogia da regra causal a

regularidade da natureza pode ser vertida em juízos, em proposições e, portanto, ser expressa linguisticamente. Mais do que perceber a repetição da ocorrência da sucessão, a regra causal deve implicar que na causa esteja presente a *condição* necessária e suficiente para que o efeito ocorra. “Segundo uma tal regra, portanto, naquilo que em geral precede um evento tem que residir a condição de uma regra segundo a qual este evento sucede sempre e necessariamente” (KANT, 1980, pp. 130-131). Ora, se a conexão de causa e efeito é a lei transcendental que rege todos os fenômenos, bem como se fundamenta em uma regra temporal que assevera que todos os fenômenos são determinados pelas condições presentes em um tempo precedente, então podemos afirmar que tudo o que ocorre na natureza está inteiramente determinado mecanicamente pelas condições que o produziram. “Portanto, é sempre considerando uma regra, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo estado anterior em sua sucessão, isto é, do modo como acontecem, que torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é unicamente sob esta pressuposição que é possível a experiência de algo que acontece” (KANT, 1980, p. 131). Em outras palavras, para assegurar que o conhecimento causal não é meramente uma ligação arbitrária de ideias, mas possui realidade objetiva que confere realidade à experiência, Kant necessita universalizar a lei da causalidade a tal ponto que converte todos os objetos e fenômenos em puro produto das condições presentes nas causas que, por sua vez, são efeitos de outras causas, e assim ao infinito. A lei de conexão entre causa e efeito parece implicar em um determinismo mecanicista universal que transforma todos os fenômenos em algo determinado e condicionado. Mas, para Kant, este é o justo preço a ser pago para garantir objetividade à experiência, uma vez que é somente esta relação universalmente determinista de causa e efeito que pode determinar algo no tempo. Por isso mesmo, só podemos determinar a existência de algo como fenômeno na medida em que ele se refere à sua causa como um *correlato* precedente:

Portanto, se percebo que alguma coisa acontece, então nesta representação está contido o fato de que algo precede, pois justamente com referência a tal o fenômeno obtém sua relação de tempo, a saber, de existir segundo um tempo precedente no qual tal fenômeno não era. Nessa relação, entretanto, este pode obter o seu lugar determinado no tempo só pelo fato de que no estado precedente é pressuposto algo ao qual ele sucede sempre, isto é, segundo uma regra. Disso resulta, efetivamente, primeiro que não posso inverter a série, nem pôr

aquilo que acontece antes daquilo ao qual sucede; segundo, que se o estado precedente é posto, tal evento determinado segue inevitável e necessariamente. (KANT, 1980, p. 132)

A relação de causa e efeito é condição formal da experiência. Ela contém que o tempo antecedente determina necessariamente o tempo conseqüente ou, em outras palavras, que *o passado determina o presente*. Sem essa pressuposição seria impossível, para Kant, uma experiência objetiva dos fenômenos no tempo.

Ora, se é uma *condição formal* de todas as percepções que o tempo anterior determine necessariamente aquele que o segue (enquanto não posso chegar ao seguinte senão mediante o precedente), então é também uma indispensável *lei da representação empírica* da série temporal que os fenômenos do tempo passado determinem toda existência do tempo subsequente e que estes fenômenos enquanto eventos, não ocorram senão na medida em que aqueles determinam a sua existência no tempo, isto é, a estabelecem segundo uma regra. (KANT, 1980, p. 133)

Kant é, portanto, enfático ao afirmar que a conexão causal é a única capaz de assegurar a validade objetiva de qualquer juízo empírico. A relação de um fenômeno com suas causas, bem como os efeitos que produz necessariamente, constitui a regra que determina sua existência de modo necessário. Sem a pressuposição transcendental da causalidade, toda a experiência humana não passaria de quimera.

Em caso contrário, se posto o antecedente o evento não sucedesse necessariamente e, eu teria que considerar a minha percepção um mero jogo subjetivo da minha imaginação, e se não obstante representasse nela algo objetivo, deveria chamá-la um puro sonho. (...) Por isso, o princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos vale também antes de todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão temporal), pois ele mesmo é o fundamento da possibilidade de uma tal experiência. (KANT, 1980, p. 134)

Se a substancialidade evoca a relação entre uma totalidade e seus momentos, a relação de causalidade aponta para a *ação* de uma substância sobre uma outra substância. A ação pode ser entendida como a capacidade da causa influenciar o efeito como seu correlato. A causa *age* sobre o efeito. Do mesmo modo, da ação presente na causalidade deve ser deduzido o conceito da *força*, uma vez que a força no sentido transcendental é a capacidade de uma causa atuar sobre um efeito.

Esta causalidade leva ao conceito de ação, este ao conceito de força e, deste modo, ao conceito de substância. (...) A ação significa já a relação do sujeito da causalidade com o efeito. Ora, visto que todo efeito consiste naquilo que acontece, por conseguinte no mutável designado segundo o tempo da sucessão, assim o sujeito último dele é o *permanente* enquanto substrato de todo o variável, isto é, a substância. (KANT, 1980, p. 135)

Nesse contexto, a relação de causalidade pode ser interpretada como extrapolando os limites de uma configuração objetiva das regras da natureza no sentido de uma aplicação a uma teoria da *ação subjetiva*. A causa aparece como ação de um sujeito. Agir é produzir efeitos. Aquele que produz efeitos por força de sua ação é o “sujeito da causalidade”. A causa aparece como agente e ativo, o efeito, por sua vez, aparece como passivo e paciente da ação de outro. Sendo assim, podemos entender que o fenômeno que é posto como efeito tem sua determinidade posta totalmente fora, em um outro, a saber, o sujeito da causalidade que, por sua vez, realiza sua determinidade em um outro – o efeito – por meio da *força*. Posto nestes termos, por mais que Kant não desenvolva sua argumentação neste sentido, podemos interpretar a relação de substancialidade e causalidade não apenas como condição formal da experiência empírica, mas também nos sugerindo conexões práticas de significado político. A analogia da causalidade, portanto, pode ser compreendida na esfera prática em analogia com a *determinação exterior*, característica da *heteronomia* da vontade. A analogia da causalidade também pode ser interpretada, portanto, como uma analogia da dominação política, pela qual um sujeito se põe como substância permanente que, em sua permanência, age por meio da força determinando uma outra substância a variar segundo uma necessidade interna à causa, mas exterior ao efeito que, por sua vez, aparece como passivo e determinado completamente e necessariamente por um outro. Diferentemente, portanto, da relação de substancialidade, na qual todos os acidentes mantinham relação de inerência com uma substância una, a relação de causalidade implica na existência de mais de uma substância: uma substância assume a forma do sujeito da causa, enquanto a outra permanece sob a condição passiva e objetiva do efeito. Essa *duplicação da substância* ficará mais explícita quando a relação entre elas for examinada do ponto de vista da *ação-recíproca*.

Comércio das Substâncias – Terceira analogia: Princípio da ação-recíproca

Uma vez concebida a pluralidade das substâncias e aceito que elas se relacionam causalmente sob o modo temporal da sucessão, a última analogia estabelece a regra pela qual as substâncias são compreendidas como simultâneas, enquanto coexistindo no tempo. Segundo a formulação do princípio: “Na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, todas as substâncias estão em constante ação recíproca” (KANT, 1980, p. 138). Enquanto na relação de causa e efeito, fica posto que uma substância é determinada como causa anterior e a outra como efeito posterior, a terceira analogia da experiência concebe que, enquanto simultâneas, as duas substâncias são causadoras de determinações uma na outra e, igualmente, efeito de ações causadas pela outra. Desse modo, a relação causal não se encontra de modo unilateral, mas bilateral, *recíproca*.

Coisas são *simultâneas* quando, na intuição empírica, a percepção de uma pode suceder *reciprocamente* a percepção de outra. (...) Ora, a relação das substâncias, na qual uma contém determinações donde o fundamento está contido na outra, é a relação da influência e, quando esta contém reciprocamente o fundamento das determinações a outra, a relação da comunidade ou ação recíproca. A simultaneidade das substâncias no tempo não pode ser conhecida na experiência senão sob a pressuposição de uma ação recíproca das mesmas entre si; esta é, pois, também a condição da possibilidade das próprias coisas como objetos de experiência. Coisas são simultâneas na medida em que existem num só e mesmo tempo. (KANT, 1980, p. 138)

Assim como as demais analogias da experiência, a pressuposição do princípio de que substâncias simultâneas estão em comunidade de interação ou em ação recíproca é condição de possibilidade para que os fenômenos possam ser interconectados no tempo e, por conseguinte, possam ser sintetizados em uma experiência. Na ação recíproca, cada uma das substâncias opostas correlatas possui o *fundamento* de determinações de sua existência condicionada a uma *ação* da outra e, portanto, estão em *influência recíproca*. Aquilo que existe simultaneamente tem a capacidade tanto de afetar quanto de ser afetado, de agir, quanto de sofrer efeitos sob ação de um outro.

Portanto, além da simples existência, tem que existir algo pelo qual A determine a B sua posição no tempo, e também ao contrário B a A, pois somente sob esta condição as substâncias mencionadas podem ser representadas empiricamente como *existindo simultaneamente*. Ora, só determina ao outro seu lugar no tempo, aquilo que é a causa dele ou de suas determinações. Portanto, toda substância precisa (já que só pode ser consequência com respeito a suas determinações) conter a causalidade de certas determinações nas outras e simultaneamente os efeitos da causalidade das outras em si, isto é, precisam estar em comunidade dinâmica (imediata ou mediadamente) caso a simultaneidade deva ser conhecida numa experiência, sem o que a experiência destes mesmos objetos seria impossível. Portanto, a todas as substâncias no fenômeno na medida em que simultâneas, é necessário estar em constante comunidade da ação recíproca umas com as outras. (KANT, 1980, p. 139)

Para que a experiência da simultaneidade dos objetos seja possível é necessário que os objetos sejam compreendidos como em “comunidade dinâmica”, isto é, um produzindo efeitos no outro e igualmente sendo efeito do outro como sua causa. Esta causação recíproca, ou ainda *troca de efeitos* (talvez a tradução mais literal para *Wechselwirkung*), quando compreendida em sua universalidade, significa que todos os sujeitos ou objetos que existem em uma mesma realidade substancial estão em constante troca de efeitos, interação mútua, ação recíproca. Apenas essa analogia da experiência conecta efetivamente não apenas todos os objetos ao todo, mas todos os objetos entre si como expressão da totalidade. A unidade da experiência é garantida quando todos os objetos estão em unidade, em comunidade.

Em nossa mente é preciso que todos os fenômenos, como contidos numa experiência possível, estejam em comunidade (*communio*) da apercepção, e na medida em que todos os objetos devem ser representados como conectados existindo simultaneamente têm que determinar seu lugar reciprocamente num tempo e através disto perfazer um todo. Se esta comunidade subjetiva deve repousar num fundamento objetivo ou ser referida a fenômenos como substâncias, então é necessário que a percepção de um torne possível, como fundamento, a percepção do outro e assim reciprocamente, para que a sucessão, que está sempre como apreensão nas percepções, não seja atribuída aos objetos, mas que estes possam ser representados como simultaneamente existentes. (KANT, 1980, p. 140)

O aspecto comunitário e holista da ação recíproca é justamente o princípio de que todas as relações causais entre os fenômenos enquanto substâncias devem estar conectadas em uma totalidade. É, portanto, na totalidade que as substâncias

individuais se conectam segundo a ação recíproca. Embora opostas, elas estão em comunidade porque são partes de um mesmo todo. O que os opostos correlatos têm em comum é a totalidade substancial.

Mas esta é a influência recíproca, isto é, uma comunidade real (*commercium*) das substâncias, sem a qual portanto a relação empírica da simultaneidade não poderia acontecer na experiência. Por este *commercium* os fenômenos constituem um composto (*compositum reale*) na medida em que estão fora uns dos outros e mesmo assim em conexão, e semelhantes *composita* tornam-se possíveis de diversas maneiras. (KANT, 1980, p. 140)

O modelo prático que Kant adota para pensar a ação recíproca é justamente aquele de Adam Smith, o *comércio*. No comércio se estabelece uma espécie de comunidade onde diferentes sujeitos trocam suas propriedades uns com os outros de modo recíproco sem, no entanto, deixarem de ser substâncias individuais subsistentes, nem deixarem de fazer parte de um mesmo todo substancial que os engloba, o *mercado*, as relações econômicas nacionais. A relação de ação recíproca em Kant toma a forma de um *comércio das substâncias* e, sob esta forma, as substâncias particulares se conectam de diferentes maneiras formando um *composto*, uma totalidade, na qual, embora interajam de modo dinâmico – por meio da troca de efeitos ou *comércio das propriedades* - permanecem absolutamente exteriores umas às outras. O modelo do comércio permite a Kant conceber a totalidade substancial como composta de múltiplas substâncias que trocam de propriedades entre si na forma da ação recíproca. É como se a ação recíproca seria a contrapartida *igualitária* da relação unilateral de determinação que vigorava no princípio de causalidade.

Este último modelo permite a Kant concluir as analogias da experiência como os princípios que o entendimento usa para sintetizar a realidade na forma da experiência. “As três relações dinâmicas das quais surgem todas as demais são, pois, as de inerência, consequência e composição”. (KANT, 1980, p. 140). A forma determinada em que essas relações adquirem o estatuto de necessidade não é mais uma “analogia da experiência”, mas um “postulado do pensamento empírico”.

A necessidade das relações: os postulados do pensamento empírico em geral

Os postulados do pensamento empírico apresentam as categorias de *modalidade*. Para Kant, as categorias de modalidade possuem a particularidade de não acrescentar nada ao conceito que predicam, mas apenas determinar como o conceito se relaciona com a faculdade de conhecer empírica. A modalidade responde à pergunta sobre se determinado objeto ou conceito é *possível*, é *real*, ou se é, mais do que real, *necessário*. Os princípios de modalidade estabelecem as condições do uso empírico das categorias em geral, restringindo o uso das categorias em termos de possibilidade, realidade e necessidade. Segundo a definição kantiana:

1. Aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos) é *possível*.
2. Aquilo que se interconecta com as condições materiais da experiência (de sensação) é *real*.
3. Aquilo cuja interconexão com o real está determinada segundo condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*. (KANT, 1980, p. 141)

Kant salienta que o possível é aquilo que concorda apenas formalmente com a intuição e os conceitos, isto é, aquilo que pode ser pensado sem contradição nem com o próprio conceito nem com as condições dadas pela intuição. Mas para que algo seja considerado real não basta apenas esta concordância formal, pois também é necessário ou que o objeto seja percebido pela intuição, ou que ele possa ser deduzido *a priori* pela interconexão do objeto com as percepções através das relações de substancialidade, causalidade e ação recíproca expostas nas “analogias da experiência”.

No *simples conceito* de uma coisa não pode ser encontrado nenhum caráter de sua existência. Com efeito, mesmo que este conceito seja totalmente completo de maneira que não falte nem o mínimo para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso, mas apenas com a pergunta: se tal coisa nos é dada de maneira que a percepção da mesma possa em todo caso parecer o conceito. (...) Mas também antes da percepção da coisa, por consequência *comparativamente a priori*, se pode conhecer a existência da mesma quando pelo menos se interconecta com algumas percepções segundo os princípios da conexão empírica das mesmas (as analogias). (KANT, 1980, p. 144)

A existência de algo pode ser determinado segundo as analogias da experiência justamente em função do terceiro postulado, que afirma que aquilo que se conecta com a realidade por meio das condições gerais da experiência é necessário. Ora, as condições gerais da experiência são justamente as “analogias da experiência”. Portanto, mesmo que não percebida empiricamente de modo imediato, é necessária toda relação baseada nos princípios de substancialidade, causalidade e ação-recíproca.

O postulado para conhecer a *realidade* das coisas exige *percepção*, por conseguinte, sensação da qual se é consciente, e isto não imediatamente do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas sim a interconexão do mesmo com qualquer percepção real segundo as analogias da experiência, as quais expõem toda a conexão real numa experiência em geral. (KANT, 1980, p. 144)

Uma vez compreendidos os princípios da experiência contidos na analítica transcendental, podemos passar a compreender o conflito existente entre as leis da natureza, expressas no conceito de causalidade, e o princípio da liberdade transcendental, expressos na “Dialética Transcendental”.

3.3. A Antinomia da Liberdade

A antitética da razão pura é a parte da dialética transcendental que se ocupa dos conflitos entre os possíveis conhecimentos universais da razão. É um estudo sobre a antinomia da razão pura, suas causas e seus resultados. Os conflitos surgem porque os princípios do entendimento – isto é, as categorias, as analogias e etc. – não são aplicados apenas a objetos da experiência, mas muitas vezes são também estendidos para além dos limites da experiência, produzindo proposições que não podem, justamente em virtude disto, ser confirmadas nem refutadas pela própria experiência. Essas proposições, por assim dizer, *metafísicas*, embora não sejam empiricamente verificáveis, aparecem como necessárias e sem contradição em si. No entanto, a proposição contrária possui igualmente validade e necessidade. Esta é a estrutura do problema a ser analisado. Mais uma vez ele comporta uma estrutura de um conflito prático: uma disputa em uma *arena* de luta. Do mesmo

modo que a comunhão dos termos na ação política era pensada enquanto comércio, aqui a oposição entre proposições opostas e igualmente necessárias recebe a forma de um *duelo de vida ou morte*. O que atacar primeiro tem mais chance de vencer, desde que não deixe que seu adversário manifeste que possui força igual. “Essas asserções pseudo-rationais abrem, portanto, uma arena dialética, onde se sobrepõe a parte com permissão para atacar, e onde sucumbe também seguramente a parte forçada a proceder apenas defensivamente” (KANT, 1980, p. 221).

Seguindo nosso fio condutor, restringimos nosso interesse às assim chamadas antinomias dinâmicas, mais especificamente, à antinomia terceira que, na estrutura da *Crítica da Razão Pura*, corresponde não apenas ao problema central das categorias e dos princípios dinâmicos, aos quais temos nos dedicado até aqui, mas expressa o núcleo do problema em torno da passagem da teoria para a prática, tal como indicado por Lukács.

O “Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais da Antinomia da Razão Pura” investiga finalmente a possibilidade da existência da *liberdade transcendental*. A formulação da antinomia já expressa de saída sua oposição ao princípio de causalidade expresso na segunda analogia da experiência. Segundo a tese: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade” (KANT, 1980, p. 232). Desse modo, a tese implica que deve existir um outro princípio causal necessário além do mecanismo intrínseco à própria natureza. O argumento que defende a tese da liberdade transcendental aponta para a necessidade da existência do primeiro início, de um *primeiro motor*, que não pode ter sido causado por nada e, portanto, deve ser considerado como iniciando a série causal a partir de si mesmo de modo *livre*.

Portanto, se tudo acontece segundo simples leis da natureza, sempre haverá somente um início subalterno e jamais um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas precedentes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada a priori. Logo, a proposição segundo a qual toda a causalidade é possível somente conforme a leis da natureza, contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade, e por isso não pode ser admitida como a única causalidade. (KANT, 1980, p. 233)

Para que a série causal tenha completude, é necessário que ela seja finita e, portanto, tenha um primeiro início. O primeiro início não pode ser determinado por um outro como sua causa, ao contrário, deve se assemelhar muito mais à ação de um sujeito livre. No entanto, a liberdade transcendental não diz respeito imediatamente ao arbítrio individual ou à liberdade empírica, mas antes se refere a uma causalidade, à possibilidade de gerar efeitos sem que as condições desses efeitos já estivessem determinadas previamente pela causalidade anterior. A liberdade transcendental é o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação e o fundamento da *imputabilidade*, uma vez que apenas pressupondo uma causalidade mediante a liberdade é possível imputar a uma ação os efeitos que causou. A primeira causa deve partir de uma espontaneidade absoluta e, portanto, de uma liberdade transcendental no sentido de uma condição de possibilidade da própria série causal.

Consequentemente, tem que ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a causa disso seja ainda determinada ulteriormente segundo leis necessárias por uma outra causa precedente. Isto é, tem que ser admitida uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dê início *de si* a uma série de fenômenos precedentes segundo leis da natureza, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual mesmo no curso da natureza a série sucessiva dos fenômenos do lado das causas não é jamais completa. (KANT, 1980, p. 233)

Essa espontaneidade absoluta tem sua possibilidade provada pela necessidade de conceber a origem do mundo como um começo absoluto da série causal por meio da ação livre originária. No entanto, uma vez provada sua necessidade é possível conceber que também as substâncias particulares, na medida em que dotadas da capacidade de *agir* mediante a liberdade, possuem também a capacidade de iniciar espontaneamente novas cadeias causais:

Ora, em verdade provamos esta necessidade de um primeiro início de uma série de fenômenos a partir da liberdade propriamente só na medida em que é requerido para tornar concebível uma origem do mundo; (...) Todavia, visto que deste modo foi enfim provada (conquanto não visualizada) a faculdade de começar uma série no tempo, assim doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade, atribuindo às suas substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade. (KANT, 1980, p. 235)

Segundo a tese da liberdade transcendental, portanto, todas as substâncias que *agem de modo livre* são capazes de começar novas séries causais que influenciam no curso do mundo. Kant exemplifica como a liberdade é o fundamento da ação com um simples *levantar-se da cadeira*:

Se agora (por exemplo) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com as suas consequências naturais até o infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente. Pois esta resolução e esta ação, absolutamente não se encontram na sequência de simples efeitos naturais, e não são uma simples continuação deles; antes, as causas naturais determinantes cessam completamente com respeito a esse evento, antes de tal resolução: tal evento, de fato, segue-se àquelas causas, mas não resulta delas, e em virtude disso tem que ser denominado – na verdade não quanto ao tempo, mas com respeito à causalidade – um início absolutamente primeiro de uma série de fenômenos. (KANT, 1980, pp. 235-236)

A liberdade transcendental é, portanto, o fundamento da liberdade da vontade e de sua imputabilidade. A tese sustenta que, no caso do sujeito – uma substância que age tendo a liberdade como seu fundamento –, mesmo suas ações mais simples e corriqueiras estão fundadas na liberdade transcendental. Isso porque quando age não tem as causas naturais precedentes como determinantes, mas a *resolução* faz com que a realidade pare de resultar das causas naturais, mudando completamente o sentido da série dos fenômenos. Por meio desta liberdade de resolução contida na ação, a liberdade transcendental pode superar a rígida necessidade causal das leis da natureza.

Em oposição à tese da liberdade transcendental, Kant enuncia a antítese, segundo a qual, a única causalidade existente é o determinismo natural. Segundo ela: “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KANT, 1980, p. 232). Segundo ela, caso seja admitida uma causalidade mediante liberdade, toda a série dos fenômenos passaria a ser determinada por uma espécie de causalidade sem causa, o que contradiz a lei da natureza. A consequência é que a ideia de liberdade transcendental, na medida em que se opõe a lei causal, torna impossível a unidade da experiência. A libertação das

leis da natureza acaba com o sistema de regras empíricas e deixa o curso do mundo na mais completa anomia. As leis da natureza repelem a liberdade transcendental, tal como um sistema consolidado de normas repele a anarquia. De fato, a causalidade segundo as leis da natureza é *coercitiva*, pois nos obriga a aceitar a *efetividade* como *facticidade*. Mas essa coerção é o justo preço a ser pago em nome de uma legalidade que garanta um fio condutor com regras sólidas para o curso dos fenômenos.

Não possuímos, portanto, senão a *natureza*, na qual temos que procurar a interconexão e a ordem dos eventos no mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza, na verdade, é uma *libertação* da *coerção*, mas também do *fio condutor* de todas as regras. Com efeito não se pode dizer que ao invés das leis da natureza intervenham na causalidade do curso do mundo leis da liberdade, porque se a liberdade fosse determinada segundo leis não seria liberdade, mas nada mais que natureza. Natureza e liberdade transcendental distinguem-se, pois, como conformidade a leis e ausência de leis. (KANT, 1980, p. 233)

A antítese, portanto, defende a onipotência da natureza contra a doutrina da liberdade. Para ela, a liberdade não passa de uma ilusão. A espontaneidade causal não cumpre o que promete pois, ao invés de produzir causalidade incondicionada, seu efeito acaba por aniquilar a própria série causal – única capaz de garantir unidade à experiência. “A ilusão da liberdade (...) promete paz ao entendimento inquiridor na cadeia das causas enquanto o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a agir de si, mas que, por ser ela mesma cega, rompe o fio condutor das regras pelo qual unicamente é possível uma experiência completamente coerente” (KANT, 1980, p. 233). Quanto à necessidade de conceber uma ação primeira, capaz de iniciar a série dos fenômenos na forma de uma origem do mundo, a antítese sustenta que este “primeiro motor” só pode ser concebido caso seja completamente externo ao mundo. É absolutamente impossível que alguma substância participante da própria série causal dos fenômenos possa *libertar-se da coerção* das leis da natureza e agir tendo como fundamento uma causalidade que já não estivesse determinada e condicionada. Nas palavras de Kant:

Todavia, mesmo concedendo-se uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças do mundo, tal faculdade teria que pelo menos ser somente extrínseca ao mundo (...). Entretanto, jamais poderá ser permitido atribuir às substâncias no mundo mesmo uma tal

faculdade, porque neste caso desapareceria na maior parte a interconexão dos fenômenos determinando-se mútua e necessariamente segundo leis universais – conexão que se chama natureza – e com ela quase desapareceria o critério da verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Com efeito, ao lado de uma tal faculdade alega da liberdade, é difícil pensar ainda a natureza, porque as leis desta seriam modificadas incessantemente pelas influências da liberdade e o jogo dos fenômenos, que segundo a simples natureza seria regular e uniforme, tornar-se-ia assim confuso e desconexo. (KANT, 1980, p. 235)

O perigo proclamado pela antítese tem claro teor político: se a liberdade for capaz de romper a coerção da necessidade causal, corre-se o risco de perder a universalidade das leis que interconectam os fenômenos. A liberdade também seria responsável por impossibilitar o estabelecimento de um critério para a objetividade empírica dos fenômenos e, portanto, para a verdade. A universalidade, regularidade e uniformidade das leis naturais são atacadas pela liberdade, que ameaça tornar confusa e desconexa a experiência empírica. Doravante, o conflito entre a tese da liberdade transcendental e da necessidade causal, bem como suas formas de manifestação e resolução, passam a ser o problema central para Kant.

3.4. Da Liberdade Transcendental à Liberdade Prática

Embora a *liberdade* seja o conceito que funda a filosofia prática, sua possibilidade é um escândalo para filosofia teórica. A solução dada por Kant no escopo das antinomias é uma tentativa bastante platônica de compatibilizar a tese e a antítese de tal modo que a liberdade não seja contraditória com a necessidade natural. Enquanto série condicionada dos fenômenos, a causalidade natural satisfaz as condições de verdade do entendimento; enquanto incondicionada e, portanto, coisa em si, a liberdade satisfaz as condições de verdade da razão. Embora ambas – tese e antítese – sejam verdadeiras, cada uma possui seu âmbito de validade. Kant resume a ideia da compatibilização dos dois pólos da antinomia em termos da simples existência de duas diferentes causalidades. Vejamos:

Com respeito ao que acontece, só se pode conceber dois tipos de causalidade: ou segundo a natureza ou a partir da liberdade. O primeiro tipo consiste na conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra (...) a

causalidade da causa daquilo que acontece ou surge também surgiu, necessitando, ela mesma, segundo o princípio do entendimento, por sua vez, de uma causa. Em contrapartida, entendo por liberdade, em seu sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *espontaneamente* um estado, e cujas causalidades, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo. (KANT, 1980, p. 271)

Estas definições não acrescentam muito ao que foi apresentado nas antinomias, mas estabelece bem a possibilidade de compatibilização dos dois princípios. No entanto, ao tratar do sentido “cosmológico” da liberdade transcendental, Kant finalmente revela o que está em jogo no conceito de liberdade e porque ele revela toda uma legalidade própria excetuando-se do curso necessário da natureza. A antinomia que aparece quando o conceito de liberdade é pensado dentro da cadeia causal da natureza decorre do fato de que a causalidade mediante a liberdade representa do ponto de vista da filosofia teórica, o que permite a passagem para o *conceito prático de liberdade*. Em outras palavras, sob o conflito da terceira antinomia se esconde uma dificuldade que sempre marcou os sistemas filosóficos, a saber, a diferença entre os conceitos formulados pela razão teórica e a razão prática. Enquanto a razão teórica está fundada no conceito de necessidade, a razão prática está fundada justamente no conceito prático de liberdade. Na filosofia prática a liberdade transcendental assume a forma do *arbítrio*:

É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de *liberdade* se funda nesta ideia *transcendental* da mesma e que esta última constitui naquela o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre sua possibilidade. A *liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente a *coerção* pelos impulsos da sensibilidade. (KANT, 1980, p. 272)

O arbítrio é a forma individual da liberdade prática e a forma pela qual a vontade se determina. O arbítrio humano, embora seja afetado pela sensibilidade como o de qualquer outro animal, diferencia-se do arbítrio bruto do animal justamente por sua liberdade frente a coerção das inclinações sensíveis. O *livre arbítrio* humano consiste justamente na libertação frente às determinações dos impulsos sensíveis e sua espontaneidade em determinar-se de modo *autônomo* – e nisso consiste o *conceito prático de liberdade*.

Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivo da sensibilidade); denomina-se *animal (arbitrium brutum)* quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. Apesar de constituir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis (KANT, 1980, p. 272)

Por mais que quando pensada submetida à série dos fenômenos entre em antinomia com a causalidade necessária da natureza, a liberdade não pode, no entanto, ser abandonada sob o argumento da “antítese”, sob pena de não sobrar espaço nenhum para o âmbito prático e a esfera da ação. Sem a liberdade transcendental seria impossível toda e qualquer liberdade prática.

Vê-se facilmente que, caso toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse meramente natureza, todo o evento seria determinado, segundo leis necessárias, por outro no tempo; conseqüentemente, já que os fenômenos na medida em que determinam o arbítrio, teriam que tornar necessária toda a ação do arbítrio como o seu resultado natural, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática. Com efeito, esta última pressupõe que, mesmo que não tenha ocorrido algo, deveria ocorrer, logo que a sua causa no fenômeno não era tão determinante ao ponto de que não houvesse em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra seu poder e influência, algo determinado na ordem temporal de acordo com leis empíricas, podendo ela, portanto, iniciar *inteiramente por si mesma* uma série de eventos. (KANT, 1980, p. 272)

Se não é possível nem desejável abandonar a causalidade mediante a liberdade, resta a Kant teorizar a possibilidade de sua harmonização com a lei universal da necessidade natural. A solução – bastante platônica, diga-se de passagem – consiste em atribuir a cada ação de cada sujeito real duas causalidades: uma causalidade de caráter empírico e outra causalidade de caráter inteligível. O resultado é a existência de duas dimensões da ação:

E neste caso teríamos, num sujeito do mundo dos sentidos, primeiramente um *caráter empírico* mediante o qual as suas ações enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser deduzidas destes fenômenos enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural. Em segundo

lugar, ter-se-ia que lhe conceder ainda um *caráter inteligível* mediante o qual aquele sujeito seria a causa daquelas ações enquanto fenômenos; ele mesmo, no entanto, não se subordinaria a quaisquer condições da sensibilidade e não seria, pois, um fenômeno. (KANT, 1980, p. 274)

Para Kant, portanto, com este movimento de separação e coexistência de uma dimensão empírica e uma dimensão inteligível da ação, o conflito da terceira antinomia aparece como superado. “Por conseguinte, deste modo a liberdade e a natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportamos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível” (KANT, 1980, p. 275). Posto nesses termos, dar-se a impressão de que a antinomia está resolvida sem qualquer problema ulterior para a filosofia kantiana. No entanto, a necessidade da liberdade para o uso prático da razão não exclui o fato de que o sentido transcendental da liberdade “não pode ser empiricamente pressuposto como um fundamento explicativo dos fenômenos, mas constitui ele mesmo um problema para a razão” (KANT, 1980, p. 391). Postular numa mesma ação duas causalidades, uma inteligível e outra empírica, só agrava mais o problema, pois espraia para toda a estrutura da razão a antinomia não resolvida na dialética transcendental.

3.5. Conhecimento teórico e conhecimento prático no “Prefácio à Segunda Edição” de 1787

O prefácio escrito por Kant em 1787, ocasião da publicação da *Crítica da Razão Pura*, retoma o problema do conflito entre a liberdade e a necessidade e reafirma a centralidade da solução dada para este conflito em sua fundamentação da moral. Por um lado, no modo como esse conflito está imbricado com a separação do conhecimento em fenômeno e coisa em si residiam as principais incompreensões por parte dos leitores. Por outro lado, a preocupação de Kant se voltava cada vez mais para o desenvolvimento de uma filosofia prática, justamente fundamentada no conceito de liberdade. Essas motivações fizeram com que o famoso prefácio retomasse com maior centralidade a antinomia entre liberdade e natureza, desta vez, não mais focado na antinomia que aparece quando aplicado à série causal dos

fenômenos, mas, primeiramente, voltado a fundar a separação entre o *uso teórico* e o *uso prático* da razão. “Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas a priori, e o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos ao seu objeto: ou meramente para *determinar* este e seu conceito (que precisa ser dado alhures) ou também para *torná-lo real*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo, *conhecimento prático* da razão” (KANT, 1980, p. 10). O conhecimento teórico só pode determinar seus objetos como reais através da síntese das percepções. Desse modo, aquilo que está para além do conhecimento sensível, o *suprassensível* do qual se ocupava a metafísica, resultou incognoscível. Isso, pelo menos, em seu uso teórico. Do ponto de vista teórico, portanto, a metafísica está encerrada. No entanto, o impulso que movia a metafísica para além dos limites da sensibilidade permanece, mas agora convertido em filosofia prática:

Após ter sido negada à razão especulativa todo o progresso neste campo do suprassensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático. (KANT, 1980, p. 14)

Uma vez compreendido que se a necessidade natural não der lugar para a liberdade nem mesmo a fé e a moral restarão de pé, a utilidade negativa para a razão teórica se converte em utilidade positiva para a razão prática, pois garante para ela todo o espaço outrora ocupado pela metafísica. Para além da função *negativa* de restringir o uso da razão teórica aos limites da experiência, a *Crítica* formula o perigo da hipertrofia da razão teórica sobre a razão prática.

Por isso, uma *Crítica* que limita a razão especulativa é, nessa medida, *negativa*; na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade *positiva* muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. (KANT, 1980, p.15)

Dar à luz uma filosofia prática fundada no conceito de liberdade é, portanto, a utilidade *positiva* da *Crítica da Razão Pura*. O uso puro da razão pressupõe a divisão

dos objetos em fenômenos e coisas em si. A terceira antinomia já demonstrou que a liberdade não pode ser pensada sem contradição caso a necessidade natural e a liberdade sejam ambas tratadas como coisas em si mesmas. Sem a restrição da validade do princípio de causalidade ao âmbito dos fenômenos, sua jurisdição se estenderia para todos os objetos em geral e a liberdade não teria lugar no mundo.

Com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, eu não poderia, portanto, dizer que sua vontade é livre e que está ao mesmo tempo submetido à necessidade natural, isto é, não é livre, sem cair numa evidente contradição; porque em ambas as proposições usei a palavra alma *exatamente na mesma significação*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si mesma), e sem crítica anterior nem sequer podia usá-la diferentemente. (KANT, 1980, p. 16)

É, portanto, a separação entre os fenômenos conhecidos pelo entendimento segundo a legislação da natureza, por um lado; e por outro, a vontade racional enquanto coisa em si, que tornam possível “resolver” a contradição da liberdade.

Se a crítica, porém, não errou ensinando a tomar o objeto numa *dupla significação*, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento é certa, se por conseguinte o princípio de causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, na medida em que objetos da experiência, e se as mesmas coisas tomadas contudo na segunda significação não se lhe acham submetidas, então, exatamente a mesma vontade será pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida *não livre*, e por outro lado ainda assim, enquanto pertence a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e portanto como *livre*, sem que nisso ocorra uma contradição. (KANT, 1980, p. 16)

Neste sentido, por mais que nem a “alma”, nem a “liberdade”, nem a “vontade” possam ser conhecidas enquanto coisas em si mesmas nem pela especulação metafísica, tampouco pela observação empírica, elas podem, porém, desde que respeitando a distinção entre o uso empírico e intelectual, ser positivamente pensadas de um ponto de vista prático. Caso contrário, toda liberdade e moralidade estariam submetida a um cego *mecanicismo natural*.

Admitamos agora que a Moral pressuponha necessariamente a liberdade (no sentido mais rigoroso) como propriedade da nossa vontade na medida em que aduz a priori princípios

práticos originários situados em nossa razão como dados da mesma, os quais seriam absolutamente impossíveis sem a pressuposição da liberdade e que não obstante a razão especulativa tivesse provado que a liberdade não é sequer pensável: neste caso, essa pressuposição, ou seja, a moral, teria necessariamente que ceder àquela cujo oposto contém uma notória contradição, e conseqüentemente a liberdade e com ela a moralidade (...) dar lugar ao *Mecanismo Natural*. (KANT, 1980, pp. 16-17)

O balanço fornecido pelo Prefácio à Segunda Edição aprofunda a discussão acerca da antinomia identificada na dialética transcendental e explica sua relação com o conceito de coisa em si. Por este motivo Lukács resumia os problemas em torno da liberdade prática em Kant sob o nome de “antinomia da coisa em si”. Pois a coisa em si, como pretendemos ter demonstrado, não se refere a um deus enquanto criador, ou a totalidade do mundo empírico, ou ainda a substância permanente das coisas. Mas antes, a coisa em si cumpre no sistema kantiano o papel de ser o fundamento suprassensível e intelectual da vontade individual, do arbítrio, que, para Kant, é o que funda a liberdade prática. Liberdade esta que, embora busque superar suas influências empíricas, permanece individual na forma do arbítrio e, portanto, demasiado burguesa. “Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*” (KANT, 1980, p. 17). A antinomia entre a liberdade do arbítrio e a necessidade implacável do mundo empírico não é resolvida, mas transposta para a estrutura da razão, da coisa em si e da prática. A questão se torna cada vez mais aguda.

3.6. A passagem para a filosofia prática: Fundamentação da Metafísica dos Costumes

O motivo pelo qual o “Segundo Prefácio” da *Crítica da Razão Pura* reitera tão vivamente a *necessidade da liberdade* prática pode ser explicado por seu interesse crescente em formular uma filosofia prática. O primeiro grande passo nesse sentido foi a publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em 1785. Se lido à luz deste último, o “Segundo Prefácio” surge muito mais como uma atualização dirigida aos leitores da *Crítica da Razão Pura* acerca das recentes pesquisas desenvolvidas por Kant em direção à uma filosofia prática, que culminaria na *Crítica da Razão Prática*, em 1788. Neste sentido, o Prefácio de 1787 cumpre a função de

ênfatizar ao público que mesmo a *Crítica da Razão Pura* possui interesse positivamente e predominantemente prático. Essa guinada prática é explicada em seus pormenores na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde, como o próprio nome diz, trata-se de dar um fundamento positivo para um conhecimento suprassensível orientado para a liberdade prática, convertendo assim a metafísica dogmática em uma metafísica prática.

Em sua fundamentação, Kant inicia por propor uma divisão do conhecimento racional. A divisão kantiana da filosofia não difere muito daquela já consagrada por Aristóteles, segundo a qual, a *Lógica* ocupa um lugar próprio, enquanto conhecimento meramente formal, oposta ao conhecimento material dos objetos reais. Este último se subdivide, por sua vez, em conhecimento teórico e prático. Segundo o próprio Kant:

Todo conhecimento racional é: ou *material* e considera qualquer objeto, ou *formal* e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se *Lógica*; a material, porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da *natureza* ou leis da *liberdade*. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta, Teoria dos Costumes. (KANT, 1980 (2), p. 103)

Além de separar a lógica dos conhecimentos materiais, Kant salienta que a filosofia material se ocupa de objetos e *leis*. Todos os objetos estão submetidos a dois sistemas de legalidade, duas jurisdições, que se diferenciam por partir de princípios mutuamente excludentes. A física é a ciência que estuda aquilo que ocorre sob as leis da natureza. A liberdade, em oposição, designa um sistema de leis da ética ou da teoria dos costumes, justamente porque não está fundamentada no determinismo causal mecanicista da natureza, mas na autonomia da vontade em sua espontaneidade. “O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade” (KANT, 1980 (2), p. 149). A vontade, por sua vez, é justamente a capacidade que a razão possui de determinar-se de modo autônomo e interior no momento em que produz efeitos no mundo.

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente

de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas. (KANT, 1980 (2), p. 149)

A oposição entre natureza e liberdade toma a forma da oposição entre *irracionalidade* e *racionalidade*. Com isso, a irracionalidade e o pertencimento à causalidade natural implicam que as propriedades de um objeto sejam determinadas de fora, coagida por um outro. Em oposição, os seres racionais possuem um segundo princípio de causalidade chamado vontade, a qual é dotada de liberdade enquanto autonomia, isto é, é capaz de determinar o fundamento de sua ação e efetividade por si mesma e não por um outro. Portanto, enquanto racionais, os seres humanos têm de pressupor o fundamento da causalidade de suas ações como sendo a liberdade interna da vontade, e não as condições externas que poderiam motivar a ação. Apenas sob este pressuposto da *autonomia da vontade* é possível chegar a uma moralidade universal.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (KANT, 1980 (2), p. 154)

Com isso, embora a antinomia kantiana tenha sido aparentemente resolvida com a limitação da validade da causalidade natural apenas para os objetos tomados enquanto fenômenos, o problema fundamental da práxis se mantém. Pois, embora a liberdade seja necessária como fundamento da moralidade, ela permanece algo *contrafactual*, isto é, não apenas não pode ser verificada na experiência, mas mais do que isso: a experiência fundada nas leis naturais refuta a liberdade por toda a parte. O resultado é que, quando comparada à necessidade cega e implacável da causalidade natural, que pode ser demonstrada pela experiência, a liberdade – não obstante sua necessidade para a moralidade – resulta uma *mera ideia da razão*, cuja efetividade é bastante *duvidosa*.

No entanto, esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. (...) Por isso, a liberdade é apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência. (KANT, 1980 (2), p. 156)

A *necessidade da liberdade* em Kant, portanto, esbarra na facticidade do mundo objetivo expresso nas leis causais. Se a jurisdição da liberdade se mantém apenas idealmente frente a um mundo objetivo que não se submete em nada à suas leis – ao contrário, mostra-se absolutamente submetido à legislação da causalidade natural –, então a passagem para a filosofia prática permanece problemática, em outras palavras, a relação entre filosofia teórica e filosofia prática permanece sob a forma da antinomia:

Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticos. Há, pois, que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas não se encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade. (KANT, 1980 (2), p. 156)

Kant formula a dialética entre necessidade e liberdade sob a forma da antinomia – ambas são necessárias, mas sob pontos de vista diferentes: do ponto de vista especulativo, isto é, teórico, o mecanismo natural é necessário e a liberdade uma mera ideia; do ponto de vista prático, a liberdade é um postulado necessário, mas sua efetivação no mundo não consegue passar de um postulado. A forma reiterada com que Kant reformula esta antinomia das mais diversas formas revela não apenas que este é o núcleo de sua filosofia, como também o fato de que ele tem sérias dificuldades em resolver definitivamente esta antinomia. O problema central é: até que ponto as leis da natureza e da liberdade podem ser compatibilizadas por meio da separação entre fenômeno e coisa em si? Se para o interesse teórico da

Crítica da Razão Pura o conceito de coisa em si bastava para declarar solucionada a antinomia, para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a necessidade de a liberdade causar efetivamente algo no mundo assume uma centralidade que repõe a contradição entre natureza e liberdade – contradição esta que Kant não pode admitir, ao contrário, busca de todos os modos dissolver, eliminar. “Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição” (KANT, 1980 (2), p. 157). Para dissolver a contradição no sentido de uma guinada prática, no entanto, mais do que limitar o conhecimento científico aos fenômenos, reservando o reino do supra-sensível para a liberdade, seria necessário explicar como a liberdade pode se efetivar no mundo objetivo e ser reconhecida na experiência. Em outras palavras, para realmente superar a contradição contida na antinomia da liberdade seria necessário explicar *como a razão pura pode ser prática*. Mas aqui o nó da filosofia kantiana só fica mais archoado, uma vez que resultou da primeira *Crítica* que esta explicação não pode ser dada. A filosofia prática kantiana, portanto, não é capaz de provar a possibilidade da liberdade. “Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é que a razão pura pode ser prática*, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*. (...) Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*” (KANT, 1980 (2), p. 157). Kant funda sua filosofia prática no solo movediço da terceira antinomia. Isto porque não podendo explicar como a razão pura se efetiva na realidade objetiva, deposita esta liberdade na interioridade moral do agente racional. Desse modo, Kant constrói a objetividade da lei moral em termos de uma teoria individualista da sensibilidade prática. A única forma de pressupor a liberdade da vontade sem cair em contradição com a necessidade natural da ligação dos fenômenos no mundo da experiência é torná-la tão interior e tão formal que acaba por tomar a forma de um *imperativo categórico*. Para este último, a liberdade não supera a forma do arbítrio e permanece uma condição formal para as ações voluntárias de um agente individual abstrato. Não nos interessam aqui os pormenores da filosofia moral kantiana, mas tão somente a antinomia que reside na base da passagem da teoria para a práxis. Esta antinomia, até certo ponto irresoluta, não cessa de voltar à tona na filosofia kantiana.

3.7. O Abismo Intransponível: A *Crítica da Faculdade de Julgar*

A publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar*, em 1790, representa um novo capítulo no desenvolvimento da antinomia da liberdade no sistema kantiano. Não podendo explicar especulativamente como a razão pura pode ser prática, Kant aposta suas fichas na possibilidade de fundar no *juízo* a mediação capaz de superar a antinomia entre as legislações da liberdade da vontade e do mecanismo natural.

Na Terceira Crítica, Kant repete seu modelo de divisão da filosofia: natureza e liberdade aparecem como dois princípios que admitem diferentes possibilidades para seus objetos. Estes princípios implicam na divisão da filosofia em teórica e prática. “A filosofia é corretamente dividida, no que diz respeito aos princípios, em duas partes inteiramente diferentes: a teórica, como *filosofia da natureza*, e a prática, como *filosofia moral* (pois assim é denominada a legislação prática da razão segundo o conceito da liberdade)” (KANT, 2016, p. 71). Kant especifica ainda que ciências como a economia doméstica, a economia rural ou a política, dentre outras, contêm somente regras técnico-práticas, isto é, produzem um efeito segundo conceitos da causalidade natural e, portanto, não podem ser considerados parte de uma filosofia prática. Esta última fica reservada apenas para “as prescrições moral-práticas, que se fundam inteiramente no conceito da liberdade – com total exclusão dos fundamentos de determinação da vontade a partir da natureza” (KANT, 2016, p. 73). Para explicar como são possíveis duas diferentes legislações – natureza e liberdade – desta vez Kant utiliza uma argumentação que faz alusão mais explicitamente a um conflito prático-político. Os conceitos são concebidos como um *território* no qual se trava uma disputa entre poderes pelo *domínio* jurídico do espaço:

Na medida em que são referidos a objetos, os conceitos, independentemente de o conhecimento daqueles ser possível ou não, possuem o seu campo, que é determinado meramente segundo a relação que o seu objeto tem com a nossa faculdade de conhecimento em geral. A parte desse campo onde o conhecimento nos é possível é um terreno (*territorium*) para esses conceitos e para a faculdade de conhecimento requerida para isso. A parte desse solo onde essa faculdade é legisladora é o domínio (*ditio*) desses conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes são correspondentes (KANT, 2016, p. 74).

A antinomia toma aqui a forma de um conflito jurídico entre entendimento e razão: ambos são sistemas de leis que se estendem igualmente sobre o território da experiência conceitual. Kant precisa mais uma vez provar que é possível compatibilizar duas diferentes jurisdições no mesmo território. Para isso, é necessário que ambas possam vigorar e efetivar suas causas no mundo sem que entrem em contradição. Mas para que isso ocorra elas têm de ser absolutamente indiferentes, isto é, ambas devem se manter livres da influência causal da outra. Sob este pressuposto, elas podem ser pensadas como não contraditórias, aliás, era justamente esta a saída primeiramente apresentada por Kant na *Primeira Crítica*:

O entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes em um único e mesmo terreno da experiência, sem que uma possa prejudicar a outra. Pois, assim como o conceito da natureza não pode ter influência sobre a legislação do conceito da liberdade, tampouco esta perturba a legislação da natureza. – A possibilidade de ao menos conceber, sem contradição, a coexistência das duas legislações, e das faculdades a elas correspondentes, no mesmo sujeito, foi provada pela *Crítica da razão pura* na medida em que esta anulou as objeções a isso revelando nelas a ilusão dialética. (KANT, 2016, p. 75)

Nestes termos, o conflito estaria resolvido por uma espécie de *coexistência pacífica* entre dois sistemas de leis no mesmo território. De fato, é *possível* conceber sem contradição a coexistência das legislações. Esta possibilidade está, no entanto, assentada em uma espécie de *pacto de não agressão* entre natureza e liberdade, de tal modo que nem a legislação causal da natureza possa ter influência sobre a legislação da liberdade, nem a liberdade possa *perturbar* o curso das leis naturais. O problema é que as duas legislações só podem ser pensadas sem contradição (como ocorreu na *Crítica da Razão Pura*) sob o pressuposto de que a liberdade não interfira no mundo e, portanto, permaneça meramente ideal e jamais efetiva. Longe de poderem ambas se estenderem igualmente sua legislação sobre o mesmo território harmonicamente, este pressuposto implica que os domínios da natureza e da liberdade legislam sobre territórios completamente distintos. Mais do que isso: entre eles há uma fronteira natural que não permite a passagem de um lado para o outro. Com isso a antinomia da liberdade recebe sua formulação mais aguda e plena de consciência, de modo mais claro do que até então havia aparecido na filosofia kantiana: um *incomensurável abismo*.

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito da liberdade, como domínio suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade. (KANT, 2016, p. 73)

O abismo que separa os domínios da natureza e da liberdade impede que a natureza influencie a liberdade, mas deve admitir pelo menos a possibilidade de que o domínio da liberdade influencie o domínio da natureza. A legalidade da natureza deve permitir ser afetada pelas leis da liberdade enquanto fins, do mesmo modo que a liberdade deve poder operar na natureza iniciando espontaneamente novas séries causais. O problema é que esta relação de causalidade unilateral entre liberdade e natureza permanece em contradição com a abismal separação entre elas, fundada na impossibilidade de construção de uma *ponte*. Esta ponte seria a *interação recíproca* – mas esta possibilidade está vetada.

O domínio do conceito da natureza sob uma legislação, e aquele do conceito da liberdade sob a outra, são inteiramente preservados de qualquer influência recíproca – que um pudesse ter sobre o outro (cada qual segundo suas leis fundamentais) – graças ao grande abismo que separa o suprassensível dos fenômenos. O conceito da liberdade nada determina em relação ao conhecimento teórico da natureza; do mesmo modo, o conceito da natureza nada determina em relação às leis práticas da liberdade; e, nessa medida, não é possível lançar uma ponte de um domínio ao outro. (KANT, 2016, p. 96)

Resta a Kant postular a possibilidade da concordância formal da natureza com as finalidades postas pela liberdade de tal modo que a liberdade seja transposta para o território da natureza e pressuposta como o *fim último* da natureza. A faculdade de julgar opera com base nesta pressuposição e, por isso, se não é possível haver mediação entre os dois domínios separados por um abismo, pelo menos fornece uma mediação que torna possível uma passagem entre a *razão teórica* e a *razão prática*.

O efeito segundo o conceito da liberdade é o fim derradeiro, que (ou cujo fenômeno no mundo sensível) deve existir, razão pela qual se pressupõe a condição de sua possibilidade na natureza (do sujeito como ser sensível, ou seja, como ser humano). Aquilo que a pressupõe a priori sem levar em conta o aspecto prático, isto é, a faculdade de julgar, fornece, no conceito de uma finalidade da natureza, o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito da liberdade que torna possível a passagem da razão pura teórica à razão prática e da legalidade da primeira à finalidade da última; (KANT, 2016, p. 97)

A faculdade de julgar não supera o abismo, mas possibilita a passagem dos *princípios finalistas* da razão ao sistema de *leis mecânicas* da natureza. Esta solução para a antinomia representa, para Kant, pelo menos a possibilidade de que natureza e liberdade sejam mediadas de tal modo que, se não no mundo, pelo menos na mente haja lugar para a moralidade. “A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cuja concordância contém o fundamento desse prazer, torna o referido conceito apto para mediar a conexão dos domínios do conceito da natureza e do conceito da liberdade em suas consequências, na medida em que esta conexão estimula ao mesmo tempo a receptividade da mente para o sentimento moral” (KANT, 2016, p. 98).

Analisar os meandros da *Crítica da Faculdade de Julgar* em seus pormenores, passando pelo julgamento estético e teleológico, está fora do escopo de nosso estudo. Para nossos objetivos, basta compreender que o conceito de *Juízo* ao fim e ao cabo é mais uma tentativa de resolução da antinomia da liberdade que, embora seja articulada de tal modo que admite pelo menos a possibilidade subjetiva do arbítrio e da moralidade, permanece objetivamente irresoluta, uma vez que entre a teoria e a prática, entre o reino da natureza e o reino da liberdade, entre o dado factual e o mundo criado por nós, ainda persiste um abismo intransponível. Mas antes de finalizarmos nossos estudos kantianos, resta ainda compreender as consequências da antinomia da liberdade na filosofia política de Kant. De fato, natureza e liberdade novamente se entrelaçam quando o que está em jogo é a possibilidade de uma história mundial e o desiderato da paz.

3.8. A História Universal: o Problema do Estado de Natureza Interestatal

A filosofia crítica terminou por negativamente limitar a faculdade teórica do conhecimento para abrir positivamente espaço para que a moralidade do arbítrio possa causar efeitos no mundo, mesmo que esse efeito seja somente a determinação de uma finalidade racional que já estava inscrita na natureza não apenas como possível, mas como seu fim último. Quando, no entanto, as ações individuais são vistas, não do ponto de vista da sua moralidade, mas situadas no conjunto da *história universal*, o caráter livre do arbítrio aparece como determinação natural.

Em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, Kant afirma que as manifestações da liberdade da vontade através das ações humanas são, sob a ótica da história, determinadas por leis universais da natureza. Desse modo, por mais que possa parecer o contrário, cada fenômeno histórico é compreendido como um propósito oculto da natureza a fim de realizar o fim último da natureza. Para Kant esta é a única forma de dar sentido à história, caso contrário a liberdade da vontade humana tornaria a totalidade das ações um agregado caótico, contrariando assim os desígnios finalísticos da natureza.

É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais – tal propósito parece somente poder resultar num romance. Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta ideia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos e linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas. (KANT, 2011, pp. 19-20)

Seguindo, portanto, o fio condutor racional capaz de dar sentido ao caos das ações humanas, Kant postula que tudo na natureza se desenvolve tendendo a um fim, mas que no ser humano, único ser racional, o desenvolvimento de suas disposições se realiza completamente apenas na espécie, e não no indivíduo. Isso ocorre justamente em função da própria natureza racional da humanidade. Em função dela, o homem só se desenvolve como consequência de sua própria ação racional e, portanto, de forma livre. Isso implica em um *antagonismo permanente* entre os homens, que precisam associar-se, mas mantêm uma forte tendência a isolar-se, o que gera toda forma de ânsia de dominação e cobiça. Foi necessário

muito sofrimento para que a finalidade que a natureza resguardava para os homens fosse finalmente revelada: a constituição de um *estado civil* capaz de resguardar a todos sob *leis exteriores e justas*.

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana. (KANT, 2011, p. 10)

Fica claro que todas as outras disposições que a humanidade pode alcançar têm na constituição de um estado justo sua condição de possibilidade. Kant insiste que este problema é o mais difícil a ser resolvido pela espécie humana e, por isso mesmo, um dos últimos. Além das dificuldades relativas à formulação das leis adequadas, fundadas na longa experiência histórica, bem como do grau de *esclarecimento* atingido pelas pessoas, produzindo no arbítrio uma predisposição a submeter seu egoísmo natural ao ordenamento jurídico; o principal obstáculo para uma constituição jurídica perfeita é que ela pressupõe um *sistema de relações internacionais interestatais* igualmente regido por ordenamentos justos.

O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja. Para que serve trabalhar para uma constituição civil conforme leis entre indivíduos, ou seja, na ordenação de uma república? A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa de que cada república, em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados -, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis. (KANT, 2011, p. 12-13)

Falando em linguagem contratualista, é como se, uma vez que as nações se unificarem em estados soberanos, por meio dos quais os indivíduos saem daquele estado de natureza em que a ausência de leis e de poder estatal os deixa à mercê da lei do mais forte, o perigo da mútua destruição fosse reposto no estágio superior da hostilidade recíproca entre os estados. Nesse sentido, não basta que os indivíduos se unam para sair do estado de natureza, é também imperativo que os estados se unam em uma *federação de estados* capaz de resguardar a todos. “Sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações, de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada” (KANT, 2011, p. 15). Todos os povos que não logram um estado unificado e o reconhecimento da *soberania* estatal frente aos outros estados permanecem, segundo este preceito, como *povos selvagens*. As relações jurídicas baseadas na liberdade devem ser a regra tanto das relações internas quanto externas na constituição estatal. Apenas isso pode assegurar a segurança mundial e “introduzir um estado cosmopolita de segurança pública entre os estados” (KANT, 2011, p. 15-16). Na medida em que o desenvolvimento histórico aproxima a humanidade da formulação de uma constituição política interna e externamente perfeita, realiza com isso o propósito finalista da natureza. “*Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições*” (KANT, 2011, p. 17).

Fica, portanto, da filosofia da história de Kant, para os interesses de nossa pesquisa, a determinação natural como sendo o fio condutor que dá sentido às ações motivadas pelo arbítrio da vontade individual. Este fio condutor implica na finalidade de superar a condição dos povos “selvagens” e unir-se, não apenas em um estado civil, mas em uma federação de estados, capaz de garantir a proteção mútua. No entanto, mesmo em uma federação, pressupõe-se um inimigo. E o medo da agressão se repõe em uma escala cada vez mais potencialmente destrutiva. Além disso, há de se perguntar, até que ponto a filosofia da história kantiana está

comprometida com uma justificação do *colonialismo*. É nesses termos que Kant volta ao problema das relações interestatais ao se perguntar quais as condições necessárias para se chegar a uma paz duradoura.

3.9. Guerra e Colonialismo: À Paz Perpétua

Publicado em 1795, *À Paz Perpétua* enfrenta o problema posto pelo expansionismo europeu que, por um lado, tendia a unificar o globo em torno do mercado, mas que, por outro lado, colocava as potências não apenas em oposição às colônias, mas também em permanente estado de hostilidade entre si. Com relação ao texto sobre a história universal, constitui um complemento, uma vez que parte da necessidade da federação de estados para discutir a possibilidade da paz entre as potências europeias. De fato, o tratado sobre a paz perpétua não trata especificamente da questão do colonialismo, tal como a compreendemos hoje, no entanto, expressa, a seu modo, uma posição acerca do que ocorre nas colônias no contexto de um estado de guerra interestatal.

Acerca dos “Artigos Definitivos para a Paz Perpétua entre os Estados”, além da necessidade de que os estados tenham constituições republicanas, Kant afirma que o “direito das gentes”, isto é, o direito das nações, dos povos, deve estar fundado em um *federalismo de estados livres*. Seguindo o argumento contratualista, sustenta que em analogia aos indivíduos que se unem em um estado, os próprios estados devem unir-se em uma *liga*. Esta liga, no entanto, não possui as mesmas prerrogativas de um estado.

Os povos, como estados, podem ser considerados como indivíduos particulares, que em seu estado de natureza (i.e, na independência de leis externas) já se lesam por estarem próximos uns aos outros e cada um, por causa de sua segurança, pode e deve exigir ao outro entrar com ele em uma constituição semelhante à constituição civil na qual cada um pode ser assegurado de seu direito. Isso seria uma liga dos povos [*Völkerbund*] que, no entanto, não deveria ser um estado de povos. (KANT, 2020, p. 42)

Do mesmo modo, Kant sustenta a ideia, segundo a qual, no mundo haveriam povos civilizados e povos selvagens. Enquanto os povos civilizados se caracterizam

por viver em liberdade civil, a tal ponto de estarem agora problematizando a necessidade de uma instância supraestatal, os povos ditos selvagens, permanecem em sua liberdade natural, negando-se a submeter-se a leis públicas. Para Kant, a situação dos “selvagens” constitui uma total degradação da condição racional humana.

Assim como olhamos agora com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, de preferir lutar incessantemente do que se submeter a uma coerção legal constituída por eles mesmos, preferindo por conseguinte uma liberdade incomensurável à racional e consideramos isso como rudeza, falta de polimento e degradação animal da humanidade, então dever-se-ia pensar que os povos civilizados (cada um unido em um estado) teriam de se apressar a sair o quanto antes de um estado tão deplorável. (KANT, 2020, p. 43)

É importante salientar que o critério para distinguir os povos selvagens dos povos civilizados é justamente o do arbítrio. Os povos são selvagens porque “preferem” viver lutando por sua “liberdade incomensurável” a submeter-se às leis racionais segundo o critério europeu. Uma vez que esta condição dos indivíduos impede a constituição de um estado republicano autônomo que possa ser reconhecido frente às potências no sistema internacional, a situação de ausência de organização estatal caracteriza, para Kant, os povos originários das colônias como degradados e animalizados. Kant vai adiante e ainda observa as diferenças entre os “selvagens europeus” e os “americanos”. Para ele a principal diferença é a prática do canibalismo contra seus inimigos de guerra: enquanto os americanos “devoram” as outras tribos, os europeus aumentam seus súditos e seus exércitos:

E a distinção dos selvagens europeus dos americanos consiste de maneira geral no fato de que, visto que muitas tribos americanas foram completamente devoradas por seus inimigos, as tribos europeias sabem fazer melhor uso dos derrotados do que os devorando e preferem aumentar assim o número de seus súditos e por conseguinte também, por meio deles, os instrumentos para guerras ainda mais vastas. (KANT, 2020, p. 43)

Percebe-se que, por um lado, a prática do canibalismo serve para corroborar a tese da degradação dos povos americanos, por outro lado, o caráter expansionista dos povos “civilizados” é apontado como outra forma de “selvageria” potencialmente

muito mais perigosa, pois eleva progressivamente a dimensão dos conflitos bélicos. O que fica claro da perspectiva filosófica de Kant sobre a história é que, embora acredite que a natureza guie finalisticamente a humanidade para uma constituição perfeita; no âmbito das ações humanas consideradas em sua liberdade, no entanto, não há nada além do arbítrio, da moral e da fé no qual possam ser depositadas as esperanças de paz. Neste sentido, Kant se limita a enunciar as “condições da hospitalidade universal” sob as quais o *direito cosmopolita* deve ser fundado. “Nesse caso, hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil” (KANT, 2020, p. 47). Embora à primeira vista o conceito de uma *hospitalidade universal* pareça dar vazão ao desejo europeu de se sentir em casa em seu expansionismo, o texto revela, na verdade, uma severa crítica ao papel desempenhado pelas nações europeias “civilizadas” em suas “visitas” a povos tidos como “selvagens”. Vejamos:

Se se compara com isso a conduta *inospitaleira* de estados civilizados de nossa parte do mundo, em especial dos estados comerciantes, a injustiça que eles demonstram *na visita* a países estrangeiros e povos (que vale para eles como o mesmo que *conquistá-los*) vai além do abominável. América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo etc., eram para eles, depois de sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois seus habitantes contavam como nada. Nas Índias Orientais (Hindustão), eles introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de meros estabelecimentos comerciais pretendidos, mas com elas a opressão dos nativos, a incitação dos seus diversos estados a guerras amplamente estendidas, fome, rebelião, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano. (KANT, 2020, p. 49)

Embora Kant acentue o caráter selvagem daqueles que vivem na ausência de um estado republicano, quando pretende frisar o tipo de conduta mais condenável de seu tempo nas relações internacionais, não lamenta as mortes violentas em guerras no interior da Europa “civilizada” (exemplos em seu tempo não faltavam), mas salienta justamente o caráter bárbaro e contrário à hospitalidade universal daquilo que hoje chamamos de colonialismo. O exemplo é a condição na qual se encontram as Américas, a África, a Índia e outros locais explorados pela Europa, na qual a ação colonial “vai além do abominável”. Os nativos “contavam como nada”, uma vez que, por meio da força, lhes eram negados não apenas a condição de país autônomo e soberano, mas também os direitos individuais e, principalmente, os

direitos sobre as terras. Dominação militar, guerra, mortes, fome e todo tipo de opressão: são estes os efeitos produzidos pela ação dos “civilizados” contra os “selvagens”. Em outras palavras, para Kant, mais degradante do que viver em liberdade natural e selvagem é a conduta colonialista. O colonialismo é exemplo da inospitalidade, da injustiça e, portanto, da opressão de todo o gênero humano.

Em seguida, Kant trata elogiosamente os países que, segundo seu critério, limitaram seu contato com os europeus: “China e Japão, que já tinham feito a tentativa com tais hóspedes, permitiram de uma maneira sábia, no caso da China, o acesso, mas não a entrada e, no caso do Japão, apenas o acesso de um único povo europeu, os holandeses, que, contudo, eles excluem, tal como prisioneiros, da comunidade com os nativos” (KANT, 2020, p. 50). O mais interessante é que toda a injustiça colonial é perpetrada justamente pelos “estados comerciantes”, aquelas potências que se especializaram durante o século XVIII em vender especiarias retiradas dos quatro cantos do mundo, no caso das Américas, com utilização de trabalho escravo trazido da África. Kant não hesita em condenar o trabalho escravo e toda crueldade a ele associada. Sua posição chega, inclusive, à correta percepção da crise da economia colonial – pelo menos em seu ciclo pré-industrial, mercantilista ou “holandês” - em função das próprias contradições no interior da Europa.

O pior de tudo isso (ou, a considerar do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que tais estados nem mesmo se comprazem dessa violência, que todas essas companhias comerciais estão no ponto de um colapso próximo, que as ilhas de açúcar – esta sede da mais cruel e imaginada escravidão – não obtém nenhum lucro verdadeiro, mas servem apenas para um propósito indireto e decerto não muito louvável, a saber, a formação de marinheiros para frota de guerra e, por sua vez, portanto, para a condução das guerras na Europa, e isto tudo para potências que fazem muito alarde pela piedade e querem, enquanto bebem da injustiça como água, ser consideradas como eleitas na ortodoxia. (KANT, 2020, p. 50)

Muito longe de defender e legitimar o colonialismo, Kant nos oferece uma visão crítica das potências comerciais e condena a farsa de vender-se como nação eleita, enquanto praticam todo tipo de injustiças. Denuncia com veemência a forma mais cruel de escravidão que ocorria na América Latina e no Caribe, no Brasil e no Haiti. Com isso, *À Paz Perpétua* toma a forma muito mais de um documento anticolonialista, pelo qual se estabelecem as condições (republicanismo, federação

de estados e hospitalidade universal) pela qual um mundo com uma justiça cosmopolita poderia ser fundado. No entanto, como sua filosofia possui um conceito de liberdade fundado no arbítrio, isto é, na vontade individual, falta algo *concreto* que dê garantias à possibilidade de alcançar a paz e o fim do colonialismo.

Como todo tratado de paz, é necessário que além das cláusulas que estabelecem a paz, também seja determinado o que garante o acordo. A garantia oferecida por Kant é bem menos materialista que a crítica ao colonialismo contida nas cláusulas. O que torna possível um direito cosmopolita assentado no republicanismo e na hospitalidade é apenas uma *projeção de pensamento* acerca dos *fins atuantes no mecanismo da natureza*, a qual podemos chamar *destino* ou *providência*. A garantia aqui - assim como a liberdade transcendental e a possibilidade de a razão pura ser prática - permanece *incognoscível*.

O que presta essa *garantia* é nada menos do que a grande artista, a *natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico irradia visivelmente uma conformidade a fins com propósito de permitir que, através da discórdia dos seres humanos, surja concórdia mesmo contra a sua vontade e, por isso, ela é chamada *destino*, enquanto necessitação por uma causa desconhecida a nós segundo suas leis de atuação, mas é chamada *providência*, considerada a sua conformidade a fins no curso do mundo como a profunda sabedoria de uma causa suprema dirigida pelo fim terminal objetivo do gênero humano e predeterminado, enquanto causa, esta que, decerto, propriamente, não *conhecemos* nessas instituições artísticas da natureza ou tampouco *inferimos* a partir delas, mas que (como em toda relação da forma das coisas com fins em geral) só podemos e devemos *projetar em pensamento* a fim de nos formar um conceito de sua possibilidade segundo a analogia com as práticas artísticas humanas; (KANT, 2020, p. 53-54)

Seguindo, portanto, o argumento central da *Crítica da Faculdade de Julgar*, apenas se julgarmos a natureza como se houvesse nela uma razão finalística como a de um artista, podemos fazer a mediação entre o caos das ações livres do arbítrio humano e o curso racional da história rumo à paz perpétua. É, portanto, julgando a totalidade da história em analogia com a obra artística que se pode esperar alguma “garantia” para o fim da guerra e do colonialismo. O problema é que a história humana como tal permanece, não apenas incognoscível, mas também obra da natureza e não da humanidade. A verdadeira história escapa ao sujeito produtor da realidade. Nesses termos, a humanidade, embora livre em seu agir individual, é do

ponto de vista histórico completamente determinada pela natureza e, portanto, não livre. O que se efetiva na história não é a liberdade, mas o *destino*. “Se digo que a natureza quer que isto ou aquilo aconteça não significa que ela nos imponha um dever de fazê-lo (pois apenas a razão prática livre de coerção o pode), mas que ela mesma o faz independentemente de querermos ou não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) (O destino conduz aquele que quer e arrasta aquele que não quer)” (KANT, 2020, p. 47).

A providência natural, única garantia que torna possível a busca da paz, se efetiva, segundo Kant, no único laço que tende a associar os países em torno de interesses *recíprocos*: o *comércio*. Embora os *povos comerciantes* sejam por todo lado os culpados por perpetrar as mais abomináveis atrocidades contra o gênero humano, é o “espírito do comércio” o responsável por progressivamente civilizar os povos. É apenas a natureza que nos garante que o egoísmo reinante no mercado, conduza ou arraste contra a sua vontade a humanidade para relações calcadas na paz.

Trata-se do *espírito de comércio* que não pode coexistir com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo. Isto é, uma vez que, dentre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* poderia muito bem ser o mais confiável, os estados vêem-se forçados (certamente não por móveis da moralidade) a promover a nobre paz e, também lá onde a guerra ameaça sempre eclodir no mundo, a repeli-la através de mediações, como se estivessem assim em uma aliança permanente; (KANT, 2020, p. 61)

O “poder do dinheiro” é, por conseguinte, o último bastião daquela fé cujo lugar foi conquistado por meio de uma limitação da metafísica. O dinheiro é aquele poder capaz de estabelecer alianças entre as nações e repelir a guerra. Apenas o “espírito de comércio” em sua marcha triunfante rumo à universalização das relações mercantis é capaz de oferecer uma base sobre a qual pode se estabelecer um novo sistema mundial. Fica explícita aqui a ambivalência contraditória do papel atribuído ao comércio e aos povos comerciantes. Se, por um lado, os povos comerciantes são os responsáveis por perpetrar a barbárie do colonialismo; por outro lado, o “espírito do comércio” é o único portador do progresso histórico no qual podemos depositar nossas esperanças. É ainda importante salientar que o mesmo conceito de *comércio*

é utilizado no contexto das “Analogias da Experiência” para explicar a interação recíproca entre as substâncias. O que nos leva à conclusão de que o mesmo modelo de ação recíproca das substâncias pode ser pensado como conceito que determina as relações interestatais em um contexto de busca da paz perpétua. Em outras palavras, o modelo lógico para pensar as relações interestatais e o colonialismo é o conceito de *ação recíproca*.

Finalizamos, portanto, nossa incursão pela filosofia kantiana notando que Kant não logra resolver a antinomia entre liberdade e necessidade de modo satisfatório, uma vez que mesmo em sua teoria mais avançada do sistema mundial, a liberdade da vontade acaba soterrada pelo mecanismo natural. Do mesmo modo, fica claro que, embora se posicione de modo crítico ao colonialismo, sua crítica esbarra em uma ideia de ação recíproca entre os estados cujo paradigma é o *comércio* – justamente o elemento que lançou as potências na corrida colonial. Justamente por isso o conceito de liberdade de Kant permanece meramente formal, incognoscível e, de todo modo, incapaz de alterar o real curso do mundo e da história. Além disso, por resultar em uma liberdade limitada ao arbítrio individual, permanece uma *liberdade do mais forte*, uma *liberdade senhoril*. O programa kantiano trata, portanto, de limitar ou moralizar essa liberdade mediante um *imperativo categórico*, isto é, acreditar com muita fé e devoção que a finalidade intrínseca da natureza possa, por meio do próprio comércio, produzir a cura para o estado de guerra e colonização na qual o mundo se encontra. São essas as antinomias do pensamento burguês que Lukács tanto sublinhou: concebe a liberdade da ação do sujeito individual, mas percebe a totalidade das leis da sociedade e da história como incognoscíveis e inalteráveis. É essa a perspectiva de um filósofo que vê por todo lado o arbítrio do colonizador atuar com demasiada liberdade em sua avidez por pilhagens. A caracterização dos povos “selvagens” como aqueles “sem estado” soberano implica na não existência de nenhuma força concreta real capaz de se opor ao expansionismo colonial europeu e todo o belicismo e as disputas a ele associadas. Esta ausência de uma ação de autolibertação dos “selvagens” torna compreensível o contorcionismo da filosofia kantiana, na falta de algum ponto de apoio além da fé no qual depositar esperanças. Uma ação autônoma e de autolibertação dos povos escravizados mudaria completamente este cenário.

4. Hegel e a Liberdade como Reconhecimento Recíproco

*A passagem da necessidade à liberdade,
ou do efetivo ao conceito, é a mais dura.*

Hegel

A filosofia de Hegel é marcada pela experiência da revolução³¹. Nesta tese nos propomos, seguindo uma intuição inspirada em *Hegel e o Haiti*, a interpretar a filosofia hegeliana a partir da hipótese segundo a qual a motivação histórica de toda a reconstrução do sistema lógico como sendo menos a *revolução francesa*, que ocorria então no seio da Europa, mas, muito mais, as consequências universalistas da revolução dos negros, então escravizados no Haiti. Lukács, por sua vez, nos indicou que na Lógica Hegeliana se encontravam tanto a refutação das antinomias do pensamento burguês expressas na filosofia Kantiana, quanto a formulação de uma teoria da passagem da necessidade para a liberdade, ou da teoria para a prática, o que equivale, no contexto lukácsiano, a uma teoria da *revolução*. De todo modo, após um estudo detido da formação das categorias e antinomias kantianas, bem como dos constrangimentos que a filosofia crítica enfrentou ao tentar conciliar a liberdade da vontade individual com a necessidade natural e os embaraços em que se meteu quando tentou aplicar tal procedimento à história e ao direito, finalmente vamos nos ocupar dos textos hegelianos.

Seguindo, portanto, as indicações retiradas da crítica de Susan-Buck-Morss e de Lukács, iniciaremos por uma discussão da interpretação e crítica que Hegel faz de Kant, tanto do ponto de vista da filosofia teórica - contido no *Vorbegriff* da *Enciclopédia* - quanto da filosofia prática - expressa na Introdução da *Filosofia do Direito*. Em seguida passaremos a um estudo detido das *categorias de modalidade e*

³¹ É famosa uma citação de Arnold Ruge utilizada por Habermas no *Discurso Filosófico da Modernidade* para caracterizar a percepção jovem hegeliana acerca da relação entre o mundo revolucionário e a filosofia de Hegel: "A filosofia hegeliana revela, já no primeiro estágio de sua evolução histórica, um caráter essencialmente distinto do curso seguido por todos os sistemas anteriores. Ela, que pela primeira vez declarou que toda filosofia não é outra coisa que o pensamento de seu tempo, é também a primeira a reconhecer a si mesma como esse pensamento do tempo. O que as filosofias anteriores eram de modo inconsciente e apenas abstrato, ela o é consciente e concretamente; por isso, daquelas pode-se dizer, por certo, que eram e permanecem somente pensamentos; mas esta, a hegeliana, expõe-se como pensamento que não pode permanecer enquanto tal ... tem de tornar-se ação ... Nesse sentido, a filosofia hegeliana é a filosofia da revolução e a última de todas as filosofias em geral." (Arnold Ruge, *Anais Franco-alemães*, p. 594 apud HABERMAS, 2002, p. 73-74)

relação tal como aparecem na *Ciência da Lógica*, observando os aspectos de uma filosofia prática que subjaz às categorias da “Essência” em termos de uma “crise do poder” e de uma “luta por reconhecimento” que anunciam a passagem da necessidade para a liberdade. Por último, seguindo a comparação estabelecida com Kant, buscaremos compreender como o conceito especulativo de Liberdade, que surge da resolução da contradição da ação-recíproca na forma do *reconhecimento*, fornece uma outra formulação à questão do estado de natureza interestatal, no qual se insere a guerra e o *colonialismo*, tal como aparecem nas passagens conclusivas da *Filosofia do Direito*. A partir deste percurso, acreditamos poder formular uma interpretação da “Lógica da Essência” como uma lógica da luta por reconhecimento e da passagem da dependência para a liberdade na forma de uma *teoria da revolução* e, igualmente, uma teoria realista da relação política entre os estados soberanos, contendo, portanto, uma contundente crítica ao colonialismo.

4.1. Antinomias, Arbítrio e Liberdade: A Crítica de Hegel a Kant

Antes de iniciarmos o estudo das categorias de modalidade e relação na *Ciência da Lógica*, convém compreender a assimilação e a crítica que Hegel faz da filosofia kantiana de modo mais geral. Para tal será necessário dividir essa crítica em dois momentos: primeiramente sob o aspecto da filosofia teórica de Kant, fornecida na passagem dedicada à “Filosofia Crítica” no texto conhecido como “Conceito Preliminar” (*Vorbegriff*), da *Lógica da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, de 1830, onde Hegel expõe sua posição quanto aos resultados da *Crítica da Razão Pura*. Em seguida, buscaremos reconstruir a crítica de Hegel ao legado kantiano na filosofia prática por meio de um estudo da Introdução das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, onde Hegel não apenas formula sua crítica aos limites do conceito de liberdade moderno, como também formula o conceito especulativo de liberdade como vontade livre em si e para si, entendido como o fundamento e solo do *direito*. Neste ponto seremos conduzidos à questão do papel absolutamente central do conceito de liberdade para a filosofia hegeliana, de tal modo que sua plena justificação se encontra apenas na *Lógica*, justamente na passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*. Pretendemos

ainda, compreender as diversas dimensões dessa reviravolta promovida pelo conceito especulativo de liberdade, bem como esclarecer as teses interpretativas que presidem nossa leitura dos textos hegelianos. Com isso, chegaremos, finalmente, ao ponto central de nossa pesquisa e estaremos aptos para adentrar o texto da *Lógica*.

4.1.1. Categorias e Antinomias: Crítica da Filosofia Teórica de Kant

Para Hegel, Kant foi muito apressado no trato com as categorias. Mais do que isso, Kant teria deixado de lado o trabalho de deduzi-las na forma da necessidade. Sem essa dedução, o arranjo das categorias na *tábua* e a derivação dos *juízos* a partir delas permanecem arbitrários e contingentes. Segundo ele:

Como é bem conhecido, a filosofia kantiana portou-se muito à vontade no *descobrimento* das categorias. O Eu, a unidade da consciência de si, é totalmente abstrato e completamente indeterminado; como, pois, chegar às determinações do Eu, das categorias? Felizmente na lógica habitual já se encontram, empiricamente dadas, as *diversas espécies de juízos*. Ora, julgar é pensar um objeto determinado. As diversas maneiras de julgar, já bem enumeradas, fornecem portanto as diversas determinações do *pensar*. Resta à filosofia *de Fichte* o profundo mérito de ter lembrado que as *determinações-de-pensamento* têm de ser mostradas em sua necessidade, que elas são essencialmente a *deduzir*. (HEGEL, 1995, p. 111).

A forma como as categorias surgem no sistema kantiano se apresenta, portanto, na mesma forma como os povos e territórios aparecem para as potências coloniais, a saber, na forma da *descoberta*. Uma vez que as categorias não foram *deduzidas em sua necessidade*, mas apenas “descobertas” como “empiricamente dadas”, previamente encontradas na experiência corrente e registradas na lógica habitual, segue-se que a lógica, e a filosofia como um todo, fracassam em garantir um fundamento necessário para o conhecimento dos fenômenos. Hegel questiona com isso a própria limitação do conhecimento humano ao conhecimento fenomênico. Pois, mesmo que seja postulado que conhecemos apenas fenômenos, mesmo assim, se impõe o imperativo de determinar o que está por trás dos fenômenos, o *Em si* das coisas - algo que, como sabemos, Kant jamais logrou fazer.

Deve-se afirmar decerto que os objetos, dos quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, quer dizer: o fundamento de seu ser, não o têm em si mesmos, mas em um Outro. Mas além disso, o que importa é como esse Outro é determinado. Conforme a filosofia kantiana, as coisas, sobre as quais sabemos, são somente fenômenos *para nós*; e seu *Em-si* para nós permanece um além que nos é inacessível. (HEGEL, 1995, p. 116).

Desse modo, ocorre que o conhecimento deixa de fora justamente aquele outro do pensamento, cuja própria objetividade, que não pode deixar de ser pressuposta como fundamento, é posta também como apenas subjetiva. A própria objetividade é reduzida à subjetividade. Hegel percebe no modelo teórico kantiano, na forma como “descobre” as categorias e subjetiva a objetividade, a reprodução de uma tendência à dominação tipicamente humana, mais ainda, tipicamente burguesa, aplicada à teoria do conhecimento. “Com isso, sem dúvida, está agora expressa corretamente a natureza de toda a consciência. Em geral, a aspiração dos homens tende a conhecer o mundo, a apropriar-se dele, e a subjugar-lo. Para tal fim, a realidade do mundo deve, por assim dizer, ser esmagada, isto é, idealizada”. (HEGEL, 1995, p. 112). Ao conceber a objetividade do outro apenas na forma do fenômeno, ao idealizar aquilo que não é conceito, a subjetividade transcendental acaba por se portar como dominadora frente à “realidade do mundo”, que deve ser subjugada, dominada e apropriada. É possível compreender, portanto, a *relação* do sujeito transcendental kantiano com a realidade do mundo, e a *relação* das potências colonizadoras com o “resto” do mundo, como sendo, enquanto *relação*, a mesma: descoberta e dominação. Percebe-se já, desde agora, a radicalização de uma tendência que já havíamos observado em Kant, a saber, de compreender as questões conflituosas da teoria do conhecimento em termos políticos ou jurídicos. Mas se na obra kantiana, as dimensões políticas da metafísica aparecem pontualmente, muitas vezes na forma de aproximações metafóricas ou analogias, a filosofia de Hegel, como pretendemos demonstrar, concebe a *resolução das antinomias* deixadas pela teoria do conhecimento kantiana em termos de uma *libertação de um poder dominador*. Isso fica muito mais evidente quando Hegel passa da crítica da formulação das categorias para sua *aplicação* no campo da metafísica. Para Hegel, este segundo lado da *Crítica da Razão Pura* é mais importante que o primeiro, pois há um interesse especial no que ocorre quando as categorias são aplicadas ao incondicionado, produzindo, assim, as *antinomias*.

Na tentativa da razão para conhecer o incondicionado do segundo objeto, do mundo, ela cai em antinomias, isto é, na afirmação de duas proposições opostas a respeito do mesmo objeto, e, na verdade, de sorte que cada uma dessas proposições deva ser afirmada com igual necessidade. Daí resulta que o conteúdo do mundo, cujas determinações caem em tal contradição, não poderia ser *em si*, mas ser apenas fenômeno. A *solução* é que a contradição não incide no objeto, em si e por si mesmo, mas só na razão cognoscente. (HEGEL, 1995, p. 112)

As antinomias são, para Hegel, um dos pontos altos da filosofia kantiana. Nelas Kant formula a *necessidade da contradição* em que a razão se enreda ao tentar aplicar no mundo tomado como um todo as categorias fixas do entendimento. Hegel certamente louva Kant pela “descoberta” das antinomias, isto é, da contradição que reside no fenômeno, mas reprova a “solução” dada por Kant para o problema. Ao invés de conceber a contradição como constitutiva do fenômeno, Kant se atemorizou frente à contradição e terminou por acreditar que esta era somente subjetiva: a fonte da contradição não se encontrava no mundo fenomênico, mas residia na própria estrutura da razão, que necessariamente cai em contradições quando pretende exceder o círculo das experiências possíveis. Para Hegel, a grandiosidade da descoberta kantiana contrasta com a trivialidade e a ingenuidade da solução proposta:

Esse pensamento - de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento no racional, é *essencial e necessária* - deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos. [Mas] tão profundo é esse ponto de vista quanto é trivial sua solução: ela consiste apenas em uma ternura para com as coisas do mundo. Não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição; senão que essa mácula só pertenceria à razão pensante, à essência do espírito. (...) Mas, se agora a *essência* do mundo for comparada a essência do espírito, pode-se admirar a ingenuidade com que foi posta e repetida a afirmação, cheia de humildade, de que não é a essência do mundo mas a essência pensante, a razão, que é em si contraditória. (HEGEL, 1995, p. 120)

Por uma “ternura para com as coisas do mundo”, Kant preferiu salvá-las da mácula da contradição, negando-se, portanto, a dar à contradição estatuto de objetividade. Para Hegel era óbvio que uma vez que o conflito por liberdade fosse entendido como contradição lógica, o mundo fenomênico não revelaria outra coisa

senão a contradição. Kant fica, portanto, a meio caminho de compreender o momento dialético da lógica. Isso porque, embora formule corretamente o princípio das antinomias na aplicação das categorias, observou que essa contradição aparece apenas nos quatro objetos da cosmologia, dando a entender que as antinomias são apenas *quatro*. Ora, se tivesse levado a sua descoberta às últimas consequências, ao invés de ter dado um passo para atrás quando defronte à contradição, Kant teria chegado à conclusão que todos os objetos do mundo fenomênico, todos os conceitos finitos, carregam em si a marca da contradição.

Pode-se notar, além disso, que a falta de um exame mais profundo da antinomia ainda levou inicialmente Kant a só citar *quatro* antinomias. A estas chega ao pressupor, como nos assim-chamados paralogismos, as tábuas das categorias, em que aplicou o procedimento, que depois se tornou tão estimado, e que consiste em colocar simplesmente o objeto sob um *esquema* aliás já pronto, em vez de derivá-lo do conceito. Outras deficiências no desenvolvimento das antinomias, mostrei-as na ocasião em minha *Ciência da Lógica*. O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e ideias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico. (HEGEL, 1995, p. 120-121)

Considerar, portanto, todos os objetos como contraditórios, em sua negatividade, é justamente a marca do pensamento dialético e, doravante, daquilo que Hegel pretende realizar enquanto saber filosófico. Neste ponto, Hegel nos antecipa qual o programa que a filosofia deve assumir para superar o ponto de vista de Kant, a saber, ao invés de aplicar um “esquema pronto”, uma *tábua*, deve-se deduzir as categorias a partir de sua contradição interna, *desde o ser até o conceito*. De todo modo, também está indicado que é no percurso da *Ciência da Lógica* onde devem ser buscados, tanto uma explicação pormenorizada das deficiências do tratamento kantiano das antinomias quanto a execução do projeto de dedução lógica das categorias em sua necessidade “até o conceito”.

Kant representa, portanto, um imenso progresso frente à antiga metafísica, pois enquanto a metafísica *pré-crítica* admitia que podia determinar o absoluto sem cair em contradições, e quando se deparava com a contradição, esta era atribuída a

um erro contingente e subjetivo, Kant admite a *necessidade da contradição*. Para Kant é da própria natureza do pensamento cair em contradições (antinomias) quando quer conhecer o infinito. Mas embora a formulação das antinomias seja um progresso porque dissolve a rigidez das determinações do entendimento e aponta para o movimento dialético do pensamento, Kant permaneceu apenas no resultado simplesmente negativo das antinomias e não penetrou na sua significação verdadeira e positiva.

Ora, a significação positiva e verdadeira das antinomias consiste, em geral, em que todo o efeito contém em si determinações opostas, e por isso o conhecer ou, mais precisamente, o conceituar de um objeto só significam justamente o mesmo que tornar-se consciente dele como de uma unidade concreta de determinações opostas. (HEGEL, 1995, p. 121)

Os objetos do pensamento devem, portanto, ser compreendidos não com ternura, de modo a resguardá-los da mácula da contradição, mas compreendidos em sua marca dialética, em sua contradição constitutiva, como unidade de opostos. Nesse sentido, não é aleatório o exemplo usado por Hegel para caracterizar o que significa uma “unidade concreta de determinações opostas”. Muito longe de indicar um objeto trivial e ingênuo, Hegel usa como exemplo justamente o objeto da Terceira Antinomia de Kant e para a qual a dialética hegeliana busca construir uma lógica capaz de conceituar: a *liberdade*.

No entanto, o estabelecimento dessas antinomias permanece sempre um resultado da filosofia crítica importantíssimo e digno de aprovação, na medida em que foi por ele (embora primeiro de modo subjetivo e imediato) que se exprimiu a unidade de fato dessas determinações, que são mantidas pelo entendimento em sua separação. (...) assim, por exemplo, para a antinomia da *liberdade* e da *necessidade*; considerando mais de perto, a questão é o que o entendimento entende por liberdade e necessidade: de fato são apenas momentos ideais da verdadeira necessidade, e nenhuma verdade compete a esses termos em sua separação. (HEGEL, 1995, p. 122)

Não é de modo algum aleatória a menção direta à antinomia entre liberdade e necessidade que está na base do problema que Kant enfrentou de diferentes maneiras ao longo de sua obra, e que marca justamente a passagem da filosofia teórica para a filosofia prática. Aqui Hegel limita-se a indicar que a incapacidade da

filosofia kantiana em solucionar a dialética da liberdade e da necessidade reside em que esses termos são tomados como *determinações do entendimento*, como determinações separadas, opostas e mantidas nesta separação, consequência de não terem sido deduzidas em sua dialética própria, isto é, em sua contradição constitutiva, mas tomadas apenas como categorias “descobertas e dominadas” previamente encontradas, dadas, em oposição absoluta e irresoluta, completamente externos um ao outro, tal como aparecem em toda a filosofia kantiana. É por isso que, para Hegel, o resultado da filosofia crítica é que “a filosofia kantiana nenhum influxo pode ter na prática das ciências. *Ela deixa as categorias e o método do conhecer ordinário totalmente incontestes.* (HEGEL, 1995, p. 135) Em outras palavras, a filosofia teórica kantiana, até mesmo do ponto de vista das ciências é, como diria Lukács, *reboquista*, isto é, permanece presa à factualidade do dado existente como necessidade cega. Permanece conceituando um estado de coisas no qual a tematização da transformação é metodologicamente impossível, onde não há, portanto, espaço para a genuína liberdade. Permanece, portanto, paradoxalmente uma *filosofia crítica acrítica*.

Se a antinomia da liberdade e da necessidade aparece aqui ainda na forma despretensiosa de um exemplo, o conceito de liberdade adquire uma centralidade muito mais evidente quando a crítica de Hegel a Kant extrapola os limites da teoria do conhecimento e alcança o campo da filosofia prática.

4.1.2. Arbítrio e Vontade Livre: Crítica da Filosofia Prática de Kant

As *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* partem da definição segundo a qual “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e a sua objetivação”. (HEGEL, 2022, §1 p.149) “A ideia do direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no ser-aí desse conceito” (HEGEL, 2022, §1 p.152). Em outras palavras, a ideia é o conceito tomado em conjunto com a sua objetivação. A objetivação do conceito, ou melhor, o processo pelo qual o conceito se objetiva na realidade, no seu outro, é a sua *efetividade*. A ideia que se efetiva no direito é a *liberdade*. Sendo assim, a “Filosofia do Direito”, enquanto novidade introduzida na filosofia por Hegel -

em substituição aos conceitos correntes de “Direito Natural” e de “Ciência do Estado”³² -, consiste na exposição da efetivação do conceito de liberdade, da sua realização como direito.

Efetividade, como vimos, é um conceito de *modalidade* que, em Kant, aparece como aquilo que é mais do que meramente possível, como algo efetivo, real, mas que ainda não chega a ser *necessário*. Efetividade é a existência real, mas que ainda está presa à contingência. Em Hegel, diferentemente, há a pretensão de deduzir a necessidade contida na efetivação de um objeto específico: a liberdade. Em outras palavras, *a efetivação da liberdade deve ser pensada como necessária*. Nesse sentido, a grande tarefa hegeliana é superar a *contingência* - que na filosofia prática equivale ao *arbitrio*. Nossa tese de leitura pode inicialmente ser descrita do seguinte modo: pretendemos estender a validade desta tese da *Filosofia do Direito* para nossa interpretação da *Lógica*, isto é, interpretar o que Hegel entende por *efetividade* como *a efetividade justamente da liberdade*, enquanto objeto cuja realização deve ser pensada como necessária. Por agora, apenas podemos apontar como a solução da antinomia da liberdade por meio de sua efetivação depende de uma nova *teoria da efetividade*, que deve ser entendida, de modo geral, como *efetividade da liberdade*. A solução dos dois problemas está completamente imbricada e passa por uma reformulação dos conceitos de *modalidade*, por um lado, e por outro dos conceitos de *relação*. Esta tese, no entanto, ainda é apenas uma antecipação. Mas para que ela faça pleno sentido é necessário compreender, antes de mais nada, a forma como é apresentada a *efetivação do conceito de liberdade* no âmbito da filosofia prática, como ela é apresentada por Hegel enquanto crítica das filosofias práticas tanto pré-críticas quanto críticas (kantianas), e qual a centralidade e os principais contornos do conceito de liberdade da *Filosofia do Direito*, para, finalmente, investigar como ela está fundamentada na *efetivação do conceito especulativo de liberdade*, exposto na *Lógica*.

A efetivação do conceito de direito surge na “Introdução” da *Filosofia do Direito* como objetivação do conceito de *vontade livre*. A vontade encontra diante de si um mundo exterior objetivo ao qual ela se opõe enquanto finalidade subjetiva. Na medida em que a vontade deve determinar-se em sua singularidade, ela é o processo de “transpor o fim subjetivo na objetividade pela mediação da atividade e

³² Cf. KERVÉGAN, “A instituição da liberdade”, publicada em HEGEL, 2022, pp 27-106.

de um meio”. (HEGEL, 2022, §8 p.181) A liberdade da vontade é, portanto, a superação da oposição entre subjetivo e objetivo, uma vez que a *atividade* da vontade realiza a unidade entre ambos na forma da realização do fim subjetivo. Por meio da ação do sujeito, como por exemplo pelo *trabalho*, portanto, o fim determinado se torna igualmente subjetivo e objetivo, enquanto fim subjetivo da vontade e, ao mesmo tempo, um fim executado, realizado e efetivado pela mediação da vontade, transposto na objetividade. A dedução de seu início deve ser, portanto, uma reconstituição da gênese conceitual da *efetivação da vontade livre racional e autônoma do espírito subjetivo*.

A vontade é inicialmente *vontade imediata*. O conteúdo da vontade é inicialmente somente um imediato, uma vontade somente em seu conceito. Nessa primeira forma, a vontade é livre somente em si, pois, em sua imediatidade, é vontade natural, expressa na forma de *impulsos, desejos e inclinações*. A vontade deve dar a si própria a forma da *singularidade* na medida em que *decide*. Por meio da decisão, a vontade se determina, e apenas por meio desta determinação é vontade efetiva. A vontade imediata é *formal* porque sua forma ainda é diferente de seu conteúdo. Nela apenas a forma é livre. O conteúdo ainda não é obra da própria liberdade, mas um conteúdo exterior, que pode ser, no máximo, objeto de escolha, de decisão. A este conteúdo exterior cabe somente o decidir abstrato. O conteúdo submetido ao decidir abstrato é *modalmente apenas possível*, isto é, a subjetividade pode decidir-se por este conteúdo tanto quanto por um outro. A vontade imediata, assim como o decidir abstrato, permanecem, portanto, marcados pela *contingência*. Ora, a vontade posta sob a modalidade da contingência é *arbitrio*.

Segundo essa determinação, a liberdade da vontade é arbitrio - no qual estão contidos estes dois elementos, a livre reflexão que abstrai de tudo e a dependência do conteúdo ou o material dado interior ou exteriormente. Porque esse conteúdo, *em si* necessário enquanto fim, é simultaneamente determinado como possível em face dessa reflexão, o arbitrio é a *contingência* tal como ela é enquanto vontade. (HEGEL, 2022, §15 p.190-191)

No arbitrio estão contidos dois elementos não apenas *diferentes*, como era o caso na vontade natural, mas elementos *opostos*. De um lado, a liberdade infinita da abstração contida na reflexão, capaz de negar e abstrair de todo e qualquer conteúdo, de outro lado, um conteúdo material dado e finito, que para a liberdade

negativa da abstração aparece como *dependência*. Ora, os dois elementos contidos no arbítrio, *a liberdade e a dependência*, são justamente os opostos que aparecem na Terceira Antinomia kantiana, que se refere à liberdade. Com isso, pode-se compreender como Hegel pretende mostrar que a noção de liberdade em Kant assume a forma de antinomia insolúvel justamente porque sua noção de liberdade é circunscrita à determinação da vontade enquanto arbítrio. Para Hegel, ao contrário, o arbítrio funciona como o termo-médio entre a vontade natural, os desejos, e a vontade livre em si e para si, a *verdadeira* liberdade. Na antinomia kantiana, a liberdade é reduzida ao arbítrio na forma da mais simples decisão de um indivíduo - como no exemplo *demasiado trivial* do levantar-se da cadeira. Ora, essa representação kantiana deixa de fora da liberdade justamente a complexidade e o fundamento contraditório que está na base do direito e da eticidade. Para Hegel, ao contrário, o arbítrio é apenas a vontade como *contradição*.

A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência são a certeza *abstrata* que a vontade tem de sua liberdade, mas elas não são, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, o lado subjetivo, portanto, é ainda outro que o objetivo; por causa disso, o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. Ao invés de ser a vontade em sua verdade, o arbítrio, pelo contrário, é a vontade enquanto *contradição*. (HEGEL, 2022, §15 p.191)

O arbítrio é a contradição, antes de tudo, como já apontamos, porque ele é ao mesmo tempo liberdade e dependência, liberdade e não liberdade. Nele, na medida em que sou formalmente livre, minha dependência de um conteúdo externo e contingente implica que eu não seja livre:

Já que tenho a possibilidade de determinar-me nesta ou naquela direção, quer dizer, já que posso escolher, então possuo o arbítrio, que se chama usualmente de liberdade. A escolha que eu tenho reside na universalidade da vontade, em que eu possa fazer meu isto ou aquilo. Esse “meu”, enquanto conteúdo particular, não me é adequado, portanto, está separado de mim e só é na possibilidade de ser meu, assim, como eu sou a possibilidade de me encadear com ele. Por isso, a escolha reside na indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo. Por causa desse conteúdo, portanto, a vontade não é livre, embora ela tenha em si formalmente o lado da infinitude; nenhum desses conteúdos lhe corresponde: em nenhum ela possui verdadeiramente a si mesma. O arbítrio implica que o conteúdo não está determinado a ser meu pela natureza da minha vontade, porém pela *contingência*; portanto, sou

igualmente dependente desse conteúdo, e essa é a contradição que reside no arbítrio. O homem comum crê ser livre se lhe é permitido agir arbitrariamente, mas reside precisamente no arbítrio que ele não seja livre. (...) Se na consideração [da liberdade] se permanece no arbítrio, no fato de que o homem poderia fazer isto ou aquilo, isso é certamente a sua liberdade, mas se firmemente levamos em conta que o conteúdo é dado, então o homem será determinado por ele e, sob esse aspecto, precisamente, ele não é mais livre. (HEGEL, 2022, §15 p.194)

Hegel destaca, portanto, a estrutura contraditória do arbítrio oriunda da oposição entre a infinitude formal da autodeterminação da vontade que decide e a sua dependência de um conteúdo previamente encontrado, dado, finito e contingente. Esta oposição (entre autodeterminação/indeterminação e dependência) se torna uma *contradição* quando confrontada com o conceito de vontade livre em si e para si, isto é, quando a vontade assume a forma da singularidade. Em outras palavras, quando a vontade como arbítrio é tomada - como em Kant - como a forma adequada e última do conceito de liberdade, ela se torna contradição não apenas entre a autodeterminação formalmente infinita e o conteúdo finito, mas, principalmente, se torna *contradição entre os arbítrios singulares*. Para Hegel, o arbítrio individual, enquanto se pretende liberdade, acaba por entrar em conflito com as outras vontades individuais, e, ao mesmo tempo, em conflito com a liberdade efetivada no direito.

É uma tópica hobbesiana³³ o fato de que se cada vontade singular toma a sua liberdade de modo absoluto, isto é, a infinitude formal do arbítrio como fim último de sua ação, de tal modo que seu arbítrio deve prevalecer sobre outros arbítrios singulares, tendo somente a certeza abstrata e negativa que não é determinado por nada e capaz de abstrair de qualquer conteúdo finito, este defronta uma autocerteza igual por parte de outro singular. Dessa oposição resulta a *contradição dialética*, na forma de uma *luta de vida e de morte*, chegando potencialmente, até mesmo, à figura hobbesiana da *guerra de todos contra todos*.

É, portanto, a *dialética da interação recíproca entre os arbítrios* que está na base da violência de vida e de morte em que se enredam as autoconsciências desejanças, tais como aparecem no capítulo da “Dominação e Dependência” da *Fenomenologia do Espírito*, que, por sua vez, é, ao mesmo tempo, onde aparecem

³³ Cf. HOBBS, 1983, *O Leviatã*.

as figuras da dominação e da escravidão e, portanto, das relações de guerra e colonialismo na filosofia hegeliana. Esta é a base semântica e conceitual, pois, da figura da *Dialética do Senhor e do Escravo*, a qual Susan Buck-Morss pretende interpretar puramente em termos de uma metáfora histórica. Mas, diferentemente, aqui na *Filosofia do Direito*, trata-se ao contrário de justificar que do ponto de vista do *direito*, isto é, da *efetivação da liberdade enquanto vontade livre em si e para si*, a vontade como arbítrio aparece como a vontade na forma da contradição potencialmente destrutiva, belicista, dominadora e colonizadora. Além de individualista, a vontade autônoma na forma do arbítrio encarna aquela tendência a subjugar a realidade, típica do entendimento que trata seus objetos na forma da “descoberta” e “dominação”. Embora a liberdade individual ou subjetiva seja uma dimensão da liberdade que não pode ser extirpada, devendo ser suspensa e garantida na forma de direitos, esta dimensão não deve ser confundida com a absolutização do arbítrio e equivalência à liberdade. Para nosso percurso, a absolutização do arbítrio ou a liberdade na forma do arbítrio representa, portanto, a forma senhoril de liberdade: a liberdade abstrata e destrutiva, para a qual as outras liberdades não são nada. O arbítrio é a vontade colonizadora que acredita ter direito até mesmo aos corpos dos outros. A liberdade circunscrita ao arbítrio é, portanto, incompatível com o desiderato da *Filosofia do Direito*: a efetivação na realidade do conceito de liberdade.

Hegel frisa ainda que em toda a discussão metafísica, desde Wolff, passando por Kant, e até mesmo em seu adversário contemporâneo, Fries, encontra-se um conceito de liberdade restrito à noção de arbítrio. Neste caso, o diagnóstico é muito preciso e se tornou premissa para a filosofia contemporânea: quando a filosofia burguesa moderna busca conceber a liberdade, tendo diante dos olhos apenas a vontade como arbítrio - o que, como vimos, está expresso na terceira antinomia e, em grande medida, em todo o sistema kantiano - o conceito de liberdade, bem como toda a filosofia prática formulada a partir dela, aparece como uma *ilusão*.

Na controvérsia travada principalmente no tempo da metafísica wolffiana, sobre se a vontade seria efetivamente livre ou se o saber da sua liberdade seria apenas uma ilusão, era o arbítrio que se tinha diante dos olhos. O *determinismo* confrontou, com razão, à certeza daquela autodeterminação abstrata, o *conteúdo*, que, enquanto algo previamente encontrado, não está contido naquela certeza e, por isso, *lhe advém de fora*. (...) Assim, visto que somente o

elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que, em contrapartida, o outro elemento lhe é algo dado, o arbítrio, se é que ele deve ser a liberdade, pode com certeza ser chamado de uma ilusão. Em toda filosofia da reflexão, como na de *Kant* e, em seguida, na sua completa trivialização em *Fries*, a liberdade nada mais é do que aquela autoatividade formal. (HEGEL, 2022, §15 p.193-194)

Quando o arbítrio, liberdade puramente formal, é confundido e posto como liberdade absoluta fica evidente não apenas sua contradição com o conteúdo e com os outros arbítrios singulares, mas também sua *contradição com o determinismo causal do mundo fenomênico*. Neste sentido, quando a filosofia crítica herdou da metafísica dogmática do século XVIII a controvérsia em torno do caráter efetivo ou ilusório da liberdade, por maiores que tenham sido os esforços em favor da liberdade, o resultado tendeu para o determinismo. Hegel indica, portanto, que o modo de proceder do entendimento, segundo o qual as teses opostas são postas como excludentes, repousa justamente numa concepção abstrata, formal e, portanto, insuficiente de liberdade. Ao tomar as determinações da liberdade e da necessidade como determinações unilaterais, sustentando ao mesmo tempo a pretensão de que elas sejam substanciais e verdadeiras neste isolamento, a finitude da vontade livre enquanto arbítrio se converte em uma *indiferença cruel* para com o conteúdo, uma vez que é sempre capaz de negar qualquer conteúdo e escolher outro em seu lugar, segundo seu capricho. Mas cada vez que escolhe um conteúdo, repele outro, de modo infinito. Com isso, o arbítrio se torna uma vontade dependente e determinada pelas vicissitudes dos desejos e inclinações que jamais são satisfeitos, antes se repõem num círculo tedioso, na forma de uma *dialética dos impulsos e inclinações* - o que revela que a vontade individual contida no arbítrio, por mais senhoril que seja, permanece escrava dos próprios desejos, que, por sua vez, estão aprisionados na contingência.

A contradição que o arbítrio é enquanto *dialética* dos impulsos e inclinações, tem como *fenômeno* o fato de que eles se estorvam reciprocamente, a satisfação de um exigindo a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente a direção simples da sua determinidade, não tendo, portanto, a medida dentro de si mesmo, segue-se que esse determinar que subordina ou sacrifica [um ou outro] é o decidir contingente do arbítrio. (HEGEL, 2022, §17 p.195-196)

Hegel, portanto, indica que entre o determinismo da necessidade causal e a liberdade formal enquanto arbítrio, esta segunda aparece sempre como *dependente* e portanto, ilusória, uma vez que está determinada pelo conteúdo que lhe vêm de fora e, portanto, não é livre. Com isso, pretende ter refutado o arbítrio como forma legítima de liberdade e, ao mesmo tempo, recusado a redução da liberdade à autodeterminação somente formal da vontade reflexiva. Hegel retoma, portanto, a verdade relativa do determinismo contra a ilusão de um arbítrio autônomo, mostrando que o conteúdo enquanto dado só se torna meu pela escolha contingente do arbítrio. Esta refutação do arbítrio como liberdade introduz a superioridade da consideração ideal-especulativa: a *vontade em si e para si*. Nela, as determinações unilaterais do entendimento são suspensas numa totalidade mais abrangente, na qual determinismo e liberdade de escolha, necessidade e liberdade, adquirem cada um sua verdade relativa. Assim, a resolução especulativa da controvérsia entre determinismo e liberdade, que atingiu sua formulação mais precisa na antinomia kantiana, é o ponto central da refutação especulativa do arbítrio e, portanto, da *superação da oposição entre necessidade e liberdade* como a base semântica e justificação lógica da suspensão do arbítrio na vontade livre em si e para si, e portanto, da *realização da liberdade no solo do direito*.

A necessidade de superar a contradição da vontade abstrata, formal, contingente, ilusória, individualista e dominadora do arbítrio, bem como suas consequências na filosofia e na realidade efetiva, é o argumento que justifica a suspensão do arbítrio na vontade livre em si e para si, entendida enquanto vontade infinita que se quer a si mesma - isto é, a própria liberdade - enquanto conteúdo, objeto e fim.

Assim, a verdadeira vontade está em que o que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade. (...) A vontade em si e para si é *verdadeiramente infinita* porque o seu objeto é ela mesma, portanto, ele não é para ela um *outro*, nem uma barreira, mas, ao contrário, nele ela somente retornou adentro de si. Ademais, ela não é mera possibilidade, disposição, *faculdade (potentia)*, porém o *efetivamente infinito (infinitum actu)*, porque o seu ser-aí do conceito ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior. (HEGEL, 2022, §21-22 p.202)

Enquanto a infinitude da vontade como arbítrio é meramente formal e, portanto, uma infinitude do entendimento; a infinitude positiva da vontade livre em si e para si é a infinitude da razão, portanto, relação especulativa e *autorreferencial*. Em oposição a *má infinitude* da *progressão em linha* reta do determinismo do entendimento, a vontade em si e para si é o *retorno adentro de si*, da linha que se alcança a si mesma na forma de um círculo autorreferencial e, portanto, *infinitude verdadeira*. A vontade alcança, portanto, a “forma do conceito” na medida em que está junto de si mesma no seu outro. Sua infinitude repousa em que seu objeto e fim é ela mesma. Desse modo é infinito em ato, pois não é mera disposição ou possibilidade contingente, mas *necessidade posta*. Tendo em vista sua infinitude autorreferencial, nenhum conteúdo externo pode determinar a vontade livre em si e para si, pois ela é determinada unicamente por sua própria *efetivação* na realidade, sua *institucionalização* como *direito*. Neste sentido, é a *necessidade da liberdade* que se realiza enquanto superação de toda relação de dependência. “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 nela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*” (HEGEL, 2022, §23 p. 203). Superar a dependência e atingir sua libertação plena é, portanto, o destino da vontade, na forma da objetivação de sua liberdade no mundo:

A destinação absoluta, ou se quiser, o impulso absoluto do espírito livre, é que a sua liberdade seja ob-jeto para ele - que lhe seja objetiva tanto no sentido de que ela seja o sistema racional do próprio espírito quanto no sentido de que esse sistema seja efetividade imediata - , a fim de ser para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da ideia de vontade é, em princípio, *a vontade livre que quer a vontade livre*. (HEGEL, 2022, §27 p. 208-209)

A objetivação da vontade livre em si e para si é sua realização. O mundo exterior deve ser transformado para fazer jus à objetivação da vontade livre na forma de um mundo efetivo, no qual *a liberdade adquire a forma da necessidade*, isto é, converte-se em *lei*, em um corpo jurídico, em um conjunto de instituições organicamente conectadas. Nesses termos, é consumada uma reviravolta no conceito de direito como até então era concebido pela tradição filosófica em termos de “direito natural”. Desde os primeiros filósofos modernos que conceberam de

diversas maneiras a liberdade “natural” circunscrita ao arbítrio - os principais foram Hobbes, Locke e Rousseau, até atingir sua forma mais acabada em Kant - , o direito positivo é sempre compreendido de modo negativo, na forma da restrição da liberdade negativa individual, como limitação do arbítrio. Ora, Hegel inaugura, portanto, uma nova compreensão positiva do direito, como efetivação da liberdade, como *liberdade institucionalizada*. Em suas próprias palavras:

Ele [o direito] é, por conseguinte, de modo geral, a liberdade enquanto ideia. A definição kantiana que é também a mais geralmente aceita, cujo momento principal é “a *restrição* da minha liberdade ou *arbítrio*, de modo que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um segundo uma lei universal”, de uma parte contém somente uma determinação negativa, a da restrição, de outra parte, o positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, que é a concordância do arbítrio de cada um com o arbítrio do outro, redundando na conhecida identidade formal e no princípio de contradição. A mencionada definição do direito contém o ponto de vista, difundido mormente desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito verdadeiro, porém o espírito como indivíduo particular, como vontade singular em seu arbítrio próprio. Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade fenômenos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundava. (HEGEL, 2022, §29 p. 211-212)

Rousseau é mencionado em destaque, justamente porque, segundo Hegel, teria sido justamente ele que teria ficado a meio caminho de compreender a diferença fundamental entre o ponto de vista individualista e abstrato do arbítrio e o ponto de vista da *vontade universal*, a vontade em si e para si. Não cabe no escopo de nosso trabalho caracterizar em pormenores a assimilação e crítica de Rousseau. Basta-nos indicar que Hegel evoca o conceito de “Vontade Geral” rousseauísta para introduzir a ideia de que a vontade em si e para si não está fundada na, por assim dizer, “Vontade de Todos”, isto é, na *soma* dos arbítrios, mas na “Vontade Geral”, isto é, na *vontade enquanto universal*, enquanto “espírito verdadeiro”. E aqui entra em cena o conceito especulativo de *Universal* tal como desenvolvido na *Lógica* hegeliana. A superação do conceito de liberdade fundado no arbítrio pressupõe a superação daquele conceito de universalidade abstrato, típico do entendimento. Mais do que isso: é necessário que o conceito de *universalidade* produzido pela

Ciência da Lógica seja a base metodológica e semântica do novo conceito de liberdade que se efetiva no direito.

A vontade é *universal*, (...). As diversas determinações da *universalidade* se depreendem da Lógica. (...) Mas em relação à universalidade que é em si e para si, tal como ela se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, isto é, na *característica comum [a todos os singulares]* ou na *[sua] totalidade aditiva*, nem na universalidade *abstrata*, que está fora dos singulares, do outro lado, isto é, na identidade abstrata do entendimento. É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, a qual é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência - é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre* o seu objeto e o *abarca*, que *perpassa sua determinação*, que nela é idêntico consigo. (HEGEL, 2022, §24 p. 204-205)

Hegel, mais uma vez, se refere à *Lógica* como prova de seu argumento. Antecipa na *Filosofia do Direito* apenas que o conceito especulativo de liberdade é a universalidade concreta que superou a universalidade abstrata. Apenas esse universal concreto tem a forma da verdadeira vontade livre que *se estende sobre* seu objeto, a realidade, e *abarca*, realizando assim, a efetivação da liberdade na forma do *reconhecimento recíproco*, na forma do *conceito*: estando *junto de si em seu outro*. Na lógica do conceito, como veremos, o verbo *übergreifen* opera o *abarc* do conceito enquanto universal concreto, que *se estende sobre e abarca o seu outro*. Sendo assim, podemos afirmar que o conceito especulativo de *conceito* é a forma lógica do conceito de *liberdade*. Em outras palavras, toda a *Filosofia do Direito* está fundada em uma noção de liberdade que surge junto com o *conceito* na *Ciência da Lógica*. É por isso que Hegel, desde as primeiras páginas da *Filosofia do Direito* tentou deixar clara a profunda ligação e justificação que a formulação da vontade livre que funda o direito tem com o conceito lógico-especulativo de liberdade e sua justificação na *Ciência da Lógica*. É exatamente isso que Hegel pretende mostrar quando afirma que o conceito da liberdade, da vontade livre, e, portanto, do próprio direito é deduzido e exposto fora da *Filosofia do Direito*:

A ciência do direito é *uma parte da filosofia*. (...) Como parte, ela tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que *precede*, e isso que precede constitui a assim chamada *demonstração* do resultado. Por isso o conceito do direito, segundo o seu *vir-a-ser*, cai fora da ciência do direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e ele tem de ser admitido como *dado*. (HEGEL, 2022, §2 p.152-153)

Aquilo que a Filosofia do Direito toma como dado é justamente o método e a universalidade concreta contidos no conceito de liberdade deduzidos na *Lógica*. É nela que está contida a semântica das categorias capazes de conceituar a existência concreta do *Espírito*, enquanto vontade livre em si e para si. O Espírito, por sua vez, tem a *liberdade por substância*. “A liberdade é sua destinação e, uma vez realizada e efetivada, aparece como uma “segunda natureza” (HEGEL, 2022, §4 p.165) - retomando a terminologia de inspiração aristotélica. A existência, no entanto, de uma *segunda natureza*, fundada pela liberdade, em oposição a uma “natureza primeira”, embora retome uma tópica aristotélica, se refere muito mais ao “incomensurável abismo” que resultou da filosofia crítica moderna, entre a ação livre e o determinismo natural. Ora, de fato, Hegel está consciente de que não se trata de um problema propriamente aristotélico, mas tipicamente moderno. Mas neste ponto, mais uma vez, se limita a repetir o argumento que aparece, como vimos, também no *Vorbegriff* da *Enciclopédia*, segundo o qual, necessidade e liberdade, tomadas em sua separação, não possuem nenhuma verdade, pois são apenas momentos da verdadeira necessidade e, conseqüentemente, da verdadeira liberdade. De fato, uma justificação plena baseada na exposição do argumento da passagem da necessidade para a liberdade, mais uma vez, encontra-se apenas na *Lógica*:

Aqueles dois primeiros momentos, o de a vontade poder abstrair de tudo e o de estar *também* determinada - por si ou por outro -, são facilmente concedidos e apreendidos, porque são para si momentos não verdadeiros, momentos do entendimento; mas o terceiro momento, o verdadeiro e o especulativo (e todo o verdadeiro só pode ser pensado especulativamente), é aquele no qual o entendimento se recusa a adentrar, precisamente o entendimento que sempre chama o conceito de inconcebível. Cabe à *Lógica*, enquanto filosofia puramente especulativa, fornecer a prova e a discussão mais detalhada desta dimensão mais interna da especulação, da infinitude enquanto negatividade relacionando-se a si mesma, dessa fonte última de toda atividade, de toda vida e de toda consciência. (HEGEL, 2022, §7 p.179)

Compreender a vontade como arbítrio é, portanto, o mais fácil, porém, o não verdadeiro. O mais difícil - e verdadeiro -, pelo contrário, é compreender o *conceito especulativo de liberdade*, aquele fundado no conceito da *Lógica*. Lá, porém, a liberdade aparece como o modo de relação dos momentos do conceito e, portanto, não apenas como vontade livre em si e para si, mas também como uma *teoria da*

efetividade. Assim chegamos à tese de leitura que preside nossa interpretação de Hegel, centrada no conceito de liberdade.

Nosso estudo da Crítica de Hegel a Kant resultou na insuficiência da figura da liberdade como arbítrio. Por conta de suas decorrências práticas individualistas e dominadoras, essa concepção deve ser superada por uma noção de liberdade que supere a contingência e seja fundada no reconhecimento recíproco entre forma e conteúdo, na universalidade concreta do conceito de conceito e, portanto, na *isomorfia entre o conceito e a liberdade*.

4.1.3. A Isomorfia entre o Conceito e a Liberdade: a Luta pelo Reconhecimento e a Crise do Poder.

Para interpretar a conexão íntima entre a *Lógica* e a *Filosofia do Direito*, mais especificamente entre o conceito de *Conceito* e o de *Liberdade*, nossa interpretação é profundamente devedora das pesquisas de Marcus Müller, especialmente do artigo sobre “A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade” e do artigo de Michael Theunissen sobre a “Crise do Poder: Teses para uma Teoria da Contradição Dialética”. Passaremos agora a uma breve exposição das principais teses que orientarão nossa incursão na *Lógica* hegeliana, a fim de compreender a formulação do conceito especulativo de liberdade.

Marcus Müller salienta que a liberdade é um tema que perpassa todo o sistema hegeliano e está presente em todas as etapas de seu pensamento. A própria formação do pensamento de Hegel está marcada pelo entusiasmo do jovem Hegel pelos ideais de liberdade propagados pela revolução, bem como pela bela eticidade grega, ou mesmo pela teologia do amor cristão³⁴. A esses motivos, Hegel precisa confrontar o ideal moderno de *autonomia*. Nesse sentido, a noção de liberdade é o tema central do projeto filosófico hegeliano enquanto elaboração e justificação das estruturas lógicas e reais que permitem compreender o presente histórico e a história universal como a efetivação da razão enquanto liberdade. A

³⁴ Cf. LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista* (2018); e LIMA, E. C. “Momentos da Articulação Comunitária da Vereinigung: Dialética e Sociedade no Jovem Hegel” (2007).

liberdade é, portanto, um tema que está presente em todo o sistema, tanto na *Lógica* quanto na chamada *Filosofia Real*.

É compreensível que, habitualmente, a investigação sobre a ideia de liberdade na obra de Hegel apareça circunscrita à *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História*, uma vez que estas são as obras dedicadas especialmente à Filosofia Prática, ou Filosofia do Espírito. No entanto, como vimos, é a própria *Filosofia do Direito* que indica exaustivamente que a prova de seu ponto de partida, o conceito de liberdade, recai fora da “filosofia do espírito”, a qual, por sua vez, a toma da *Lógica* como dado. Nela, portanto, o conhecimento especulativo deve surgir como uma lógica que é, ao mesmo tempo, uma teoria da efetividade e da liberdade, entendida enquanto modo de inteligibilidade dos conteúdos do sistema. Nessa perspectiva, todo o sistema hegeliano deve ser entendido como uma justificação da realização da liberdade. Para Müller, esta tese é sustentada pelo fato de que a liberdade é apresentada como correspondendo à mesma forma triádica (universalidade, particularidade e singularidade) do *conceito especulativo de conceito*. Sendo assim, apenas a demonstração contida na *Lógica* pode oferecer uma compreensão satisfatória acerca da *isomorfia* entre a liberdade e o conceito. Segundo ele:

Nessa perspectiva, toda a Filosofia da Natureza e do Espírito, a ‘Filosofia Real’, é o desdobramento e a in-formação dos seus respectivos conteúdos pelas estruturas especulativas do conceito e da ideia, enquanto formas da inteligibilidade originária da liberdade. Por isso, a maneira compacta e quase abrupta com que Hegel introduz, na *Filosofia do Direito*, a liberdade da vontade em seus três momentos (universalidade, particularidade e singularidade) em estrita isomorfia com a estrutura especulativa do conceito, - isomorfia que é, para Hegel, uma evidência lógica e sistemática, - só pode ser compreendida adequadamente, recorrendo à demonstração ‘científica’ da Lógica. (MÜLLER, 1993, p. 81)

A isomorfia entre o conceito e a liberdade é, portanto, intrínseca e constitutiva do sistema hegeliano. De sua prova depende a validação da dialética especulativa enquanto método racional de organização interna do conteúdo. É necessário, portanto, esclarecer a origem e a justificação da isomorfia entre o conceito e a liberdade oferecido na *Ciência da Lógica*, que ocorre, especificamente, como já temos indicado, na passagem da Lógica da Essência à Lógica do Conceito. É nesta

passagem onde Hegel demonstra que a gênese lógica do conceito de liberdade coincide com a gênese imediata do conceito. Nesse sentido, é necessária uma reconstrução detalhada da teoria da “necessidade absoluta” e das formas da “relação absoluta”, a saber, *substancialidade*, *causalidade* e *ação-recíproca*, uma vez que estas são as dialéticas que correspondem à gênese imediata de ambos os conceitos especulativos isomórficos (conceito e liberdade).

Sendo assim, nos propomos, partindo das pesquisas de Müller, a interpretar a reformulação hegeliana das categorias de *modalidade* e *relação* tais como expressas nas formas da “relação absoluta”, como uma teoria das estruturas lógicas das relações de *reconhecimento*. As estruturas relacionais do conceito em seus momentos internos correspondem ao fundamento do reconhecimento intersubjetivo na esfera prática. Nesses termos, a isomorfia entre liberdade e conceito se revela muito mais profunda, uma vez que ambos se fundam no reconhecimento recíproco e, portanto, no *espírito*.

Com isso, igualmente, a *Ciência da Lógica* é compreendida, seguindo uma intuição que nos foi fornecida por Lukács, como a lógica que fornece a semântica da Filosofia Prática e, portanto, não apenas um modelo do reconhecimento intersubjetivo, mas também uma teoria da *libertação*, da passagem da dependência à liberdade e, portanto, uma teoria da *revolução*. Enquanto o fundamento da relação absoluta é a necessidade absoluta enquanto modo de relação da substância, a ação-recíproca marca a passagem da necessidade para a liberdade enquanto modo de relacionamento do conceito. Em outras palavras, apenas na passagem da essência para o conceito é realizada a tese programática de Hegel que consta no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “Segundo minha concepção - que tem de ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. (HEGEL, 2008, p. 34). Sendo assim, a metamorfose especulativa da substância (necessidade) em sujeito (liberdade) é a única e verdadeira justificação do conceito especulativo de liberdade através da sua gênese lógica.

Essa liberdade, no entanto, surge de uma *luta por reconhecimento*. No sentido de interpretar as dialéticas da relação absoluta como uma luta por reconhecimento, do qual a liberdade deve surgir como resultado da *derrota* do poder dominador e, portanto como uma *crise do poder*, nos apoiaremos nas teses de

Michael Theunissen, no artigo “Crise do Poder: Teses para a teoria da contradição dialética”. Para Müller, o trabalho de Theunissen permite pensar uma ética social subterrânea na Ciência da Lógica, uma vez que ele interpreta a relação absoluta a partir dos conceitos desenvolvidos no capítulo das “determinações da reflexão”, a saber, *identidade, diferença, contradição e fundamento*, e a resolução da contradição que ocorre na ação recíproca, como as estruturas lógicas do reconhecimento.

Para Theunissen, a filosofia hegeliana como um todo caracteriza-se por girar ao redor da tese da realização da razão. A razão deve ser a força de sua própria realização. Essa efetivação ocorre na *Lógica* segundo o mesmo conceito utilizado na *Filosofia do Direito* para determinar a vontade racional livre em si e para si frente a sua efetivação na realidade, a saber, segundo a *lógica do abarcar*. Com isso, a relação entre a razão e o mundo, entre o conceito e a realidade aparece sobre a forma dominante do *poder*. “Realizar-se significa: abarcar a realidade. A razão é o poder do abarcar. Por isso Hegel a pensa como conceito.” (THEUNISSEN, 2019, p. 183) A interpretação de Theunissen, portanto, coloca a relação sujeito e objeto na forma do conflito prático, do conflito *político*. Ao poder do conceito se defronta a realidade objetiva, seu outro. O conceito só pode abarcar a realidade, num primeiro momento, a dominando por meio da força.

A partir dessa chave de leitura, a estrutura tripartite da *Ciência da Lógica* (1. Doutrina do Ser; 2. Doutrina da Essência; e 3. Doutrina do Conceito) aparecem como três diferentes formas de relação do poder, seu surgimento e sua crise. Na “Lógica do Ser” a relação entre os correlatos é marcada por certa indiferença: o ser passa para o nada de modo imediato, sem que haja um conceito mediador que determine a forma da relação de ambos. Por isso mesmo, essa relação é um puro passar. Na “Lógica da Essência”, pelo contrário, os correlatos aparecem como dependentes, como ligados por uma necessidade que os enreda em uma relação que já assume a forma do abarcar. Em outras palavras, o modo de relação dos conceitos da “Doutrina da Essência” se caracteriza por uma relação de poder, na qual um abarca e retém o outro como *seu outro*. “Todas as relações nas quais o um pode enfim reter o outro propriamente como seu outro, mesmo quando o abarcar genuinamente conceitual ainda não está plenamente formado, são relações de poder” (THEUNISSEN, 2019, p. 183). Ou seja, diferentemente daquele abarcar que

ocorre no conceito (e no direito, como vimos), para o qual o “abarcamento genuinamente conceitual” já estaria “plenamente formado”, o abarcamento que aparece na essência é marcado pela dominação unilateral, pelo poder. Seguindo esse raciocínio, a contradição dialética que reside nas categorias da “Essência” e que anuncia a passagem para o “Conceito” e sua forma específica do abarcamento, pode ser entendida como contradição não apenas no sentido lógico e epistemológico, mas também como conflito prático e político. Esta contradição contida nas categorias da “Essência” e sua resolução no “Conceito” ocorre, portanto, por meio de uma *crise do poder*, por meio do qual se enuncia uma forma superior e não dominadora de relação recíproca. “A contradição, entendida dialeticamente, indica a crise do poder. Correspondentemente, com sua resolução anuncia-se o que está além da dialética: o mútuo reconhecimento dialógico” (THEUNISSEN, 2019, p. 184).

O poder se manifesta primeiramente nas “determinações da reflexão”, a saber, identidade, diferença, contradição e fundamento. A estrutura do poder é a contradição existente entre a identidade e a diferença existente entre a identidade absoluta e a diferença absoluta. “A identidade absoluta e a diferença absoluta são, porém, as determinações da própria estrutura de poder, (...). Se o conceito propriamente dito abarca seu outro, então ele é ele mesmo e, também, não é ele mesmo, simultaneamente idêntico a si e diferente de si.” (THEUNISSEN, 2019, p. 184) Uma vez que a identidade e a não identidade perfazem o mesmo todo, um deve ser posto como todo e outro como momento. “O poder do abarcamento - esse é o domínio do todo sobre o outro, que ele contém, em si como seu próprio momento.” (THEUNISSEN, 2019, p. 185) Com isso, o conflito está armado: a totalidade foi cindida em duas, esses dois lados, no entanto, estão ligados pela necessidade de tal modo que embora sejam *duas* totalidades autônomas, permanecem partes da mesma totalidade relacional. Sendo assim, cada um deve, para se afirmar como todo, pôr o outro como momento e abarcá-lo. Ao se pôr como totalidade abarcadora, exclui a outra de ser totalidade e anula seu poder de abarcamento, de se pôr como universal, subjugando-a e a dominando como momento impotente e, portanto, como mero meio para a satisfação e autorrealização do poder abarcador. O poder deve *conter* o outro como momento e *excluí-lo* como totalidade.

Da cisão, típica do entendimento - do mesmo todo em duas totalidades se origina a contradição específica da oposição. Ela consiste em que “os lados que se tornaram

autônomos” tanto se contêm quanto se excluem mutuamente. Eles contêm um ao outro como momentos e excluem-se como totalidades. Se cada um deve ser o todo, então eles devem conter o seu respectivo outro como momento; mas se *cada um* é de fato o todo, então simultaneamente exclui o outro, a saber o outro como todo, que ele mesmo é. (THEUNISSEN, 2019, p. 187)

Aqui já é possível perceber como a *Lógica da Essência* é a única que pode fornecer as estruturas semânticas que permitem interpretar, por exemplo, a “Dialética do Senhor e Do Escravo”, revelando que nela, mais do que uma referência metafórica à história, contém antes um papel lógico e normativo crucial para uma teoria da liberdade. Nesses termos, podemos interpretar a “Teoria da Contradição Dialética” como uma *Dialética do Senhor e do Escravo*. A dominação consiste justamente em se colocar como totalidade, isto é, na qualidade de Senhor, na medida em que subjuga o outro e o coloca como parte da totalidade que o dominador é e, portanto, como escravo. A formação dessa relação de poder, assume, portanto, a forma da luta pelo reconhecimento: *a luta pelo poder*.

A reciprocidade da implicação dos momentos obrigatoriamente requer a igualmente recíproca exclusão das totalidades, que somente em virtude dessa implicação são o que são. Logo, através da sua divisão, surge do poder do abarcar uma *luta* pelo poder: a contradição na figura antagonista do *conflito*. (...) Como tal disputa, a “contraposição” se apresenta não apenas sob o ponto de vista do conter, mas também sob o do excluir. Se o conter é um submeter, o excluir é um negar: na medida em que o um exclui o outro, ele o define como “não-ser”. (THEUNISSEN, 2019, p. 187)

Se o impulso original da consciência, em sua forma desejante, tende a dominar o objeto, a consumi-lo, quando esta mesma lógica é aplicada a um objeto que se mostra sujeito, isto é, *resiste* à dominação e *luta* pelo reconhecimento de que não é um mero objeto, mas um *outro sujeito* e que, portanto, reivindica igual *direito*, aí se arma a contradição mais brutal. Se o outro posto como momento não se *submete* aos desejos do poder abarcador, o conflito assume a forma de uma luta de aniquilação. O Senhor e o Escravo entram em uma luta na qual o Senhor prefere matar o escravo a libertá-lo e reconhecer nele um igual. A reflexão, no entanto, revela que, ao conter o outro como momento de si, os dois momentos não apenas se relacionavam, mas eram idênticos.

Pois neste ponto o um contém o outro no mesmo sentido em que também o exclui: como todo. Com a totalização do conter, todavia, o excluir ganha um novo aspecto. Se o um não contém senão o outro, então ele põe o outro ao se pôr, do que decorre que [ao se pôr] ele exclui a si mesmo. Com a passagem da oposição contraditória à contradição enquanto tal, a exclusão recíproca se evidencia como autoexclusão. *Eo ipso* o contradizer-se, que era o contradizer mútuo dos lados contraposto, torna-se igualmente um contradizer a si mesmo de cada lado para si. Uma autocontradição é uma contradição posta no exato sentido indicado por seu nome: o que contradiz a si mesmo é o pôr-se que se faz pôr do outro. (THEUNISSEN, 2019, p. 188)

A contradição posta é a luta de vida e morte no qual ao aniquilar o outro, aniquila-se a própria possibilidade do reconhecimento e, portanto, a si mesmo. A contradição nesses termos não pode se sustentar e acaba por arrastar ambos os lados para o não-ser.

A crise chega assim ao apogeu. Com a totalização do conter, o poder abarcador originário sucumbe a si mesmo; e, com a reflexão do excluir, tanto o um quanto o outro voltam-se, em sua pulsão de negação, contra si mesmos. “*Eles se dirigem ao fundo*”; ou seja: na medida em que destroem *um ao outro*, destroem a si *mesmos*. Pertence à radicalidade da crise que, tão logo se estabelece, sua constelação arrasta os lados participantes com o automatismo de uma fatalidade. (THEUNISSEN, 2019, p. 189)

O fundamento surge como a suspensão da contradição entre identidade e diferença, que não podia ser resolvida de outro modo, a não ser pela aniquilação dos dois lados em luta e seu retorno para a unidade absoluta. A conclusão da interpretação de Theunissen é que as “determinações da reflexão” contidas no primeiro capítulo da “Doutrina da Essência” são apenas o momento negativo, em que fica provado o malogro daquela forma de liberdade que pretende realizar-se de modo exclusivista por meio da dominação do outro. Esta forma de liberdade senhoril se mostra uma ilusão. A autonomia conquistada por meio da supressão da autonomia do outro não passa de aparência e engano. A verdadeira autonomia só pode ser realizada por meio da autonomia do outro e, portanto, mediante uma lógica da libertação do poder.

Por conseguinte, a contradição só se pode resolver caso o um se ponha em liberdade com o outro. Para isso, porém, ele precisa se libertar da estrutura que conjurou o estado de crise. Se o pôr-se não deve novamente se inverter em posição do outro, então o pôr-se *como* o outro não pode de modo algum significar que o um, enquanto o todo, ponha o outro como seu próprio momento. (...) Ao dispensar o outro de seu ser-posto como momento, liberta-se ele próprio da relação de dominação que impusera ao momento a junção a ele como todo. Na medida, porém, em que ele consegue sua própria liberdade, ele também garante ao outro seu próprio ser-para-si: seu domínio sobre o outro, [outro] deslumbrado pela aparência, [agora] cede lugar ao reconhecimento de sua verdadeira autonomia, uma autonomia que, embora exclusivamente impossível, não se lhe defronta - ao um - como estranha; pois [agora] ele põe se a *sí* mesmo como o outro ou no outro. (THEUNISSEN, 2019, p. 189)

A teoria da contradição dialética contida nas “determinações da reflexão” termina não com a realização da liberdade que seria o pressuposto do direito, mas - e, nesse sentido, se parece muito com o final do capítulo da *Fenomenologia* dedicado a dialética da servidão - seu resultado é antes de tudo *negativo*. Mostra que a liberdade fundada na dominação do outro não apenas não se realiza, como tende a autodestruição dos dois lados em luta. Não é preciso se demorar no fato de que para nosso estudo fica evidente que a forma senhoril do abarcar, expresso na contradição, não é outra coisa senão um registro puramente lógico da liberdade enquanto arbítrio, na medida em que são reproduzidas as tendências à dominação típicas daquela forma de vontade, bem como expressa o malogro de uma relação de reconhecimento recíproco. É Marcos Müller quem tem o mérito de indicar que o momento em que se arma novamente a luta pelo reconhecimento, mas que sua resolução não é a autodestruição, e sim o estabelecimento de uma relação verdadeira de reconhecimento recíproco e, portanto, da verdadeira liberdade enquanto vontade livre em si e para si, realizando a forma do conceito e passando do reino da necessidade para o reino da liberdade é justamente a dialética da ação-recíproca, situada no final da “Doutrina da Essência”.

Doravante, nossa interpretação da Lógica da Essência será guiada pelas intuições de Marcos Müller no sentido de radicalizar a tese da *crise do poder* de Theunissen para interpretar o capítulo da “Efetividade”, no qual aparecem as categorias de *modalidade* e *relação*. Diferentemente de Müller, que por concisão optou por priorizar em seu artigo a *Lógica* contida na *Enciclopédia*, em nosso estudo priorizamos o texto da “grande” *Lógica*, sem, no entanto, deixar de lado os

momentos em que a versão mais concisa oferece formulações diretivas para nossa hipótese. Do mesmo modo, como já foi dito, buscaremos acentuar o caráter da isomorfia entre o conceito de conceito e o de liberdade de modo a compreender que o que se efetiva no capítulo da “Efetividade” não é outra coisa senão a própria isomorfia entre o conceito e a liberdade na forma do reconhecimento recíproco.

4.2. A Efetividade Absoluta: Da Contingência à Necessidade

Na Tábua dos Juízos de Kant, bem como na Tábua das categorias, como vimos, os juízos de modalidade aparecem por último. Isso se dava porque sua peculiaridade residia em que estes não determinavam nada concernente ao conteúdo mesmo, mas antes apenas se relacionavam com as condições do pensamento em geral. Nesse sentido, Kant partiu dos juízos como *arbitrários*, *assertóricos* ou *apodíticos*. Estes não seriam determinados pela experiência, como os juízos de quantidade, qualidade e relação, mas segundo a forma com que o juízo concorda com o próprio pensamento. Deste modo, o juízo arbitrário é próprio do entendimento e seu conceito é a possibilidade. Do mesmo modo que o juízo apodítico é produzido pela razão, e sua marca é a necessidade. Hegel concorda com Kant em que o entendimento é a faculdade do arbítrio e que a razão traz a marca da necessidade, porém discorda que os conceitos modais não determinam nada em relação aos conteúdos do mundo; *muito pelo contrário*, são eles que expressam aquilo que é concreto e, portanto, efetivo, a saber, a razão e, portanto, a liberdade. Na *Enciclopédia*, Hegel afirma de modo bastante preciso:

A determinação da possibilidade é, com certeza, aquela que Kant podia considerar - junto com a efetividade e a necessidade - como *modalidades* “enquanto essas determinidades não aumentaram, no mínimo que seja, o conceito como objeto, mas exprimem somente a relação à faculdade de conhecer” [KrV, B, 266]. De fato, a possibilidade é a abstração vazia da reflexão-sobre-si - (...) assim também é *posto* como uma simples modalidade, como abstração insuficiente; [e,] tomado de modo mais concreto, como pertencente só ao pensar subjetivo. Efetividade e necessidade, ao contrário, não são na verdade nada menos que uma simples *espécie e maneira de ser* para um Outro; antes são justamente o contrário: são postas como o concreto que não é apenas posto, mas é consumado em si mesmo. (HEGEL, 1995, §143, p. 266)

O erro de Kant, portanto, foi ter julgado todos os conceitos modais a partir de uma característica que é própria apenas da possibilidade, a saber, a determinidade de ser apenas subjetiva e arbitrária, quando tomada apenas por possibilidade abstrata, ou seja, a possibilidade em sua primeira forma. Se até aqui ficou claro que a crítica de Hegel a Kant se baseia no fato de que em Kant as categorias de liberdade e necessidade são tomadas de modo abstrato, o mesmo pode ser dito com relação à categoria de possibilidade. E, mais grave que isso, Kant estendeu tal julgamento a todas as categorias modais, incluindo aí a própria necessidade, que permanece abstrata e subjetiva - o que expressa de outro modo a contradição fundamental do sistema kantiano.

A solução hegeliana é *inverter* a ordem dos grupos das categorias dinâmicas no sistema. Isto é, ao invés de as categorias de modalidade ficarem por último - e ficavam por último justamente pela tese refutada por Hegel de que seriam apenas subjetivas - elas passam a vir antes das categorias de relação. Isso é importante não apenas porque a necessidade absoluta vai aparecer como a base das categorias de relação e da gênese lógica do conceito especulativo de liberdade, resolvendo a antinomia Kantiana, mas também porque permite que a liberdade seja pensada também como resultado das categorias de relação e estas, por sua vez, sejam pensadas como necessárias. O programa hegeliano é superar a possibilidade e a contingência típica do arbítrio, para que a efetividade da liberdade apareça como necessária. Assim, o capítulo da *Efetividade* da Lógica da Essência, apresenta a reformulação dialética e especulativa daquelas categorias que aparecem na filosofia kantiana sob as rubricas do terceiro e quarto grupo de categorias, no qual elas não são apenas invertidas, mas deduzidas a partir de sua dialética interna, de sua negatividade. Ao invés de colocá-las, portanto, como fixadas na forma de uma *tábua*, isto é, na forma do entendimento, Hegel pretende desenvolver cada momento como uma diferente configuração da *articulação entre possibilidade e efetividade, segundo a contingência e a necessidade*. Isto é, da contingência, passando pela necessidade relativa, até a necessidade absoluta, que é o fundamento para as categorias de relação. Os momentos, portanto, não aparecem como isolados, mas antes, a possibilidade aparece como oposta à efetividade, e a necessidade aparece como a forma de relação entre possibilidade e efetividade. “A efetividade, (...) é uma *efetividade frente a uma possibilidade*. A *relação* de ambas uma com a outra é o

terceiro, o efetivo determinado igualmente como ser refletido dentro de si, e este, simultaneamente, como ser imediatamente existente. Esse terceiro é a *necessidade*.” (HEGEL, 2017, p. 206)

Para nossa tese interpretativa é importante salientar que aqui está posta, mais uma vez, uma dialética da dominação, uma relação de poder. A necessidade liga de modo irresistível aquilo cuja liberdade é apenas possível com aquilo que tem sua liberdade efetivada mesmo que na forma ilusória do arbítrio. A marca da necessidade é a dependência entre os dois polos, ambos estão presos a um outro. Esta necessidade relativa, marcada ainda pela contingência deve passar para a necessidade que coincide com a possibilidade e a efetividade absolutas, isto é, a necessidade da relação arbitrária deve ser suspensa na necessidade absoluta, na necessidade de si própria, em outras palavras, na necessidade da liberdade.

4.2.1. A Liberdade é possível: Contingência: efetividade, possibilidade e necessidades formais.

A efetividade da liberdade se desenvolve da contingência até a necessidade absoluta. A contingência, enquanto forma de relação entre a possibilidade e a efetividade equivale à necessidade formal e é a primeira forma da necessidade, de modo que é a efetividade ainda como meramente possível. “*O que é efetivo é possível*”. (HEGEL, 2017, p. 207) Diferentemente das tábuas kantianas, onde a possibilidade é contraposta à necessidade, na *Lógica* a possibilidade já é em si necessidade, mas apenas em seu primeiro momento, ainda formal.

A possibilidade é composta, assim como o arbítrio, por dois momentos contraditórios. De um lado, ela é positiva, pois contém uma reflexão determinada, porém, por outro lado, a possibilidade tem “o significado *negativo* de que a possibilidade é algo insuficiente, aponta para um outro, para a efetividade, e completa-se nessa”. (HEGEL, 2017, p. 204). Essa relação negativa que a possibilidade mantém com a efetividade é a necessidade formal. Enquanto um outro oposto à efetividade, a possibilidade é a mera determinação positiva em sua identidade consigo, é apenas a não-contradição. Mas esta forma de compreender o verdadeiro enquanto não contradição, como já visto, conduz a contradições.

No sentido dessa possibilidade formal, *possível é tudo o que não se contradiz*; o reino da possibilidade é, portanto, a multiplicidade ilimitada. Mas cada múltiplice está *determinado dentro de si e frente a um outro* e tem a negação nele; em geral, a *diversidade* indiferente passa para a *contraposição*; mas a *contraposição* é a contradição. Por conseguinte, *tudo* é, igualmente, um contraditório e, por isso, um *impossível*. (HEGEL, 2017, p. 204)

A efetividade na forma da possibilidade está restrita à lógica do entendimento que trabalha tendo como princípios supremos a identidade e a não contradição. “Este ato meramente formal de enunciar a respeito de algo que “*ele é possível*” é tão superficial e vazio como a proposição da contradição e como todo conteúdo acolhido nela. “A é possível” equivale a dizer que “ $A=A$ ”.” (HEGEL, 2017, p. 208) Tendo, portanto, a efetividade como seu contrário, a possibilidade é determinada nessa relação como o momento não posto, ou seja, determinada como aquilo que não é. Esta forma, portanto, de discutir a possibilidade ou impossibilidade da liberdade, (ou da revolução, como no caso da revolução negra ou da revolução bolchevique), se mostra completamente desprovida de conteúdo concreto. Desse modo, chegamos à contradição da possibilidade:

Uma vez que a possibilidade é, antes de tudo - ante o concreto como algo efetivo - , a simples forma da *identidade-consigo*, a regra para essa [forma] é somente que algo não se contradiga em si mesmo; e assim *tudo é possível*, pois a qualquer conteúdo pode ser dada essa forma da identidade por meio da abstração. Mas igualmente, *tudo é impossível*, pois em qualquer conteúdo, por ser um concreto, a determinidade pode ser compreendida como oposição determinada e, portanto, como contradição. Não há, pois, nenhum discurso mais vazio que o discurso de tal possibilidade e impossibilidade. (HEGEL, 1995, §143, p. 267)

Embora a mera possibilidade seja um discurso vazio, posto que abstratamente possibilidade e impossibilidade se equivalem, quando dois opostos igualmente possíveis são postos sobre a reflexão da totalidade, surge a percepção de que a efetividade enquanto totalidade consiste na complementaridade entre eles. “Ela é, por conseguinte, o *fundamento* relacional, o fundamento de que, *por causa* de haver $A = A$, há também $-A = -A$; dentro do A possível está contigo também o possível *não A*, e essa própria relação é aquela que determina ambos como possíveis”. (HEGEL, 2017, p. 208-209) O fato de que o outro oposto seja também

possível é o fundamento que relaciona internamente os opostos possíveis de modo que na possibilidade de um está contida a possibilidade do outro. A totalidade formada pela complementação entre as duas possibilidades opostas corresponde à própria efetividade.

Mas, enquanto a possibilidade é esta relação, de que num dos possíveis está contido também seu outro, ela é a contradição que se suspende. Agora, como ela é, segundo sua determinação, o refletido e, como se mostrou, o refletido que se suspende, ela é, com isso, também o imediato e, assim, torna-se *efetividade*. (HEGEL, 2017, p. 209)

O que é efetivo é possível, pois aquilo que se efetiva na efetividade é, antes de tudo, determinado como possível. Em outras palavras, não se efetiva nada além do que aquilo que já era possível. Inversamente, a efetividade que é determinada modalmente como apenas possível é a própria *contingência*.

Essa unidade da possibilidade e da efetividade é a *contingência*. - O contingente é um efetivo que, ao mesmo tempo, está determinado apenas como possível, cujo outro ou oposto igualmente o é. Esta efetividade é, por conseguinte, mero ser ou existência, mas posta, em sua verdade de ter o valor de um ser posto ou da possibilidade. (HEGEL, 2017, p. 209)

Como já mostramos, a contingência tem sua forma prática no arbítrio. O arbítrio se caracteriza justamente por ser uma vontade meramente abstrata e formal que se relaciona com seus conteúdos como liberdade de escolha e, portanto, como liberdade apenas possível. A necessidade do arbítrio ou da contingência é apenas relativa, pois o conteúdo não é necessário, mas apenas a oposição. A contingência é, portanto, aquele modo de efetividade no qual os possíveis se encontram na inquietude absoluta do devir, em que a única necessidade é aquela apenas formal resultante da equivalência entre os opostos e da sua alternância tediosa.

Mas, na medida em que a efetividade se identifica com o conjunto das possibilidades, estas deixam de ser abstratas e passam a ser *possibilidades reais* que, portanto, já estão para além da contingência absoluta. “O necessário é um *efetivo*; (...) a possibilidade do necessário é uma possibilidade suspensa. (...) Assim, a efetividade é idêntica consigo mesma dentro de seu diferente, a possibilidade, enquanto é essa identidade, ela é necessidade”. (HEGEL, 2017, p. 211) Se a liberdade como mera possibilidade funda-se apenas na contingência absoluta, a

liberdade como necessidade real deve fundar-se nas condições concretas para sua realização.

4.2.2. A Liberdade é Real: Necessidade Relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais

Aquilo que é efetivo é real. A necessidade relativa ainda é apenas formal, pois permanece marcada pela contingência quanto a seu conteúdo. Mas a possibilidade aqui não é mais abstrata e formal, isto é, apenas possível porque não contraditória consigo mesmo, mas *possibilidade real*, isto é, concreta. A contingência não é mais absoluta, mas determinada pelas possibilidades concretas, isto é, pela configuração da efetividade real e das possibilidades dadas. O que é realmente efetivo é a liberdade, ela existe e age, ela produz e se relaciona com o outro e com as condições objetivas da realidade efetiva.

A efetividade real *como tal* é, inicialmente, a coisa de múltiplas propriedades, o mundo existente; mas ela não é a existência que se dissolve no aparecimento, e sim, como efetividade, ela é, ao mesmo tempo, ser em si e reflexão dentro de si; ela se mantém na multiplicidade da mera existência; sua exterioridade é um relacionar interno somente *consigo* mesmo. O que é efetivo *pode agir*, sua efetividade dá a conhecer algo *através do que ele produz*. Seu relacionar-se com outro é a manifestação de si; não é nem um passar, pois assim algo que é se relaciona com outro, nem um aparecer, pois assim a coisa somente está na relação com outros, é um [termo] autosubsistente, que tem, porém, sua reflexão dentro de si, sua essencialidade determinada, dentro de um [outro] termo autosubsistente. (HEGEL, 2017, p. 212)

Aqui, a necessidade é relativa e ainda formal, mas a possibilidade, as circunstâncias, e as condições para a realização da liberdade são determinadas e limitadas pela efetividade. A possibilidade real não é apenas a identidade abstrata de que algo não se contradiga, mas *as condições concretas que o arbítrio encontra diante de si quando na ocasião de sua ação*. No momento da deliberação e da escolha concreta por parte de um sujeito que tem seu livre arbítrio, ele tem diante de si não as possibilidades formais infinitas de tudo que não se contradiz, mas apenas as possibilidades reais dadas pela efetividade real.

Mas, na medida em que alguém se envolve com as determinações, circunstâncias, condições de uma Coisa, para reconhecer, a partir disso, a sua possibilidade, não permanece mais na possibilidade formal, mas considera a possibilidade real da Coisa. Esta possibilidade real é, ela mesma, *existência imediata* (...). A possibilidade real de uma Coisa é, por conseguinte, a multiplicidade sendo aí de circunstâncias que se relacionam com ela. (HEGEL, 2017, p. 212)

A possibilidade da revolução e da efetivação da liberdade é, portanto, o conjunto de condições para sua efetivação. Neste sentido, ela é uma liberdade exteriormente limitada, pois as condições para sua efetivação são uma multiplicidade de circunstâncias que existem imediatamente ou não. Em outras palavras, as condições para a efetivação da “Coisa”, a liberdade, encontra-se fora dela mesma, em condições que podem ser dadas ou não. Nesse contexto, a efetivação da liberdade aparece como a totalidade das condições dispersas necessárias para sua realização.

Esta efetividade que constitui a possibilidade de uma Coisa não é, por conseguinte, *sua própria possibilidade*, mas sim é o ser em si de um *outro* efetivo; ela própria é a efetividade que deve ser suspensa, a possibilidade como *mera* possibilidade. Assim, a possibilidade real constitui o *todo de condições*, uma efetividade não refletida dentro de si, dispersa, a qual, porém, está determinada a ser o em si, mas de um outro, e a dever retornar para dentro de si. (...) Quando todas as condições de uma Coisa estão completamente presentes, então ela entra na efetividade; - a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a *própria Coisa* é esse conteúdo determinado a ser tanto um efetivo quanto um possível. (HEGEL, 2017, p. 213)

A liberdade encontra-se, como na antinomia Kantiana ou na condição *reboquista* do partido para Lukács, limitada pelo dado, pelas condições que encontra dadas previamente. Embora essas circunstâncias sejam agora concretas, elas permanecem como um dado intransponível. Neste ponto, os comentários da *Enciclopédia*, especialmente nos adendos, dão uma ênfase muito maior do que à *Grande Lógica*, à dimensão prática de como a figura da necessidade relativa equivale à contingência própria do arbítrio: “Porém o efetivo, em sua diferença da possibilidade, enquanto esta é a reflexão sobre si, ele mesmo é só o concreto exterior, o imediato *inessencial*. (...) Nesse valor de uma simples possibilidade, o efetivo é algo *contingente*; e, inversamente, a possibilidade é a simples *contingência*

mesma”. (HEGEL, 1995, §144, p. 270) Esta contingência deve ser superada tanto na filosofia teórica, quanto no campo da prática. “Então, por um lado, superar esse contingente é a tarefa do conhecimento, assim como, por outro lado, no domínio da prática também se trata de não permanecer na contingência do querer ou do *arbitrio*”. (HEGEL, 1995, §145, p. 271-272) A vinculação entre a superação da contingência na *Lógica* e a superação do arbitrio na filosofia prática, especialmente na *Filosofia do Direito*, fica aqui evidente. Mais do que isso, prova que nossa hipótese interpretativa – segundo a qual a “Coisa” determinada que se efetiva no capítulo da Efetividade segundo as condições concretas é justamente a liberdade – é sustentada pelo próprio Hegel como vínculo entre a filosofia teórica e a filosofia prática. Por fim, apresenta com toda clareza o programa da filosofia hegeliana: superar a contingência, em especial sua forma prática, o arbitrio.

Quando se trata da liberdade da vontade, muitas vezes se entende por isso simplesmente o arbitrio, isto é, a vontade na forma da contingência. Ora, o arbitrio, certamente, enquanto a capacidade de determinar-se a isso ou àquilo, é um momento essencial da vontade, livre segundo o seu conceito; no entanto, não é de modo algum a liberdade mesma, mas, antes de tudo, apenas a liberdade formal. A vontade verdadeiramente livre, que em si contém o arbitrio como suspenso, é consciente de seu conteúdo como de um conteúdo firme em si e para si; e o sabe, ao mesmo tempo, pura e simplesmente como o seu. Ao contrário, a vontade que fica no degrau do arbitrio, mesmo quando se decide pelo que é verdadeiro e justo conforme o conteúdo, mesmo então está sempre afetada pela presunção de que, se lhe aprovesse, teria podido decidir-se também outra coisa. Considerando mais de perto, aliás, mostra-se o arbitrio como uma contradição, enquanto aqui ainda se contrapõem mutuamente a forma e o conteúdo. O conteúdo do arbitrio é um conteúdo dado, e não é sabido como fundado na vontade mesma, mas em circunstâncias externas. Por esse motivo a liberdade, no que respeita a tal conteúdo, consiste apenas na forma do *escolher*. (HEGEL, 1995, §145, p. 272)

A superação da contingência do arbitrio deve se dar na forma da necessidade. A necessidade do arbitrio é aquela necessidade causal e necessária segundo a qual aquilo que acontece é decorrência imediata das condições que a precedem. “O que é necessário *não* pode ser *de outro modo*; (...) Portanto, o que é realmente possível não pode mais ser de outro modo; sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente. (HEGEL, 2017, p. 214)

Não é necessário se delongar no fato de que a própria liberdade contingente do arbitrio entra em contradição com a necessidade real, uma vez que isto está

expresso na terceira antinomia kantiana. O ponto que nos interessa é que se, por um lado, a liberdade do arbítrio não é a forma adequada da liberdade por permanecer na contingência, por outro lado, também é verdade que a necessidade real também não é a forma adequada da necessidade, justamente pelo mesmo motivo: porque é uma necessidade ainda marcada pela contingência.

De fato, a *necessidade real* é, com isso, em si também *contingência*. (...) A necessidade real contém, portanto, a contingência; ela é o retorno para dentro de si a partir daquele ser *outro* inquieto da efetividade e da possibilidade uma frente à outra, mas não o retorno a si a partir de si mesma. Então, aqui está presente *em si* a unidade da necessidade e da contingência; esta unidade tem de ser denominada *efetividade absoluta*. (HEGEL, 2017, p. 215-216)

Embora a necessidade real permaneça presa à contingência, a reflexão da totalidade revela que mesmo que as condições para sua efetivação se encontrem fora dela, uma vez que elas estejam dadas, sua efetivação se torna iminente. A necessidade real é, portanto, um lado da necessidade absoluta. O outro lado é a contingência na qual residem as condições exteriores. A totalidade formada pelas condições contingentes e pela necessidade real é a necessidade e a efetividade absolutas. Quando as condições para realização da liberdade estão dadas, ela se torna necessária. Quando as condições para a revolução estão dadas, ela se torna inevitável.

4.2.3. A liberdade é necessária: Necessidade e Efetividade Absolutas

A necessidade absoluta é a última das categorias modais e expressa o modo de relação de todas as categorias da essência. Enquanto a necessidade formal ainda não possui nenhuma determinidade, e a necessidade real é necessidade determinada, necessidade que contém sua negação, a contingência e, portanto, é necessidade efetiva; a necessidade absoluta aparece como aquela necessidade que implica na passagem incessante da possibilidade para a efetividade e da efetividade para a possibilidade. Por outro lado, do ponto de vista da efetividade que contém a necessidade, sua realização aparece como aquela cujas condições estão plenamente presentes e que, portanto, sua efetividade é necessária. “Esta

efetividade, *que é ela mesma, necessária como tal*, enquanto ela contém precisamente a necessidade como seu *ser em si*, é *efetividade absoluta* - efetividade que não pode mais ser de outro modo, porque seu *ser em si* não é a possibilidade, mas sim a própria necessidade”. (HEGEL, 2017, p. 216). Os opostos estão agora determinados pela necessidade absoluta enquanto existências autossubsistentes, um frente ao outro. A oposição que eles mantêm entre si adquire a forma da *necessidade cega*.

A necessidade absoluta é, assim, a *reflexão ou a forma do absoluto*; unidade do ser e da essência, imediatidade simples que é negatividade absoluta. *Por um lado*, suas diferenças não são, por conseguinte, como determinações de reflexão, mas sim *como multiplicidade que é*, como efetividade diferenciada, que tem a figura de outros autossubsistentes uns frente aos outros. *Por outro lado*, visto que sua relação é a identidade absoluta, ela é o converter absoluto de sua efetividade em sua possibilidade, e de sua possibilidade em efetividade. - A necessidade absoluta é, portanto, *cega*. (HEGEL, 2017, p. 218)

Do mesmo modo que a possibilidade real equivale na filosofia prática à liberdade como arbítrio, a efetividade absoluta e a necessidade absoluta representam a efetividade composta pela pluralidade de arbítrios individuais se relacionando na forma necessária do *conflito*. A necessidade cega implica que a realização do arbítrio está submetida a um destino cuja realização depende da supressão dos outros arbítrios, ou seja, para se determinar como efetivo é necessário determinar o outro como apenas possível. Em outras palavras, aqui novamente se desenha uma dialética da dominação e da dependência e, mais uma vez, é armado o campo de batalha de uma luta pelo poder. Cada um vê apenas a si próprio como necessário na exata medida em que põe a efetivação do outro como contingente.

De um lado, os diferenciados, que estão determinados como efetividade e como a possibilidade, têm a figura da *reflexão dentro de si como ser*; eles são, portanto, ambos como *efetividades livres*, dos quais *nenhum aparece dentro do outro*, fundado dentro de si, cada um é o necessário nele mesmo. A necessidade como essência está fechada dentro desse ser; o contato dessas efetividades uma pela outra aparece, por conseguinte, como uma exterioridade vazia; a efetividade *de um dentro do outro* é *apenas*-possibilidade, a *contingência*. (HEGEL, 2017, p. 218)

A necessidade absoluta é, portanto, uma luta cega pelo poder. A verdadeira liberdade relacional, a possibilidade de ambos se reconhecerem livremente um no outro é apenas contingência. Mas a necessidade cega arrasta as efetividades que se defrontam para um conflito no qual ambas veem sua liberdade e sua efetividade sendo negadas pela outra. O outro aparece como sua liberdade alienada que ameaça não apenas a abarcar, mas também a aniquilar. A necessidade absoluta é esta contingência, na qual as efetividades livres e necessárias lutam pelo poder de pôr-se como absoluta. Esta necessidade não é apenas cega, mas é a “aversão à luz”, pois é o oposto da relação translúcida do reconhecimento recíproco.

Mas esta *contingência* é, antes, a necessidade absoluta. Ela é a essência daquelas efetividades livres, em si necessárias. Esta essência é a *aversão à luz*, porque nessas efetividades não há nenhum *aparecer*, nenhum reflexo, porque elas estão fundadas puramente apenas dentro de si, estão configuradas para si, manifestam-se apenas *a si mesmas*, - porque elas são apenas *ser*. - Mas sua *essência* irromperá nelas e revelará o que *ela* é e o que *elas* são. A *simplicidade* de seu ser, de seu repousar sobre si, é a negatividade absoluta; ela é a *liberdade* de sua imediatidade sem aparência. (HEGEL, 2017, p. 219)

As existências imediatas postas pela necessidade absoluta recaem na categoria do *ser*. Nesse momento elas não mantêm relação nenhuma, não há nenhuma reflexão no outro, mas apenas a afirmação de sua identidade imediata. No entanto, ao passarem pelas categorias de relação deve surgir o que a essência delas é: a liberdade. Deve resultar da essência o que ela, a liberdade, é enquanto conceito, do mesmo modo que deve ser reconhecido o que significa a liberdade que concerne ao ser particular. No entanto, esse resultado só será alcançado no final da “relação absoluta”. O final da necessidade absoluta desemboca no conflito entre as liberdades que ainda não se relacionam na forma da liberdade, mas tendem a uma relação de indiferença para com a forma da relação com seu outro, o que implica, na mesma medida, em uma tendência a suprimir a liberdade do outro.

Esse negativo irrompe nelas, porque o ser, por esta sua essência, é a contradição consigo mesmo, - e precisamente frente a esse ser na forma do ser, portanto, como a negação daquelas efetividades, a qual é *absolutamente diversa* do ser delas, como *seu nada*, como um *ser outro* tão *livre* frente a elas quanto é livre o ser delas. - Todavia, não se poderia deixar de conhecer isso nelas. Na sua configuração repousante sobre si, elas são indiferentes frente

à forma, um *conteúdo*, [sendo], com isso, efetividades *indiferentes* e um conteúdo *determinado*; este é a marca que a necessidade - na medida em que ela, que é retorno absoluto para dentro de si mesma em sua *determinação*, deixa-as sair livres como absolutamente efetivas - imprimiu nelas, marca que ela invoca como testemunha de seu direito, e na qual, tendo sido tomadas, agora elas sucumbem. (HEGEL, 2017, p. 219)

Se para o *ser* de cada um, a liberdade do outro é seu *nada*, como outro absolutamente diverso, com o qual não se reconhece em nada, então a necessidade absoluta indica uma relação que se afirma por meio da retirada do direito do outro a se efetivar de modo livre e autossustentado. O que faz, mais uma vez, com que ambos os pólos da relação se percam no *sucumbir*, e *voltem ao fundo*, pois um tinha no outro as condições de sua própria efetivação. A experiência da luta de vida e morte, o sucumbir, é equivalente ao devir do ser para o nada.

Essa manifestação do que a *determinidade* é na verdade, relação negativa consigo mesma, é o sucumbir *cego* dentro do ser outro; o *aparecer* que irrompe ou a *reflexão* é, nos entes, como *devir* ou *passar* do ser para o nada. Mas o *ser* é também *essência*, e o devir é *reflexão* ou *aparecer*. Assim, a exterioridade é sua interioridade, sua relação é identidade absoluta, e o *passar* do efetivo para o possível, [é] um *juntar-se consigo mesmo*; a contingência é necessidade absoluta; ela mesma é o pressupor daquelas primeiras efetividades absolutas. (HEGEL, 2017, p. 219)

A necessidade absoluta é, portanto, aquele destino cego que arrasta as liberdades opostas para um conflito que implicará em uma reviravolta, uma revolução nas condições da própria efetividade. Na *Enciclopédia*, Hegel nos mostra com mais clareza como a necessidade absoluta, a necessidade cega é, de certo modo, a história na forma de um destino incontrolável que arrasta tudo para uma revolução contínua da efetividade.

Costuma-se dizer da necessidade que é *cega*; e de certo com razão, enquanto em seu processo o *fim* como tal ainda não está presente *para si*. O processo da necessidade começa com a existência de circunstâncias dispersas, que parecem nada terem umas com as outras, nem terem em si nenhuma conexão. Essas circunstâncias são uma efetividade imediata, que em si mesma desmorona; e dessa negação surge uma nova efetividade. Temos aqui um conteúdo que, segundo a forma é duplicado em si mesmo: uma vez, como conteúdo da Coisa de que se trata; outra vez, como conteúdo das circunstâncias dispersas que aparecem como algo positivo, e antes de tudo se fazem valer assim. (...) As circunstâncias imediatas perecem

como condições; mas são ao mesmo tempo conservadas como conteúdo da Coisa. Diz-se então que de tais circunstâncias e condições surgiu algo totalmente outro, e por isso se chama cega a necessidade, que é esse processo. Se consideramos, ao contrário, a atividade que é conforme a um fim, temos aqui no fim um conteúdo que já é sabido anteriormente, e por isso essa atividade não é cega, mas vidente. (HEGEL, 1995, §147, p. 275)

Se a necessidade é cega justamente porque produz de dadas circunstâncias uma efetividade totalmente nova, se a necessidade que liga os opostos possui a forma de estender-se sobre o outro, do poder e da dominação, então ela é a própria *relação* entre os lados opostos da necessidade absoluta. Para Marcos Müller, esse é o primeiro momento onde é antecipado a estrutura do reconhecimento recíproco. “É na categoria da necessidade absoluta, enquanto relação (...) que se efetiva, pela primeira vez, antecipadamente, graças à sua estrutura relacional, a liberdade como estar-junto-de-si no seu outro e ser si mesmo a partir do outro. (MÜLLER, 1993, p. 95). Nesses termos, portanto, a necessidade absoluta marca a passagem para a *relacionalidade absoluta*. E com isso, a passagem da crítica das categorias de modalidade para a crítica das categorias de relação.

Em suma: a passagem da necessidade cega para a relação de substancialidade marca, portanto, ao mesmo tempo, a passagem da crítica dos conceitos modais para os conceitos de relação por meio da passagem da “necessidade absoluta” para a “relação absoluta”. Deste modo, os conceitos de relação aparecem como aprofundamento da necessidade absoluta, ou seja, as formas da relação absoluta são todas marcadas pela necessidade ou, em outras palavras, a necessidade absoluta se expressa por meio das relações. A liberdade relacional que cabe aos opostos deve surgir como resultado da dialética de sua própria relação. Pelo fato de que a liberdade se manifesta em termos de relações, Hegel afirma que a passagem para as categorias de relação revela que a necessidade cega é a *expositora do absoluto*.

Esta *identidade do ser* dentro de sua negação *consigo mesmo* é, agora, *substância*. Ela é esta unidade como *dentro de sua negação* ou como *dentro da contingência*, assim, ela é a *substância como relação consigo mesma*. O passar cego da necessidade é, antes, a *própria exposição* do absoluto, o movimento dentro de si desse mesmo absoluto, o qual, em sua exteriorização, mostra-se antes, a si mesmo. (HEGEL, 2017, p. 219-220)

Absoluta é aquela relação que não possui termos que lhe sejam externos e anteriores, em que cada lado é, por isso, um momento total, assim como a totalidade que abarca a ambos. A necessidade absoluta já contém a estrutura da relação absoluta porque é, ao mesmo tempo, os termos opostos e a relação entre eles. A necessidade absoluta é, portanto, o fundamento do modo de relação entre os correlatos das formas da relação absoluta. “O necessário é em si *relação absoluta*,” (HEGEL, 1995, §148, p. 278).

Doravante, todas as formas da relação absoluta estão sob a modalidade da necessidade. A *substancialidade*, a *causalidade* e a *ação recíproca* não são, portanto, relações *possíveis*, tampouco *contingentes*, mas absolutamente *necessárias*. É a necessidade absoluta, isto é, o conflito entre as liberdades, a luta pelo poder e pelo reconhecimento, que será o fundo lógico e o modo de relacionamento entre os momentos opostos nas três formas de relação absoluta. Os termos que aparecem inicialmente subjugados por uma relação abarcadora de dominação e dependência, perdem progressivamente sua condição de passividade. Na interpenetração das totalidades, quando se descobrirem idênticas, em seu reconhecimento recíproco, surgirá não apenas a prefiguração dos momentos do conceito, mas também do conceito especulativo de liberdade.

4.3. A Crise do Poder e A Luta por Reconhecimento: A Relação Absoluta

Se as categorias do ser são marcadas pela indiferença da passagem imediata entre os opostos, as categorias da essência, pelo contrário, são marcadas pela necessidade. A necessidade surgiu como relação entre a possibilidade e a efetividade, como a relacionalidade necessária que confere integração sistemática e total entre os correlatos. Mais uma vez fica evidente a diferenciação com o sistema kantiano. Ao invés de postular que os objetos são determinados apenas pelas categorias de quantidade, qualidade e relação de tal modo que as categorias de modalidade nada determinam quanto ao conteúdo dos objetos, Hegel parte dos conceitos da modalidade para chegar até a necessidade que, uma vez entendida como o modo próprio de relação da essência, passa a ser a base fundamental e a característica comum das categorias de relação. Em outras palavras, é como se os

objetos deixassem de ser determinados em si de modo isolado, como ocorreria no ser, e passassem a ser compreendidos a partir de suas relações necessárias. Desse modo, a “Doutrina da Essência” deve ser entendida como a dimensão na qual todos os conceitos se conectam por meio das redes de relações que mantêm com os demais conceitos. Esse aspecto fica especialmente evidente quando confrontamos a versão concisa da *Lógica*, em sua versão “Enciclopédica”, com a primeira versão mais extensa. Diferentemente da “Grande Lógica”, onde há uma seção própria para a dedução das categorias modais, na “Lógica Enciclopédica”, possibilidade, realidade e necessidade aparecem reduzidas a um preâmbulo introdutório para as categorias de relação. Efetividade, portanto, significa aquilo que se relaciona sob o modo da necessidade ou, dito de outro modo, a necessidade é justamente o modo das relações. A efetividade da necessidade absoluta é, fundamentalmente, relação absoluta, *relacionalidade absoluta*.

A necessidade absoluta não é o necessário, ainda menos *um* necessário, mas *necessidade*, - ser pura e simplesmente como reflexão. Ela é relação, porque ela é diferenciar cujos próprios momentos são sua totalidade inteira, os quais, portanto, *subsistem* absolutamente, mas de modo que isso é apenas *um* subsistir e a diferença é apenas a *aparência* do expor e a aparência do próprio absoluto. - A essência enquanto tal é a reflexão ou o aparecer; mas a essência enquanto relação absoluta é a *aparência posta como mera aparência*, a qual, como esse relacionar consigo, é a *efetividade absoluta*. (HEGEL, 2017, p. 221)

A relação absoluta é a marca da efetividade. Na efetividade tudo se relaciona de modo necessário. Nesses termos, em comparação com a *tábua* kantiana, Hegel prescinde de “analogias da experiência” para poder aplicar as categorias aos fenômenos segundo o esquema do tempo (permanência, sucessão e simultaneidade), uma vez que elas constituem a própria relacionalidade necessária da essência. É, portanto, nestes pares de opostos (substância e acidente, causa e efeito e ação recíproca) onde se manifesta tanto a contradição, quanto sua resolução na forma da passagem para o *Conceito*. Igualmente, não se trata mais da contradição entre identidade absoluta e diferença absoluta, como no caso das “determinações da reflexão”, mas a contradição entre duas totalidades autossubsistentes e autônomas que se defrontam segundo três paradigmas

relacionais distintos. Segundo a descrição sinóptica fornecida preliminarmente por Hegel:

Em seu conceito imediato, essa relação é a relação da *substância* e dos *acidentes*, o desaparecer imediato e devir da aparência absoluta dentro de si mesma. Na medida em que a substância se determina até tornar-se o *ser para si* frente a um *outro* ou a relação absoluta como relação real, é a *relação da causalidade*. Finalmente, na medida em que esta, como algo que se relaciona consigo, passa para a *ação recíproca*, a relação absoluta, com isso, está também *posta* conforme as determinações que ela contém; essa *unidade posta* de si em suas *determinações, que são postas como o próprio todo* e, com isso, igualmente como determinações, é, então, o *conceito*. (HEGEL, 2017, p. 221-222)

Do ponto de vista de nossa tese interpretativa, compreendemos que as três dialéticas da relação absoluta, em sua dimensão prática, representam *três momentos da luta pelo reconhecimento e da crise do poder*. Nas categorias de relação é fornecido um quadro das relações políticas de dominação e poder. Em sua primeira forma, na substancialidade, o poder aparece como absoluto, nessa relação o abarcar da substância é tão poderoso que a totalidade dos acidentes são inteiramente identificados com a totalidade da substância. Na segunda relação, a de causalidade, as duas totalidades já aparecem com relativa autonomia, mas uma se mostra como totalmente ativa e autônoma, enquanto a outra aparece como passiva e dependente. Por fim, ao atingir a ação recíproca, a relação absoluta promove uma *revolução* na configuração do poder causada pela ação da substância passiva que reage, conduzindo à suspensão da necessidade em liberdade. Em suma, nossa tese é que *nas três dialéticas da relação absoluta expressa-se a passagem das relações de poder da escravidão e da dependência, até a revolução capaz de reconfigurar a totalidade em termos de um reconhecimento recíproco*. Em outras palavras, a necessidade absoluta marcada pela violência e pelo poder total entra progressivamente em crise até atingir o ponto em que a consumação da crise do poder produz revolucionariamente o conceito especulativo da liberdade.

4.3.1. O “Poder absoluto”: A Relação de Substancialidade

A forma mais imediata da relação absoluta é a substancialidade. Para Kant, como vimos, esta relação só adquire caráter necessário por aplicar-se a fenômenos

que ocorrem no tempo, deste modo, a pressuposição da *permanência* era o conteúdo do conceito de substancialidade. Hegel, ao contrário, deduz a substância como unidade entre o ser e a essência, entre o ser e a mediação, ou mais ainda, o ser enquanto totalidade e efetividade.

A necessidade absoluta é a relação absoluta, porque ela não é o *ser* como tal, mas o *ser* que é *porque* é, o ser como mediação absoluta consigo mesmo. Este ser é a *substância*; como última unidade da essência e do ser, a substância é o ser em *todo* ser; nem o imediato não refletido, nem um imediato abstrato que está atrás da existência e do aparecimento, mas é a própria *efetividade* imediata, e [é] esta como ser absoluto refletido dentro de si., como um subsistir que é em si e para si. - (HEGEL, 2017, p. 222)

A substância, enquanto totalidade efetiva, deve aparecer, nesse caso é como se a substância aparecesse duplicada, como duas totalidades. Por um lado, a substância é a totalidade simples, por outro lado, ela é a totalidade das formas nas quais *aparece* e, neste sentido, é a totalidade dos *acidentes*. “Enquanto unidade do ser e da reflexão, a substância é essencialmente o *aparecer* e o *ser posto* de si. O aparecer é aparecer que *se relaciona consigo*, assim, ele *é*; este ser é a substância como tal. Inversamente, este ser é apenas o *ser posto* idêntico consigo, assim ele é totalidade que aparece, a *acidentalidade*” (HEGEL, 2017, p. 222). A relação de substancialidade, portanto, longe de se referir àquilo que permanece no tempo, corresponde muito mais à *relação* entre a *totalidade* e as *partes* que a compõem. Se, por um lado, a substância representa a unidade (substância) daquelas partes, por outro lado, a soma das partes (acidentes) consiste no mesmo todo. Hegel utiliza este conceito na *Filosofia do Direito* para caracterizar as instituições que são totalidades e que se perpassam na modernidade, a saber, a família, a sociedade civil-burguesa e o estado. (HEGEL, 2022) Deste modo, em seu significado prático, a relação de substancialidade pode ser compreendida, enquanto “substância ética”, como a relação do estado com os cidadãos que o compõem, ou da família com seus membros. O movimento dos acidentes, isto é, as transformações e a efemeridade das partes aparecem como mero movimento interno da forma substância que permanece. “A substância, como esta identidade do aparecer, é a totalidade do todo e compreende dentro de si a acidentalidade, e a acidentalidade é toda a própria substância. Sua diferença na *identidade simples do ser* e na *alternância dos*

acidentes nela mesma é uma forma de sua aparência” (HEGEL, 2017, p. 223). Desse modo, compreendida como substancialidade ética, a substância nega sua identidade imediata, sua interioridade e, por meio dessa negação se põe como efetividade enquanto totalidade dos acidentes na forma de fenômeno. Desse modo, a substância se manifesta totalmente nos acidentes, e assim a substância aparece. A accidentalidade é a relação absoluta enquanto fenômeno que *aparece*, que *brilha*. Segundo Müller,

Desse ponto de vista, o movimento dos acidentes nada mais é do que a ‘atualidade essencial da substância enquanto tranquilo emergir/vir à luz de si mesma’), graças à qual ela está de maneira imediata, ativa e tal presente nos acidentes, sem precisar ser ativa contra algo, mas apenas face a si mesma enquanto ‘elemento sem resistência’ (MÜLLER, 1993, p. 99-100)

Se na primeira determinação da relação de substancialidade, sua identidade com a totalidade dos acidentes, ela se manifesta nos acidentes sem que estes lhe oponham nenhuma *resistência*, sua outra determinação, a saber, sua permanência na alternância dos acidentes, revela, ao contrário, que a substancialidade é não apenas a tranquila relação de identidade da totalidade com suas partes, mas também uma relação de poder. Mais ainda, o poder em sua forma mais absoluta.

A outra determinação, a *alternância dos acidentes*, é a absoluta *unidade de forma* da accidentalidade, a substância como o *poder absoluto*. - O perecer do acidente é o regressar dele como efetividade para dentro de si como para dentro de seu ser em si ou sua possibilidade; A substância manifesta-se como seu conteúdo através da efetividade para a qual transpõe o possível, como poder *criador*, e através da possibilidade, à qual ela reconduz o efetivo, como poder *destruidor*. Mas ambas são idênticas, o criar é destruidor, a destruição é criadora; pois o negativo e o positivo, a possibilidade e a efetividade, estão absolutamente unificadas dentro da necessidade substancial. (HEGEL, 2017, p. 22)

Enquanto para Kant a Substancialidade é uma analogia da experiência segundo o modo da permanência, isto é, da aplicação de uma categoria de relação a um conjunto de percepções que acontecem no tempo, nos quais o acidente é aquilo que muda em uma substância que permanece a mesma no tempo, não obstante as alterações em seus acidentes; para Hegel, ao contrário, a substancialidade (como todas as categorias de relação) é fundamentalmente relação

de poder. Kant já havia reconhecido na relação de substancialidade tanto o fato de ela ser fundamentalmente a relação entre a totalidade e seus momentos, bem como que a variação dos acidentes equivale ao movimento da própria substância, que permanecesse nessa variação. Para Hegel, no entanto, mais que relação da totalidade com suas partes, a substancialidade também representa, na medida em que é também a forma mais pura do poder, do abarcar completamente o outro e integrá-lo em si, tanto o poder do estado frente aos indivíduos, por um lado, enquanto substancialidade ética, quanto, por outro lado, pode significar quando aplicada não à relação entre indivíduo e substância ética, mas à relação entre diferentes povos e nações, a *relação de escravidão*. Aristóteles já identificava a relação de substancialidade, isto é, do todo com as partes, com a relação de escravidão³⁵, mas aqui a substancialidade assume a forma do poder absoluto porque a alternância entre possibilidade e efetividade que caracterizava a necessidade absoluta aparece na substancialidade como o poder *criador* e *destruidor* que a substância possui. A substância é completamente poderosa frente aos acidentes, que permanecem passivos e impotentes não apenas contra a substância - justamente por isso seu poder é absoluto -, mas também frente aos outros acidentes. O que determina se o acidente deve existir na efetividade ou permanecer mera possibilidade, ser criado ou destruído, não é uma determinação posta por si pelo acidente, mas pelo poder absoluto da substância.

Os *acidentes* como tais - e há *vários*, na medida em que a variedade é uma das determinações do ser - não tem *nenhum poder* um sobre o outro. (...) Na medida em que semelhante accidental parece exercer um poder sobre o outro, é o poder da substância que compreende ambos dentro de si e, enquanto negatividade, põe um valor desigual, determinando um como o que perece, o outro, com outro conteúdo e como o que nasce, ou determinando aquele a passar para a possibilidade, este, por sua vez, a passar para a efetividade, (...). Assim, um acidente expulsa o outro somente porque seu próprio *subsistir* é, ele mesmo, essa totalidade da forma e do conteúdo, dentro da qual sucumbem tanto ele quanto seu outro. (HEGEL, 2017, p. 224)

³⁵ "Propriedade é uma palavra que deve ser compreendida como parte: a parte não se inclui apenas no todo, mas pertence ainda, de um modo absoluto, a qualquer coisa além de si própria. Assim a propriedade. Também o senhor é simplesmente dono do escravo, mas dele não é parte essencial; o escravo, ao contrário, não só é servo do senhor, como ainda lhe pertence de modo absoluto" (ARISTÓTELES, 1254a, 2009, p. 19).

Nesta segunda determinação da relação de substancialidade, ela se afirma como substância poderosa na medida em que nega a exterioridade fenomênica de sua efetividade imediata múltipla nos acidentes. A substância nessa determinação é, portanto, o poder de negar todos e cada um dos acidentes na medida em que se põe como “poder absoluto”. Se por um lado a substância está totalmente presente nos acidentes, enquanto unidade da forma dos acidentes, por outro lado, a substância também é o poder de negá-los e de destruí-los, como poder destruidor, fazê-los desaparecer, regressando à possibilidade. A substância é para os acidentes, o *mediador*.

Se se diferencia a substância como *ser em si* idêntico consigo, dela mesma como totalidade dos *acidentes*, então ela, enquanto *poder*, é o *mediador*. Esta potência é a *necessidade*, o *persistir* positivo dos acidentes dentro da sua negatividade e seu mero *ser posto* dentro de seu subsistir; esse *termo médio* é, com isso, a própria unidade da substancialidade e da accidentalidade, e seus *extremos* não têm subsistir peculiar algum. (HEGEL, 2017, p. 224)

Os acidentes, além de não possuírem nenhum poder, também não possuem qualquer forma de subsistência autônoma garantida, antes, seu destino é a dissolução é o retorno ao fundo, o retorno à sua possibilidade. A substancialidade, por isso, na medida em que é a totalidade e unidade dos acidentes e, ao mesmo tempo, poder absoluto sobre eles, possui a *riqueza* de todo conteúdo contido nos acidentes. “A substância é, por isso, a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como sua negatividade absoluta, isto é, como *poder absoluto* e ao mesmo tempo como a *riqueza de todo o conteúdo*” (HEGEL, 1995, §151, p. 280).

No entanto, a reflexão da própria relação de substancialidade e da accidentalidade quando entendidas como totalidade, revela que os acidentes particulares podem também ser tomados como substanciais. Sob este ponto de vista, o poder absoluto da substancialidade é rebaixado a *poder formal*. Com isso, os acidentes, em sua pluralidade e, portanto, também em sua particularidade são tomados como identidades simples autorreferenciais, ou seja, como *substâncias dotadas de poder*. Mas, como vimos, na substancialidade apenas a substância é poder absoluto e os acidentes não possuem poder algum. Ao passar para a relação na qual os correlatos são substâncias poderosas a substancialidade passa para a *relação de causalidade*.

A relação de substancialidade é, portanto, inicialmente, a substância apenas pelo fato de que se revela como *poder formal*, cujas diferenças não são substanciais; ela é, de fato, apenas como *interior* dos acidentes, e estes são apenas *na substância*. Ou essa relação é apenas a totalidade que aparece como *dever*, mas ela é igualmente reflexão; a acidentalidade, que *em si* é substância, justamente por isso está também posta como tal; assim, ela [a acidentalidade] está *determinada* como *negatividade* que se relaciona consigo, frente a si, - *determinada* como *identidade* simples que se relaciona consigo, e é *substância poderosa que é para si*. Assim, a relação de substancialidade passa para a *relação de causalidade*. (HEGEL, 2017, p. 225)

Quando a acidentalidade também se determina como negatividade que se relaciona consigo, como identidade simples, portanto, ela se torna substância poderosa. A princípio, seu poder não se dirige contra a substancialidade mesma, mas contra seu correlato, o outro acidente que se lhe opõe.

Enquanto na relação de substancialidade a substância concentra frente à totalidade dos acidentes todo o poder da necessidade e todo o conteúdo e riqueza da relação, bem como toda a atividade e ação, se constituindo como o poder da mediação absoluta determinante sobre a existência ou aniquilação dos acidentes, afirmando sua dominação absoluta sobre eles, na *relação de causalidade*, ao contrário, essa acidentalidade não aparece mais como mero aparecer do poder de um outro, mas como aparecer de seu próprio poder. Desse modo, a substância se configura como *causa* sendo para si e dotada de poder e com isso dá-se a passagem da substancialidade à causalidade.

4.3.2. O Poder, a Dependência e a Reviravolta: A Relação de Causalidade

No sistema kantiano, a causalidade figura como a segunda analogia da experiência. Nesse quadro, a causalidade aparece como uma regra que sintetiza os dados da experiência segundo a regra da *sucessão temporal*, isto é, organiza os fenômenos que se sucedem no tempo segundo uma regra. Mais do que isso, por ser responsável por conferir necessidade à variação dos fenômenos, a analogia da causalidade é também a lei que rege todos os fenômenos da natureza e, portanto, é o princípio determinista que se opõe à liberdade. Nesse sentido, os fenômenos seriam unicamente conhecidos quando submetidos à lei da causalidade. Mas, como

vimos, para Kant, o determinismo mecanicista universal é um preço justo a ser pago pela objetividade do conhecimento empírico garantido pela universalização das relações causais na compreensão dos fenômenos mediante a série da sucessão temporal. Caso contrário, toda a experiência humana não passaria de quimera. Kant, portanto, já demonstrou que diferentemente da relação de substancialidade, que implicava na relação da totalidade, a causalidade é a ação de uma substância particular sobre uma outra. O fato de que a causalidade é uma ação externa, que uma substância ativa realiza sobre uma substância passiva, revela que a causalidade é uma aplicação de força, neste sentido, já em Kant, a causalidade assume a forma da relação de dominação política. Hegel radicaliza esta tendência, uma vez que a relação de poder já estava explícita desde a substancialidade. Neste sentido, para Hegel, a ação da substância na relação de causalidade é mais do que uma força, mas efetivamente uma relação de poder. “A substância é poder e poder *refletido dentro de si*, que não apenas passa, mas põe as *determinações* e as *diferenças de si*” (HEGEL, 2017, p. 225). A substancialidade se suspende e se cinde: por um lado, na medida em que é para si, é causa e, por outro lado, na medida em que é apenas posto, é efeito.

A substância é causa, enquanto reflete sobre si, perante seu passar para a acidentalidade; e assim é a Coisa originária; mas também suspende a reflexão-sobre-si, ou sua simples possibilidade, põe-se como o negativo de si mesma e produz um *efeito*, uma efetividade, que desse modo é apenas uma efetividade *posta*, mas que é ao mesmo tempo necessária, pelo processo do efetuar. (HEGEL, 1995, §153, p. 282)

A causalidade é, portanto, sucessora da substancialidade, que ao refletir sobre si, torna a necessidade não mais uma alternância entre a possibilidade e a efetividade, mas a produção de um efeito em outro. O desenvolvimento da causalidade passa por três movimentos nos quais é formulada uma crítica da concepção kantiana de causalidade, por meio de uma gênese lógica das categorias causais: primeiramente a causalidade é *formal*, pois é apenas uma forma exterior na qual se relacionam duas substâncias correlatas na qual uma é determinante e ativa e a outra é determinada e passiva. No segundo momento, a causalidade é *determinada*, isto é, seu conteúdo determina a sucessão necessária dos fenômenos de tal modo que este produz uma regressão infinita das causas e uma progressão

infinita dos efeitos. Finalmente, chegando no *contrafeito*, o efeito perde sua passividade e reage contra a causa ativa. Essa reviravolta suspende a má infinitude da causalidade mecânica e prefigura a ação recíproca enquanto movimento decisivo para a gênese da liberdade.

4.3.2.1. O Poder: A causalidade formal

Esta primeira relação de causalidade é apenas a simples relação formal entre duas substâncias na qual uma é determinada como causa e outra como efeito. Inicialmente a causa é o *originário* frente ao efeito *originado*. Do mesmo modo que o poder da substância implicava na passagem para a accidentalidade, a substância também age, atua, e com isso passa para o efeito, que é determinado apenas como posto - posto pela causa originária. A causa é, portanto, o agir absoluto da substância, manifestação da sua força e de seu poder.

Assim, a atuosidade absoluta é *causa*, poder da substância em sua *verdade* como manifestação, que também *expõe* imediatamente o que é *em si*, o acidente que é o ser posto, no devir desse mesmo, *pondo-o* como *ser posto*, - o *efeito*. - Portanto, este é, *em primeiro lugar*, o mesmo que a accidentalidade da relação de substancialidade, a saber, a substância como *ser posto*; mas, *em segundo lugar*, o acidente como tal é substancial somente por seu desaparecer, como algo que passa; mas, como efeito, ele é o ser posto como idêntico consigo; dentro do efeito, a causa está manifesta como substância total, a saber, como refletida dentro de si no próprio ser posto como tal. (HEGEL, 2017, p. 226)

Deste modo, também o efeito é o sucessor da accidentalidade. Na medida em que é determinado e passivo frente ao poder da causa, permanece desprovido de ação, não manifesta poder algum. O efeito é também substancialidade, identidade consigo, no entanto, como é apenas ser posto, passivo, sua substancialidade consiste em que ele é determinado como ação de um outro. Assim, a causa é o efetivo e o necessário, mas ela só o é em seu efeito.

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

como o ser posto ou como o efeito. - Este é o outro da causa, o ser posto frente ao originário e *mediado* por esse. (HEGEL, 2017, p. 226)

O efeito é uma substância na qual sua determinidade, sua diferença específica não é determinada por si mesma, mas pela causa. Nesses termos, interpretamos a relação de causalidade não apenas como poder mas, mais especificamente, como uma *relação de dependência*. Nesta relação, diferentemente do poder absoluto que caracterizava a relação de substancialidade, o poder se manifesta entre duas substâncias formalmente autônomas, mas no qual o conteúdo de uma delas, a causa, é determinado por si própria na medida em que determina também o conteúdo da outra, o efeito. Deste modo o efeito aparece como o meio para a realização da causa enquanto causa. Do mesmo modo, o efeito é mediado e dependente da causa em todas as suas determinações. A relação de causa e efeito é, portanto, a necessidade na forma de dependência.

Por conseguinte, o efeito é necessário, porque é precisamente manifestação da causa, ou seja, essa necessidade que é a causa. - Somente como essa necessidade a própria causa é motriz, inicia a partir de si, sem ser solicitada por outro, e é *fonte autossustentada do produzir a partir de si mesma*; - ela tem que *agir ou produzir um efeito*; (HEGEL, 2017, p. 227)

A necessidade da causalidade põe novamente a contradição entre necessidade e liberdade, fornecendo uma nova roupagem àquela contradição que atravessa o sistema kantiano. Enquanto a causa já manifesta certa autonomia, uma vez que possui a força motriz capaz de “iniciar a partir de si, sem ser solicitada por outro” - como o “levantar-se da cadeira” de Kant -, sendo, portanto, fonte autônoma do “produzir a partir de si mesma”, ela manifesta toda essa liberdade pondo um efeito, que, ao contrário, é determinado mecanicamente de modo heterônomo pela causa. É uma liberdade que autonomamente produz dependência e heteronomia.

Mas como o efeito é uma outra substância, ele possui uma identidade com a causa. Nessa identidade, a diferença entre a substância como em si autônomo (causa) e como ser posto (efeito) está suspensa. “Agora, dentro dessa *identidade* da causa e do efeito, a forma pela qual eles se diferenciam como o ente em si e como o ser posto está suspensa. A causa *extingue-se* em seu efeito; com isso, o efeito se extinguiu de igual modo, pois ele é somente a determinidade da causa” (HEGEL,

2017, p. 227). O efeito e a causa abandonam a determinação da desigualdade das duas substâncias, e passam a ser o conteúdo necessário que a causa deposita no efeito. Com a suspensão da diferença entre as substâncias, a relação de causalidade se despoja de seu caráter formal, e a causalidade cai no *conteúdo*. Desse modo, passa para a relação de *causalidade determinada*.

4.3.2.2. A Dependência: A relação de causalidade determinada

Uma vez estabelecido o conceito formal da causalidade, onde apenas duas substâncias se relacionam, Hegel passa para uma reconstrução da gênese especulativa da concepção kantiana de causalidade entendida como lei fundamental que rege todos os fenômenos de modo determinista e mecânico. Isso ocorre, porque para além da diferença formal entre causa e efeito, a causa se extinguiu no efeito e expôs uma unidade entre eles para além de sua desigualdade formal. O conteúdo causal que a causa depositou no efeito permanece o conteúdo necessário da causalidade, mas com isso o poder da causa enquanto originário frente ao efeito foi suspenso. “A *identidade* da causa consigo mesma em seu efeito é o suspender de seu poder e negatividade, por conseguinte, a unidade indiferente às diferenças de forma, isto é, o *conteúdo*” (HEGEL, 2017, p. 228). Ao perder sua originalidade, a causa se despoja de sua autonomia que lhe conferia a aparência de iniciar a série causal sem ser solicitado por um outro, partindo de si mesma. Assim, o conteúdo causal que a causa deposita no efeito também recebe de um outro. E, desse modo, a relação entre forma e conteúdo da causalidade padece do mesmo problema da liberdade como arbítrio, a saber, a adequação entre forma e conteúdo permanece na forma da *contingência*. “Com isso, eles estão postos como diversos e a própria forma é, frente ao conteúdo, uma causalidade apenas imediatamente efetiva, uma causalidade *contingente*” (HEGEL, 2017, p. 228). Chegamos, assim, ao cerne da crítica hegeliana à noção de causalidade kantiana: a universalização do princípio de causalidade como lei que rege mecanicamente todos os fenômenos, ao contrário de assegurar o conhecimento por meio da conexão necessária das experiências, como queria Kant, deixa a conexão entre os fenômenos na mais pura contingência, uma vez que se a causalidade está no conteúdo que passa de uma substância para outra, então a forma da causa originária não possui necessariamente o poder do

conteúdo causal, mas se relaciona com ele de modo contingente, enquanto unidade do conteúdo e diferença da forma.

Por essa *identidade do conteúdo*, esta causalidade é uma proposição *analítica*. É a *mesma Coisa* que se apresenta, uma vez como causa, outra vez, como efeito, lá enquanto um subsistir peculiar, aqui como ser posto ou determinação em um outro. Visto que essas determinações da forma são uma reflexão *externa*, assim, *conforme a Coisa*, é a consideração tautológica de um entendimento *subjetivo* que determina um fenômeno como efeito e remonta à sua causa, para compreendê-lo e explicá-lo; repete-se apenas um e o mesmo conteúdo. (HEGEL, 2017, p. 228)

Que uma substância seja determinada como causa é contingente porque ela aparece presa ao arbítrio de um terceiro, que mediante reflexão exterior, busca explicar um fenômeno por sua causa enquanto aquilo que estaria kantianamente determinado como anterior segundo a sucessão temporal. Apenas, portanto, mediante a reflexão exterior - que não deixa de ter a forma do arbítrio e da contingência - uma substância pode ser determinada como causa ou como efeito. A identidade da causa é por isso “tautológica” ou apenas uma “proposição analítica”, pois o conteúdo idêntico presente em ambos é um e o mesmo. A diferença entre causa e efeito recai nas diferentes formas de enunciar um mesmo conteúdo. Os exemplos de Hegel são eloquentes: a chuva deixa a terra úmida, mas o conteúdo de ambas é a mesma água, o mesmo ocorre com a cor e o pigmento, a causa do ato e o caráter do agente, a causa do movimento e a força. Em todos os casos, quando a causalidade é kantianamente universalizada como lei geral da natureza e princípio mecânico do mundo dos fenômenos, o resultado é um conceito de causalidade não apenas tautológico, mas que em sua concepção segundo a qual conhecer é buscar as causas enquanto fenômenos que ocorrem anteriormente na sucessão temporal, deixa o conhecimento preso no *regresso infinito das causas*.

A *segunda determinidade* da causalidade agora examinada concerne à *forma*; esta relação é a *causalidade* como *externa* a si mesma, como a *originariedade* que, de igual modo, é, nela mesma, *ser posto* ou *efeito*. Esta unificação das determinações contrapostas como *dentro do substrato que é constitui o regresso infinito de causas para causas*. (HEGEL, 2017, p. 232)

As determinações contrapostas da causa e do efeito são reunidas dentro da substância. Cada substância na série aparece como causa daquilo que vem depois e efeito daquilo que veio antes. Com isso, a causalidade se tornou uma série que tende ao infinito.

Inicia-se pelo efeito; como tal, ele tem uma causa, que, novamente, tem uma causa, e assim por diante. Por que a causa tem de novo uma causa? Quer dizer, porque o *mesmo lado* que pouco antes foi determinado *como causa*, agora é determinado como *efeito* e, com isso, pergunta-se por uma nova causa? Pela razão de que a causa é, em geral, um *finito*, um *determinado*; a causa está determinada como *um* momento da forma frente ao efeito; mas justamente por isso, ela mesma é *finita*, tem *sua determinidade nela* e, com isso, *ser posto* ou *efeito*. (HEGEL, 2017, p. 232-233)

Do lado do efeito acontece imediatamente o mesmo. O *progresso infinito de efeito para efeito* é exatamente a mesma coisa que o *regresso infinito de causa para causa*. Na versão enciclopédica da Lógica, Hegel explica ambas conjuntamente:

Tanto o entendimento costuma resistir à relação de substancialidade, quanto lhe é familiar a causalidade, isto é, a relação de causa e efeito. Quando se trata de apreender um conteúdo como necessário, é sobretudo à relação-de-causalidade que a reflexão-do-entendimento se empenha em reconduzir tal conteúdo. (...) Ao se permanecer na causalidade como tal, não se tem a causalidade em sua verdade, mas simplesmente como causalidade finita; e a finitude dessa relação consiste em que causa e efeito são mantidos em sua diferença. Ora, esses dois termos não são apenas diferentes, mas também são igualmente idênticos. (...) Por isso causa e efeito são ambos um só e o mesmo conteúdo, e sua diferença é, antes de tudo, somente a do *pôr* e a do *ser-posto*; diferença-de-forma que aliás se suspende de novo, de forma que a causa não é só a causa de um Outro, mas também a causa de si mesma. (...) Isso dá novamente o progresso infinito, na figura de uma série sem fim de causas, que se mostra ao mesmo tempo como uma série sem-fim de efeitos. (HEGEL, 1995, §153, p. 283-284)

O conceito da causalidade determinada na forma de uma série resultou em uma consideração típica do entendimento. Buscando uma conexão necessária entre os fenômenos atingiu a contingência da alternância da determinação das substâncias ora como causa, ora como efeito. Do mesmo modo que a liberdade e necessidade, causa e efeito tomados abstratamente e de modo finito como absolutamente diferentes, deixam escapar o fato de que também são idênticos. Sua

diferença de forma se suspende infinitamente e a série da progressão infinita das causas e da regressão infinita dos efeitos se revela um *mau infinito*, incapaz sequer de garantir a compreensão dos fenômenos.

Mas porque a causalidade é aqui exterior a si mesma, ela igualmente *não retorna a si* dentro de seu efeito, mas se torna externa a si nele, - *seu* efeito torna-se novamente um ser posto em um substrato como numa *outra substância*, a qual, porém, de igual modo, faz dele o ser posto ou se manifesta como causa, repele novamente de si seu efeito, e assim por diante para o mau infinito. (HEGEL, 2017, p. 233)

Desse modo, cada substância - ou substrato (pois aqui trata-se da substância enquanto forma para um conteúdo que lhe vem de fora) - pode conter alternadamente e sucessivamente, sob relações diversas e contingentes, ambas as determinações formais opostas da causa e do efeito. A determinações de ser causa ou efeito é, portanto, indiferente e exterior ao substrato. Com isso, o efeito pode se comportar como causa. O efeito pode causar.

A causa determinada considerada inicia por uma exterioridade, e, em seu efeito, não retorna para dentro de si *como causa*, mas antes perde sua causalidade nele. Mas, inversamente, o efeito chega em um substrato, o qual é substância, subsistir que se relaciona originariamente consigo; por conseguinte, no substrato, este ser posto *torna-se* o ser posto; quer dizer, essa substância, na medida em que um efeito é posto dentro dela, *comporta-se como causa*. (HEGEL, 2017, p. 233)

Do ponto de vista de nossa interpretação, o que resultou foi que o efeito, que era absolutamente passivo na causalidade formal, tornou-se um substrato que, por meio da violência sofrida, pelo conteúdo que a causalidade depositou nele e, portanto, em virtude de sua própria condição de passividade e dependência, suspende sua forma e também se comporta como causa. Com isso, o efeito passa a se relacionar consigo na forma da autonomia e passa a se comportar como ser originário frente a um outro. Desse modo, a substância determinada como efeito passivo, *liberta-se* da relação de causalidade, *liberta-se* da dependência.

Na medida em que agora é substância causal, sua causalidade consiste em se relacionar negativamente consigo, logo com seu ser posto e com a causalidade exterior. O agir dessa substância inicia, portanto, a partir de um exterior, *liberta-se* desta determinação exterior, e

seu retorno para dentro de si é a conservação de sua existência imediata e a suspensão de sua existência posta, e, com isso, de sua causalidade em geral. (HEGEL, 2017, p. 232)

Ao libertar-se, o substrato anteriormente determinado como efeito, deixa de ser apenas um posto por outro e passa a se pôr a si mesmo. Este é seu primeiro agir, sua primeira ação. Sua libertação consiste ainda unicamente no fato de desprender-se da determinação exterior e, com isso, deixar de ter sua existência determinada e posta por um outro e, desse modo, garantir sua subsistência, sua conservação e sua autonomia frente ao outro. No entanto, esta libertação ainda está presa à forma da contingência, pois a causa que lhe foi posta ainda não coincide com a causa que ele é, do mesmo modo, seu agir ainda não é sobre a substância que anteriormente era sua causa. “Por conseguinte, a causa tem, decerto, um efeito, e é, ao mesmo tempo, ela mesma efeito, e o efeito não apenas tem uma causa, mas ele mesmo também é causa. Mas o efeito que a causa *tem* e o efeito *que ela é* - de igual modo, a causa que o efeito *tem* e a causa *que ele é* - são diversos” (HEGEL, 2017, p. 234).

Resultou que a causalidade não pode ser kantianamente universalizada como lei que rege todos os fenômenos. Não apenas porque a causalidade é suspensa pelo efeito que torna-se causa, mas porque a dimensão teórica não pode estar acima da dimensão prática. Ao invés de conceber, como Kant, que do ponto de vista da necessidade dos fenômenos a liberdade seria impossível, Hegel parte da ideia de que a ação livre do espírito é uma *reviravolta* que suspende a relação de causalidade.

Além disso, sobretudo, é preciso observar ainda a *aplicação inadmissível* da relação de causalidade às *relações da vida físico-orgânica e da espiritual*. Aqui, o que se denomina como causa se mostra certamente dotado de um conteúdo diferente do efeito, mas isso acontece *porque* o que age sobre o ser vivo é determinado, alterado e transformado de modo independente por esse, *porque o ser vivo não deixa a causa chegar a seu efeito*, quer dizer, ele a suspende como causa. (...) Na *história* em geral, são as massas e os indivíduos espirituais que estão em jogo e na determinação recíproca de uns com os outros; mas a natureza do espírito, num sentido ainda mais elevado que o caráter do ser vivo em geral, é, antes, de não *acolher um outro originário dentro de si* ou de não deixar uma causa continuar para dentro dele, mas de interrompê-la e transformá-la. (HEGEL, 2017, p. 230)

Diferentemente de Kant, portanto, que cavou um “incomensurável abismo” entre a lei mecânica causal que rege os fenômenos da natureza e a liberdade do arbítrio individual, como dois territórios com legislações completamente diferentes, Hegel afirma que é da própria natureza do espírito compreendido como entrelaçamento e “determinação recíproca” dos indivíduos, não acatar passivamente as determinações exteriores que lhe são impostas, mas interrompê-las e transformá-las. Sendo assim, é próprio do espírito, uma vez que submetido a uma situação de dependência, no qual têm suas determinações postas de fora por um outro, não aceitar este estado de coisas e lançar-se à transformação desse conjunto de relações. Com essa passagem, fica claro que o que está em jogo no conceito hegeliano de causalidade, ao contrário do kantiano, não diz respeito especificamente às relações mecânicas no interior dos fenômenos, mas antes, justamente busca compreender o processo de reviravolta que o espírito faz nas condições dadas quando se vê em uma conjuntura na qual sua autonomia não é plenamente reconhecida. Em outras palavras, se a substancialidade e a causalidade que está em jogo na “Relação Absoluta” pode ser entendida como aquela da substancialidade ética, a substancialidade do espírito, então a dependência externa deve ser suspensa por uma reviravolta, uma ação livre de uma substância que não é mais apenas acidente, contingência ou efeito passivo e dependente, mas antes substância autônoma e poderosa, capaz de interromper, transformar e suspender as condições dadas e as “leis mecânicas”.

Nossa incursão hegeliana se aproxima cada vez mais de conseguir dar resposta à questão da legitimidade da revolução negra no Haiti, bem como a questão da superação do reboquismo por meio de uma ação revolucionária livre e autônoma, capaz de superar a factualidade da conjuntura como pretendia Lukács. De todo modo, a substancialidade como relação de poder absoluto e a causalidade como poder formal de dependência estão superados na ação da substância anteriormente denominada como acidente e como efeito. Com essa reviravolta, passamos da dependência para o contra-ataque, ou o *contrafeito*.

4.3.2.3. A Reviravolta: Efeito e contrafeito

No contrafeito ocorre uma recapitulação do movimento da causalidade do ponto de vista do efeito. Em certo sentido é possível afirmar que aqui se desenrola

uma certa “Dialética do Senhor e do Escravo” no nível das categorias lógicas. No contrafeito o efeito se converte em causa, suspendendo seu ser efeito e, ao mesmo tempo, a eficiência causal da causa, suprimindo sua anterioridade e originariedade frente ao efeito. A reviravolta promovida pelo contrafeito prefigura a ação recíproca e o reconhecimento e, portanto, a forma do conceito e da liberdade.

A causalidade é um atuar que pressupõe seu efeito. Apenas nessa pressuposição a causa é condicionada. Sob este ponto de vista, a causa é a substância eficiente que se relaciona negativamente consigo; o efeito é a substância passiva, negação da causa e meio pela qual a causa relaciona-se consigo. “Agora essa causa *age*; pois ela é o poder negativo *sobre si mesma*; ao mesmo tempo, ela é seu *pressuposto*; assim, ela age sobre si como *sobre um outro, sobre a substância passiva*” (HEGEL, 2017, p. 235). Assim, ela põe o efeito dentro da substância passiva que, por sua vez, também é uma substância autossubsistente e, ao mesmo tempo, pressuposto passivo da ação da causa. Mas a ação da causa visa suspender a autossubsistência e autonomia da substância passiva. Assim, a substância passiva sofre *violência*.

Nessa medida, a substância sofre *violência* - A violência é o *aparecimento do poder* ou o *poder como algo externo*. Mas o poder é algo externo somente na medida em que a substância causal, dentro de seu agir, quer dizer, dentro do pôr de si mesma, é, ao mesmo tempo, pressuponente, quer dizer, põe a si mesma como suspensa. Inversamente, o atuar da violência é igualmente o atuar do poder. Aquilo sobre o qual a causa violenta age é somente um outro pressuposto por ela mesma; seu efeito sobre o mesmo é a relação negativa consigo ou a manifestação de *si mesma*. (HEGEL, 2017, p. 236)

Para a causa, pôr o outro como negativo é apenas manifestação de si, mas o outro, o efeito, é também uma substância e para este é violento o processo pelo qual faz a experiência do que é o poder, que lhe aparece como algo externo, que lhe domina, lhe abarca, retira sua autonomia. O poder necessariamente aparece para o efeito como externo, pois lhe advém de fora, posto por um outro. Sua autonomia é uma efetividade que foi posta como possibilidade. Aqui, como no capítulo da dominação e da servidão da *Fenomenologia do Espírito*, se desenha a necessidade da relação violenta de poder para o desenvolvimento da dialética da libertação. Para a causa, assim como para o senhor, não é uma decisão arbitrária e sádica abarcar o outro de forma dominadora. Antes, faz parte da própria dialética em que foram

enredados causa e efeito, senhor e escravo, dado o malogro da relação de reconhecimento recíproco entre eles, ou talvez, mais precisamente: *o reconhecimento recíproco entre as diferentes substâncias não pode ser pressuposto como paradigma de relação anterior à constituição das duas substâncias, mas antes, pelo contrário, as próprias substâncias se constituem mediante a luta por reconhecimento, no qual o poder se estabelece e entra em crise*. E apenas a crise final do poder pode estabelecer a relação de reconhecimento recíproco. Do ponto de vista do efeito, ou do escravo, isto significa que ele primeiramente é abarcado pelo poder de tal modo que só percebe este poder como violência exterior quando já se constitui como substancialidade autônoma, e tem essa sua substancialidade negada pelo poder. Nesse sentido, a violência que a causa aplica sobre o efeito é necessária para a constituição substancial do próprio efeito, e condição para que este possa reagir e aplicar sobre *a mesma* causa que o domina, a mesma violência.

Por isso, não apenas é possível infligir violência àquilo ao qual a violência acontece, mas esta *tem de* ser infligida a ele; aquilo que exerce violência sobre o outro, exerce-a somente porque é o poder desse mesmo no qual ela manifesta a si e ao outro. Através da violência, a substância passiva é posta somente como aquilo que ela *é em verdade*, a saber, porque ela é o positivo simples ou a substância imediata, o fato de ser, por isso, apenas um *posto*; *o previamente*, que ela é enquanto condição, é a aparência da imediatidade que a causalidade eficiente lhe subtrai. (HEGEL, 2017, p. 236)

Aqui, mais uma vez, é evidente que se algum intérprete retirar a primeira fase deste trecho do contexto e analisá-la separadamente à luz da chave de leitura baseada na centralidade da dominação colonial e imperialista que estamos propondo, certamente concluiria com bastante convicção que Hegel é um defensor do colonialismo e apologeta do racismo. No entanto, voltemos a examinar os movimentos internos do texto. Que a violência sofrida pela substância passiva, o efeito, ou o escravo seja necessária, significa que é necessária para que se torne explícito que o efeito só é violentado pela causa porque foi posto como passivo, e essa passividade já era em si uma violência primeira. Portanto, ao coincidir que recebe a violência justamente por sua passividade, ela completa sua reflexão sobre si: a identidade entre sua passividade pressuposta e sua passividade frente ao poder violento suspende sua passividade. Desse modo, a substância passiva se

torna capaz de reagir, contra-atacar e produzir um efeito contra a causa que lhe dominara. Mas detenhamo-nos mais um pouco neste ponto.

O contra efeito surge quando o caráter de passividade da substância passiva é levado às últimas consequências. Através da violência recebida como determinação estranha é manifesta a coincidência entre a própria substância passiva, em sua reflexão sobre si, com a passividade que ela é. Pode parecer paradoxal o “pulo do gato” da dialética neste momento, mas a ideia é que a condição para que o efeito se torne causa é efetivada pela violência. Para a substância passiva, esta violência sofrida é condição da constituição de sua identidade consigo. Por meio desta identidade, ela deixa de ser passiva, perde seu caráter imediato, pressuposto e natural que sustentava sua passividade. Por isso que a violência que a causa inflige ao efeito realiza o seu direito, não porque é justa a dominação e a violação, mas porque a violência nega a aparente imediatidade da relação de causalidade e a própria passividade e imediatidade da substância passiva.

Portanto, através da influência de uma outra violência, faz-se somente jus à substância passiva. O que ela *perde* é aquela *imediatidade*, a substancialidade *que lhe é estranha*. O que ela *recebe* como um *estranho*, a saber, o tornar-se determinada como um *ser posto*, é sua própria determinação. Mas na medida em que ela é posta em seu ser posto ou em *sua própria determinação*, ela não é, por isso, suspensa, mas *se junta somente consigo mesma*, e, assim, em *seu tornar-se determinada*, é *originariedade*. Por um lado, então, a substância passiva é *conservada* ou *posta* pela substância ativa - precisamente, na medida em que esta faz de si mesma a substância suspensa - mas, por outro lado, *o atuar do próprio passivo* é juntar-se consigo e, com isso, fazer de si o originário e a *causa*. O *tornar-se posto* por um outro e o *devir* próprio são um e o mesmo. (HEGEL, 2017, p. 237)

A substância passiva, ao suspender a violência sofrida, promove uma reviravolta na relação de causalidade, que passa por uma inversão: a substância passiva se torna causa na medida em que coincide consigo no seu ser-posto e alcança a possibilidade de contra-atuar. Quando a substância passiva reage, revela que ela possui o mesmo poder causal que a substância ativa do qual se originou a violência sofrida. O poder que a antiga substância passiva manifesta e a violência que ela desencadeia é, portanto, condicionada pela primeira violência sofrida, porém, rompe com a relação de heteronomia na qual a substancialidade passiva foi posta. Quando o acidente, o efeito, a substância passiva, o escravo agem e

manifestam seu poder com a mesma violência que sofreu contra a substância causal, o senhor, a causalidade passa para a figura do *Contrafeito*.

Pelo fato de que, agora, a substância passiva se converte, ela mesma, em causa, o efeito é, *em primeiro lugar*, suspenso dentro dela; nisso consiste seu *contrafeito* em geral. (...) Em segundo lugar, o contrafeito vai *contra a primeira causa eficiente*. O efeito que a substância anteriormente passiva suspende dentro de si é precisamente aquele efeito da primeira. Porém, a causa tem sua efetividade substancial somente em seu efeito; na medida em que este é suspenso, a substancialidade causal dela é suspensa. Isso acontece primeiramente *em si através de si mesma* na medida em que a causa se torna efeito; nesta identidade, desaparece sua determinação negativa, e ela se torna algo passivo; em segundo lugar, isso acontece através da substância anteriormente passiva e agora reativa, a qual suspende o efeito dela. (HEGEL, 2017, p. 237)

Do mesmo modo que a substância passiva sofria violência ao ser posta como pressuposto da substância ativa, sua reação, em contrapartida, implica sua ascensão, através da violência sofrida, à possibilidade de voltar contra a substância passiva o poder causal que recebeu. Quando a substância passiva reage, não apenas é suspenso o efeito da causa, mas este é voltando contra a própria causa. A substância causal, por sua vez, não apenas recebe de volta a violência que infligiu, mas também é suspensa sua própria atividade enquanto causa. Ela deixa de ser causa ativa. Portanto, na mesma medida em que a substância anteriormente passiva (efeito) se torna ativa (causa), do mesmo modo a substância anteriormente ativa (causa) se torna passiva (efeito).

Uma vez que a violência explicitou a coincidência da substância passiva com sua própria determinação, e que coincidir consigo mesmo em seu ser posto graças à reflexão significou para ela sua independência frente a substância causal, a substância passiva agora se constitui, por meio de seu contrafeito, não apenas como pressuposto, mas como outro *termo simétrico* na relação com a outra substância.

O mau infinito no qual resultou a “Causalidade Determinada” é superado, pois, embora nele chegou-se ao ponto em que cada substância na progressão infinita era tanto efeito quanto causa, a reação ao efeito recebido pela substância era efetuada em uma terceira substância, e assim sucessivamente até o infinito. No contrafeito, ao contrário, a violência é devolvida contra a mesma substância causal

que a violentou. Apenas assim é estabelecido não um progresso ao infinito, mas uma relação de *simetria e reciprocidade*, onde cada uma das substâncias é ao mesmo tempo causa e efeito, um do outro.

Na *causalidade determinada*, a substância sobre a qual se age torna-se decerto, novamente causa, agindo assim *contra* o fato de que um *efeito* foi posto dentro dela. Mas ela não reagiu *contra aquela causa*, mas pôs seu efeito de novo em *uma outra* substância, pelo que veio à tona o progresso dos efeitos ao infinito (...). - Ao contrário, na causalidade condicionada, dentro do efeito a causa se *relaciona consigo mesma*, porque o efeito é seu outro como condição, como pressuposto, e seu agir é, por isso, tanto um *dever* quanto um pôr e um *suspender do outro*. (HEGEL, 2017, p. 237)

O resultado é que, ao invés de um progresso ao infinito, os dois sentidos da progressão, o das causas e dos efeitos, voltam-se um contra o outro, perfazendo não mais uma linha que tende ao infinito nos dois sentidos, mas a figura de um círculo, onde os dois sentidos se voltam para dentro de si. Ora, o movimento duplo e recíproco de retorno circular para dentro de si mediado pelo outro é uma *revolução*. Esta revolução é a *ação recíproca*.

Aquela primeira causa, a qual primeiramente age e recebe de volta seu efeito dentro de si como contraefeito, entra de novo em cena como causa; através disso, o agir que na causalidade finita desemboca no progresso do mau infinito é *recurvado* e se torna um *agir recíproco* infinito que se retorna para dentro de si. (HEGEL, 2017, p. 238)

A ação recíproca das duas substâncias é marcada pela violência. No entanto somente a violência operada por aquela substância que primeiramente foi posta como passiva, aqui interpretada como substância escrava, que primeiramente sofreu a violência, pode produzir uma nova configuração da relação entre os dois pólos correlatos agora tornados simétricos. A infinitude circular do contraefeito suspende a má infinitude da causalidade determinada. Na versão enciclopédica da *Lógica*, Hegel insiste neste ponto: com a identidade e a diferença entre os termos correlatos, isto é, pelo fato de serem ambos, ao mesmo tempo, causa e efeito, eles aparecem doravante como momentos, aspectos da mesma totalidade relacional.

Na ação recíproca, embora a causalidade não esteja posta ainda em sua verdadeira determinação, a progressão até o infinito das causas e efeitos, enquanto progressão, está suspensa de um modo verdadeiro, enquanto o avançar em linha reta das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas está *recurvado* e dobrado sobre si. Essa curvatura da progressão infinita, em uma relação fechada em si mesma, é como em toda a parte a reflexão simples, nessa repetição carente-de-pensamento é uma só e a mesma coisa; a saber, é *uma causa* e uma *outra*, e sua relação recíproca. O desenvolvimento dessa relação - o agir recíproco - é contudo em si mesmo, a alternância do diferenciar; mas não das causas e sim dos momentos, *em cada um deles para si*, novamente segundo a *identidade*, de modo que a causa é causa no efeito, e (vice-versa); segundo essa inseparabilidade, também o outro momento é posto. (HEGEL, 1995, §154, p. 284-285)

Uma vez que os correlatos são agora perfeitamente simétricos, idênticos em sua diferença, o que resulta são três substâncias totais: um correlato, o outro e a relação entre eles. Os dois correlatos são totalidades poderosas. Com isso passamos para os termos da revolução propriamente dita: a *ação recíproca*.

4.3.3. A Revolução: A Relação de Ação Recíproca

O agir recíproco é o desenvolvimento positivo do contraefeito. A superação da má infinitude no sentido de uma relação recíproca e simétrica entre dois termos correlatos marca o início da superação do poder e da violência como paradigmas relacionais da essência. A dialética da ação-recíproca é, portanto, a culminância da contradição da essência e a passagem para as estruturas lógicas do reconhecimento recíproco. Diferentemente das categorias do ser, em que os opostos passam imediatamente um no outro, as categorias da essência se relacionam. Na ação recíproca, a relação de dominação baseada na necessidade de abarcar o outro como momento passivo deve dar lugar à autorreferencialidade negativa de cada um dos correlatos, de tal modo que tanto os próprios correlatos quanto a relação entre eles adquire a forma da autorreferencialidade absoluta. Esta autorreferencialidade negativa a si refletida no outro se revelará como a estrutura da autonomia e, portanto, da subjetividade e do conceito. Desse modo, finalmente, as substâncias se tornam sujeitos e é estabelecida a passagem da necessidade à liberdade.

Antes de adentrarmos propriamente no estudo da dialética da ação-recíproca, é importante fazer uma observação concernente à diferença entre a versão da

“Grande Lógica”, publicada em 1813, e sua versão concisa, “Enciclopédica”, publicada em 1830. Já apontamos para o fato de que as categorias de modalidade tiveram seu tamanho diminuído na segunda versão, deixando de ser o segundo capítulo para ocupar apenas uma consideração preliminar introdutória aos conceitos de relação. Isto já apontava para uma centralidade maior da relação absoluta para o final da lógica objetiva na versão mais concisa. Essa tendência é confirmada com o capítulo da “Ação Recíproca”: se considerarmos os *Adendos* publicados juntamente com o texto, o capítulo da “Ação Recíproca” da *Enciclopédia* de 1830 tem quase o dobro do tamanho do capítulo correspondente na *Ciência da Lógica* de 1813. Deste modo, se por um lado fica claro que Hegel ao final da vida tentou fornecer uma explicação mais robusta para esta passagem – que como ele mesmo atesta na Enciclopédia é a parte mais “dura” da lógica (HEGEL, 1995, §159, p. 289) –, por outro lado, também é verdade que a argumentação das duas versões é um pouco diferente. Tentaremos, na medida do possível, integrar as duas versões em uma mesma interpretação, buscando indicar a qual versão pertence cada passagem.

Ainda antes de passar ao estudo do texto hegeliano, é conveniente relembrar o papel que o conceito de ação recíproca desempenha no sistema kantiano. A ação recíproca em Kant, como vimos, é a terceira das “analogias da experiência”, e como tal, consiste em uma “representação de uma conexão necessária das percepções” segundo o esquema do tempo. Esta, por sua vez, é derivada da relação de “comunidade” na “tábua das categorias” e do juízo “disjuntivo” na “tábua dos juízos”. Em nossa incursão pela *Crítica da Razão Pura*, salientamos o fato de que é a partir desses conceitos que é tematizada a totalidade por exclusão dos opostos em ação recíproca, bem como a “comunidade” entre ambos. Igualmente, em Kant, já estava prefigurado, até mesmo na estrutura arquitetônica da Crítica, que a esses conceitos correspondem a “terceira antinomia”. Em outras palavras, é justamente no desenvolvimento dos conceitos correspondentes de comunidade e totalidade, oposição e ação recíproca, que surge, enquanto dialética, o problema da liberdade que, como vimos, permanece irresoluto no sistema kantiano. Chegamos, portanto, ao grande nó do problema. Kant concebia a ação recíproca como a analogia da experiência que conectava as percepções no tempo de modo necessário segundo a *simultaneidade*. As substâncias estariam em ação recíproca quando percebidas enquanto simultâneas. Diferentemente da causalidade, onde a causa é percebida

como temporalmente anterior ao efeito, na ação recíproca, as substâncias opostas, em comunidade no tempo e no espaço, causam efeitos umas nas outras ao mesmo tempo e de modo recíproco. A ação recíproca é, portanto, a lei transcendental que torna possível o conhecimento das percepções enquanto simultâneas, isto é, existindo ao mesmo tempo. Para Kant o que melhor exemplifica a ação recíproca era o “comércio”. As substâncias existentes no mesmo tempo *trocavam* determinações, mantendo, contudo, sua exterioridade recíproca.

Podemos afirmar que Kant antecipa muitas das determinações fundamentais do conceito especulativo de ação recíproca, especialmente quanto à tese de que os opostos em relação recíproca implicam uma comunidade entre os correlatos que perfazem uma totalidade, bem como a ideia de que esta relação de oposição e comunidade prefiguram a dialética da liberdade. A contradição entre estar ligado a um outro de modo comum e, ao mesmo tempo, ter de excluí-lo de si no modo da oposição é a base semântica para a contradição entre necessidade e liberdade.

Hegel, por outro lado, rejeita a ideia de uma “aplicação” da relação de ação recíproca como solução para o conhecimento dos fenômenos empíricos. Muito ao contrário de Kant, Hegel argumenta que a ação recíproca, quando entendida apenas como a mesma relação de causalidade, apenas aplicada de modo recíproco, como ainda acontecia no “Contraefeito”, redundava numa abstração vazia, carente de conceito. Quando o entendimento não se satisfaz com o regresso infinito das causas, apela para uma noção abstrata de ação recíproca a fim de conceituar as experiências. Essa posição kantiana fica a meio caminho de compreender que a ação recíproca já é a prefiguração do conceito. Segundo um *Adendo* da *Enciclopédia*:

Com certeza, a ação recíproca é a verdade mais próxima da relação de causa e efeito, e está, por assim dizer, no limiar do conceito. No entanto, justamente por isso, não há que contentar-se com o emprego dessa relação, quando se trata do conhecimento conceituante. Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da ação-recíproca isso é de fato um comportamento inteiramente carente-de-conceito; então se lida simplesmente com um fato ressequido, e mais uma vez fica por satisfazer a exigência da mediação, de que se trata, antes de tudo, no emprego da relação de causalidade. (HEGEL, 1995, §153, p. 282)

Em Hegel, portanto, as categorias de relação e, mais especificamente, a categoria de ação recíproca, não possuem um valor apenas lógico ou epistemológico, no sentido de fundamentar o conhecimento dos fenômenos, tal como aparecia em Kant, mas implica muito mais a passagem da necessidade para a liberdade, da substância para o sujeito, da essência para o conceito. Seguindo, portanto, nossa linha interpretativa, a ação recíproca marca a última contradição da essência e sua resolução e, portanto, a crise do poder e o prenúncio do estabelecimento do reconhecimento recíproco, da liberdade. Feitas essas considerações iniciais, voltemos ao texto da *Lógica*.

A ação recíproca se apresenta, num primeiro momento, como síntese bilateral do contrafeito, como causalidade recíproca, relação de substâncias pressupostas que se condicionam reciprocamente. Com isso, cada uma delas realiza a identidade do momento ativo e do momento passivo, e nisto a diferença entre elas foi suspensão, restando apenas a pura relação de oposição. Desse modo, se as duas são ao mesmo tempo ativas e passivas, então a própria dualidade atividade-passividade não caracteriza mais a oposição entre as substâncias, mas a determinação interna de cada uma, sua relação negativa consigo. A oposição atividade-passividade foi introjetada em cada um dos correlatos que, doravante, se configuram como totalidades substanciais.

Inicialmente, a ação recíproca apresenta-se como uma causalidade recíproca de *substâncias pressupostas que se condicionam*; cada uma é, frente à outra, *substância* ativa e passiva *ao mesmo tempo*. Na medida em que ambas são tanto passivas quanto ativas, cada diferença entre elas já se suspendeu; a diferença é uma aparência plenamente transparente; elas são substâncias somente porque são a identidade do ativo e do passivo. (HEGEL, 2017, p. 238)

Este processo de passagem da causalidade recíproca para a identidade dos correlatos é descrito com mais detalhes na versão enciclopédica da *Lógica*, onde Hegel enuncia essa passagem por meio de uma recapitulação dos momentos do contrafeito do ponto de vista positivo da constituição dos correlatos como substâncias. Neste caso, as determinações da ação recíproca são o que ela é *em-si*, *para-si* e *posta*. A ação recíproca *em si*, é apenas o esvaziamento da diferença entre as substâncias elevando o efeito a causa autônoma:

1º) *em si*, o mesmo; um lado é causa, originário, ativo, passivo etc., como o outro. Igualmente, o pressupor de um outro, e o atuar sobre ele, a originariedade imediata e o ser-posto mediante a alternância, são uma só e a mesma coisa. A causa, admitida como *primeira*, é, por sua imediatez, *passiva, ser-posto e efeito*. A diferença das causas mencionadas como *duas* é, portanto, *vazia*; e em *si* só está presente *uma* causa, que em seu efeito se suspende como substância, e somente nesse atuar se torna causa autônoma. (HEGEL, 1995, §155, p. 285)

A segunda determinação da ação recíproca, *para si*, é justamente aquele elemento que dissolve a causalidade determinada, a capacidade *viva* ou *espiritual* que a substância tem de suspender as determinações postas pelo outro e convertê-la em sua determinação oposta, isto é, sua capacidade de reagir contra a ação violenta da causa.

2º) Mas essa unidade é também *para si*, enquanto toda essa alternância é o pôr próprio da causa, e somente esse seu pôr é o *ser*. A nulidade das diferenças não é só em *si*, ou reflexão nossa - mas a ação recíproca é justamente isto: suspender também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta; portanto, pôr aquela nulidade dos momentos, que é em *si*. Na originariedade é posto um efeito, isto é, a originariedade é suspensa; a ação de uma causa torna-se reação etc. (HEGEL, 1995, §156, p. 285)

Apenas no terceiro momento, onde a ação recíproca é de fato *posta*, ela se revela como a última forma, a mais acabada da necessidade. Se a relação de dominação contida no poder da relação de substancialidade é um aspecto da necessidade e se, do mesmo modo, é necessária a violência que a causa inflige ao efeito, também é verdade que a forma mais acabada da necessidade é a reação contra a causa. Desse modo é posta a autonomia das duas substâncias que se relacionam negativamente consigo.

3º) Essa pura alternância consigo mesmo é, assim, a *necessidade desvelada* ou *posta*. O vínculo da necessidade, como tal, é a identidade enquanto identidade ainda *interior* e escondida, por ser a identidade de termos que contam como *efetivos*, cuja autonomia porém deve ser precisamente a necessidade. O curso da substância através da causalidade e da ação recíproca é portanto apenas o pôr que “a *autonomia* é a *relação negativa* infinita *para consigo*” - relação negativa em geral, na qual o diferenciar e o mediar se tornam uma originariedade de [termos] *efetivos autônomos* uns relativamente aos outros; infinita *relação*

para consigo mesmo, enquanto sua autonomia é precisamente só como sua identidade.
(HEGEL, 1995, §157, p. 286-287)

Por serem ambas ativas e passivas, sua autonomia representa a substancialidade absoluta, pois agora definem-se exclusivamente por sua relação negativa a si, não mais pela relação com um outro e, por isso, põem-se agora como totalidade. Nisto elas deixam de ser substratos contingentes, para o qual a necessidade, a relação absoluta, era um exterior, mas passam a conter a necessidade introjetada, dentro de sua autoconstituição. A substância que anteriormente era abarcada, agora também abarca completamente o outro e, desse modo, ambos são equivalentes e permutam os predicados entre si. A “substância escrava”, por assim dizer, adquire por meio da violência sofrida, não apenas a condição de ativa, pois pode reagir, mas também deve passar para o momento da independência e de sua autoconstituição como totalidade. No entanto, isto significa tornar-se uma totalidade ética e substancial tal como a relação poderosa da substancialidade que iniciou a relação absoluta. A substância dependente já possuía relativa autonomia, mas sua passividade implicava em uma determinidade exterior, isto é, ela recebia suas determinações, os efeitos, postos por outro, a causa. Esta dependência também foi superada pela reviravolta promovida por sua ação de voltar, contra a substância causal, a violência que esta havia lhe infligido. Agora toda diferença entre elas foi suspensa. O poder unilateral foi superado, e agora ambas se apresentam como *potências*, pois possuem o *poder*³⁶ não apenas como aplicação exterior da violência, mas suspenso e introjetado dentro de si, dentro de sua autoconstituição, em sua infinita autonomia.

Essas potências autoconstituídas como totalidades por exclusão recíproca se distinguem entre si apenas pela sua relação de *oposição*. Nessa relação, agora simétrica, entre duas substâncias absolutas que se identificam e se excluem reciprocamente no modo da *necessidade posta*, surge prefigurado o *reconhecimento recíproco*, mas apenas no modo da *possibilidade*. O reconhecimento recíproco aparece em sua forma apenas negativa e não está ainda posto, mas é apenas

³⁶ De modo geral, foi este nosso critério para a tradução da palavra *Macht*, ora por *poder*, quando assinalava uma relação de dominação, de abarcar o outro; ora por *potência*, quando o poder está introjetado e suspenso no interior da substância que outrora era dominada, passando a ser condição de sua autonomia e autorreferencialidade em relação a si, e simetria e reconhecimento em relação à outra.

possível. Isto se dá porque se, por um lado, as substâncias estão em identidade imediata apenas consigo e, nisso são absolutamente idênticas, por outro lado são absolutamente diferentes, pois sua substancialidade é contingente frente à outra. Desse modo, encontram-se em *contradição absoluta*.

Assim, necessidade e causalidade desapareceram na ação recíproca; elas contêm ambas, a *identidade imediata* como *conexão e relação* e a *substancialidade absoluta dos diferentes*, com isso, a *contingência* absoluta dos mesmos - a *unidade* originária da *diversidade* substancial; portanto, elas contêm a *contradição absoluta*. (HEGEL, 2017, p. 239)

O conteúdo da *contradição da ação recíproca* é, portanto, “a *unidade* originária da *diversidade* substancial”. *Unidade da diversidade*: aquilo que é originariamente idêntico, mas substancialmente diferente, enuncia o impasse do reconhecimento. A *contradição absoluta* se dá pelo fato de que as substâncias absolutas são idênticas pelo fato de que se determinam por sua autorreferencialidade negativa, mas, ao mesmo tempo, por isso mesmo, se excluem reciprocamente.

A “*contradição absoluta*” entre “*identidade autoreferencial absoluta*” e “*diferença substancial absoluta*” torna possível interpretar, seguindo as intuições de Müller e Theunissen, a dialética da ação recíproca como a resolução final da *contradição* que aparece no primeiro capítulo da *Doutrina da Essência*, nas “*Determinações da Reflexão*”, em termos da *contradição* entre *identidade absoluta* e *diferença absoluta*. Neste sentido, a *contradição*, mais uma vez, expressa um malogro no reconhecimento intersubjetivo entre os dois correlatos que agora, não apenas se identificam e se diferenciam, mas se incluem e excluem reciprocamente. *Se incluem reciprocamente*: porque a *identidade consigo* de cada substância só é alcançada mediada pela outra, afirmando a *identidade* e *universalidade* da *relação* entre elas. *Se excluem reciprocamente*: porque cada uma só conserva a sua autorreferencialidade e a sua *identidade consigo*, na medida em que exclui a outra enquanto excludente, afirmando a *diferença* e a *individualidade* de cada polo.

Deste modo, na própria *identidade* entre as substâncias em ação recíproca, elas permanecem determinadas como diferentes, irreduzíveis a relação que as abarca e, portanto, contingentes uma para a outra. Nesse caso, ambas tendem a reduzir a outra a momento como condição de sua elevação à totalidade. Mas se a

outra substância é posta como espelho passivo da reflexão sobre si, então ambas as substâncias ameaçam dominar a outra de tal modo que a própria reciprocidade da relação e a simetria dos relatos é ameaçada, o que implicaria no malogro do reconhecimento recíproco e acarretaria um colapso no processo de autoconstituição da identidade das duas substâncias. A contradição surge da necessidade de constituir-se pela inclusão da autorreferencialidade excludente da outra. Segundo Marcos Müller:

Noutras palavras, se cada uma é excluída e negada do mesmo ponto de vista segundo o qual é reconhecida como autorelação, ela termina negando a condição da sua auto-referencialidade e, assim, excluindo-se de si mesma, visto que só na identificação com a outra acede a si mesma. A constituição de cada uma ocorreria no mesmo movimento pelo qual cada uma se exclui de si mesma por implicar a sua identidade com a outra como condição da sua própria identidade. A autoconstituição por auto-exclusão configura o que Hegel denomina de 'contradição absoluta' (MÜLLER, 1993, p. 118)

A contradição da ação-recíproca, a dialética da “autoconstituição por autoexclusão” reside, portanto, no fato de que elas são simultaneamente absolutamente idênticas (universalidade) e absolutamente diferentes (singularidade). Mais ainda, a contradição é absoluta não apenas porque opõe duas substâncias absolutas, mas também porque a *necessidade absoluta* de suas identidades originárias entra em contradição com a *contingência absoluta* de sua determinidade que se autoconstitui como absoluta diferença. “A simultaneidade de necessidade e contingência absolutas significa, para cada uma, inclusão e exclusão total da outra, ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista, portanto, autoexclusão. (MÜLLER, 1993, p. 119).

Posto nesses termos, é como se a relação de ação recíproca na qual resultou o contrafeito fosse algo ainda temerário. Enquanto o reconhecimento recíproco não se realiza plenamente na forma do conceito e da liberdade, a relação entre as substâncias absolutas, por mais recíproca e simétrica que ela seja, está permanentemente em *crise* e sob ameaça de um retorno à condição de dominação.

A resolução da contradição da ação recíproca entre necessidade e contingência absolutas só pode se dar pelo reconhecimento pleno das substâncias de sua identidade e sua diferença por meio do reconhecimento de que ambas são

constituídas positivamente uma pela outra. O *reconhecimento recíproco* da infinita singularidade da outra cria um espaço comum e universal que as abarca sem exercer o poder e, portanto, sem excluir violentamente a totalidade da outra, ao mesmo tempo que, por outro lado, libera e reconhece a outra em sua infinita singularidade, diferença e contingência. Apenas desse modo a causalidade da dependência é suspensa. Na relação estabelecida entre substancialidades livres, a contradição entre necessidade e contingência passa para seu fundamento: a *liberdade*.

Através disso, a causalidade retornou a *seu conceito absoluto* e, ao mesmo tempo, chegou ao próprio *conceito*. Inicialmente, ela é a necessidade real, *identidade* absoluta consigo, de sorte que a diferença da necessidade e as determinações que mutuamente se relacionam dentro dela são substâncias, *efetividades livres* uma frente à outra. A necessidade é, deste modo, a *identidade interior*; a causalidade é a manifestação da mesma, onde sua aparência *do ser outro substancial* se suspendeu e a necessidade se elevou à *liberdade*. (HEGEL, 2017, p. 239)

Quando a contradição recíproca passa para o reconhecimento recíproco é superada a contradição absoluta entre necessidade absoluta e contingência absoluta. O impasse do reconhecimento - ter sua identidade consigo mediada pela identidade com a outra, e ao mesmo tempo negar a outra, o que resulta na sua autonegação - é superado pela constituição recíproca e positiva das duas substâncias autônomas de tal modo que cada uma se constitui como autorrelação a si por meio da autoconstituição da outra.

Neste movimento, tanto a necessidade absoluta quanto a contingência absoluta, são suspensas na liberdade. A necessidade é elevada à liberdade porque a identidade das substâncias deixa de ser apenas interior, apenas sua identidade consigo, mas se manifesta como identidade relacional entre as substâncias respeitando suas diferenças. O fundamento da liberdade é, portanto, a igualdade necessária entre os diferentes.

Esta *interioridade* ou este ser em si suspende o movimento da causalidade; com isso, perde-se a substancialidade dos lados que estão na relação, e a necessidade se desvela. A necessidade não se torna *liberdade* porque ela [a necessidade] desaparece, mas apenas porque sua identidade, que ainda é *interior*, torna-se *manifesta* - uma manifestação que é o

movimento idêntico dentro de si do diferente, a reflexão dentro de si da aparência como aparência. (HEGEL, 2017, p. 240)

Igualmente, a contingência também se converte em liberdade, pois os dois polos da necessidade, agora entregues a sua autoconstituição e autodeterminação, são potências que, em sua identidade consigo, são livres para serem diferentes e, em sua livre diferença recíproca, são iguais. Em outras palavras, são iguais justamente por serem ambos reciprocamente livres para se autoconstituírem como diferentes.

Inversamente, a *contingência* torna-se, ao mesmo tempo, *liberdade*, na medida em que os lados da necessidade, que têm a forma de efetividades livres para si, que não aparecem uma dentro da outra, *estão doravante postos como identidade*, de modo que, agora, estas totalidades da reflexão dentro de si em sua diferença *aparecem* também *como idênticas* ou estão postas somente como uma e a mesma reflexão. (HEGEL, 2017, p. 240)

O fundamento positivo desse novo paradigma relacional entre as substâncias absolutas e autônomas é duplo. Por um lado, é uma dimensão *comum e universal* na qual as substâncias se identificam, deixando de lado suas diferenças, para além da singularidade de cada uma e da contingência como aparecem uma frente à outra; por outro lado, é também uma liberação à singularidade, um reconhecimento da liberdade da outra, criando um espaço livre e contingente para que a outra se autoconstitua, prescindindo e renunciando à exclusividade de ser a única substância autorreferente. Desse modo, portanto, embora cada substância seja uma potência, uma efetividade livre, ela se sabe determinada pelo reconhecimento ativo da outra na mesma medida em que a reconhece enquanto recognoscente, capaz de operar ativamente o reconhecimento, de tal modo que entrega e respeita a esfera própria e contingente da outra, sua autoconstituição e autodeterminação. Neste movimento, cada uma exclui e nega a outra, não enquanto totalidade e potência, mas apenas enquanto excludente, para identificar-se com ela enquanto substância autossubsistente por si, autorreferente, não posta pela outra, mas posta por si. Em outras palavras, na liberdade do reconhecimento recíproco as substâncias se *excluem enquanto excludentes para se identificarem e se afirmarem enquanto autônomas*.

Deste modo, a resolução da contradição não se dá, como tentam sustentar alguns críticos de Hegel, pela superioridade da identidade sobre a diferença, tampouco pela afirmação da necessidade sobre a contingência, ou mesmo ainda pela imposição de uma universalidade “colonizadora” que aniquila a singularidade. Muito pelo contrário, toda essa imbricada argumentação é desenvolvida justamente para formular a necessidade de que o fundamento seja justamente o conceito especulativo, que em sua forma coincide com a *Liberdade e o Conceito*. A resolução da contradição se dá não apenas pelo estabelecimento do espaço comum de relacionamento universal entre as substâncias, mas principalmente, e muito mais radicalmente, na liberação e doação de sua própria esfera contingente para a realização e autoconstituição da outra em sua diferença, contingência e singularidade.

Esse reconhecimento recíproco da identidade e da diferença entre a necessidade e a contingência das substâncias que se configuram mutuamente como potências, efetividades livres, é a *efetiva liberdade*. A liberdade é a verdade da necessidade e da contingência. Do mesmo modo, o conceito é a verdade da substância. Ambos se realizam igualmente em sua isomorfia, segundo a fórmula do reconhecimento “estar junto a si mesmo em seu absolutamente outro”. Na versão enciclopédica da *Lógica*, Hegel resume esta passagem:

Essa verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade; e a *verdade* da *substância* é o *conceito* - a autonomia que é o repelir-se de si mesmo para [termos] autônomos diferentes, enquanto esse repelir é idêntico consigo, e esse movimento alternado, que permanece *junto a si* mesmo, o é somente *consigo*. (HEGEL, 1995, §158, p. 287)

Neste ponto o desfecho do capítulo da ação recíproca, mais uma vez, é diferente nas duas versões da *Lógica*. Enquanto na versão da “Grande *Lógica*” de 1813 a isomorfia entre a liberdade e o conceito é expressa na forma triádica (universalidade, singularidade e particularidade) do conceito - demonstrando uma preocupação maior em antecipar a estrutura lógica da “Doutrina do Conceito”; na versão da “Pequena *Lógica*”, ao contrário, Hegel insiste na suspensão da necessidade em liberdade e como sua concepção especulativa de liberdade como reconhecimento recíproco supera a contradição do arbítrio, revelando uma

preocupação muito mais centrada na fundamentação da filosofia prática. Vejamos cada um dos argumentos.

Hegel se esforça na *Ciência da Lógica*, em explicar que o ponto a que chegamos no final da ação recíproca corresponde imediatamente à *forma triádica do conceito* e seu *modo de relação*. Os três momentos do conceito - *universalidade*, *singularidade* e *particularidade* - surgem na lógica como a estrutura relacional que resultou da ação recíproca na forma do reconhecimento recíproco. A substância que anteriormente aparecia como passiva, como efeito, e que se tornou ativa no contra-efeito, constitui agora aquilo que é idêntico consigo em sua diferença e, segundo a forma do conceito, é equivalente ao momento da *universalidade*.

A substância absoluta, diferenciando-se de si como forma absoluta, não se repele mais de si enquanto necessidade nem se divide enquanto contingência, em substâncias diferentes, externas umas às outras, mas se *diferencia, por um lado*, na totalidade - a substância anteriormente passiva - que é o originário como a reflexão dentro de si a partir da determinidade, como todo simples, que contém seu *ser posto* dentro de si mesmo e *está posto como idêntico consigo na determinidade: o universal*; (HEGEL, 2017, p. 240)

Igualmente, aquela substância que inicialmente surgiu como substância causal, ativa, segundo sua pretensão de se pôr como totalidade, mas que, pelo contraefeito, foi posta também como passiva, equivale agora ao momento da *singularidade*.

- *por outro lado*, na totalidade - a substância anteriormente causal - como na reflexão que vai na determinidade dentro de si para a determinidade negativa, a qual, assim, como a *determinidade idêntica* consigo, é igualmente o todo, mas está posta como a *negatividade idêntica consigo: o singular*. (HEGEL, 2017, p. 240)

Para nossa interpretação, isso equivale a compreender que a liberdade relacional do reconhecimento recíproco se estabelece apenas quando a “substância escrava-dependente” agora se põe como universal e a “substância dominadora” que intentava se colocar como totalidade foi reduzida a sua singularidade. Assim, surge um terceiro termo, um termo médio entre ambas que, do ponto de vista do conceito, equivale ao momento da *particularidade*.

Mas, de imediato, porque o universal é somente idêntico consigo, enquanto contém dentro de si a *determinidade* como *suspensa*, sendo assim o negativo como negativo, ele é a *mesma negatividade* que é a *singularidade*; - e a singularidade, porque ela é igualmente o determinado-determinado, o negativo como negativo, é imediatamente a *mesma identidade* que é a *universalidade*. Esta identidade *simples* delas é a *particularidade* que, em unidade imediata, contém o momento da *determinidade* do singular e o momento da *reflexão dentro de si* do universal. (HEGEL, 2017, p. 240)

No conceito não são mais duas substâncias que aparecem presas uma à outra pela necessidade cega e violenta. Ao contrário, o reconhecimento recíproco funda três totalidades que se equivalem e se intercambiam. Essa interpenetração recíproca e transparente entre universalidade, singularidade e particularidade é ao mesmo tempo, o *conceito* e a *liberdade*.

Estas três totalidades são, portanto, uma e a mesma reflexão que, como *relação negativa consigo*, diferencia-se naquelas duas, mas como numa *diferença perfeitamente transparente*, a saber, na *simplicidade determinada* ou na *determinidade simples* que constitui uma e a mesma identidade delas. - Isso é o *conceito*, o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*. (HEGEL, 2017, p. 240)

O conceito é o reino da liberdade porque ele é a forma triádica do reconhecimento recíproco entre as totalidades que formam o conceito. Na *Lógica da Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de modo diverso, Hegel insiste justamente no elemento de superação da contradição entre necessidade e liberdade, típica da filosofia transcendental, na mesma medida em que salienta como a liberdade que resulta do reconhecimento recíproco é, do ponto de vista prático, a resolução da contradição do arbítrio.

Hegel enfatiza que a necessidade é *dura*. A necessidade abstrata, entendida como relação entre dois correlatos que implica na perda da autonomia, é de fato a forma lógica da dominação e da escravidão.

Costuma-se chamar dura a necessidade; certamente com razão, enquanto se fica nela como tal, isto é, em sua figura imediata. Temos aqui uma situação, ou em geral, um conteúdo que tem sua consistência para si, e na necessidade está contido, antes de tudo, que a esse conteúdo sobrevém alguma outra coisa pela qual ele perece. Eis o duro e o triste da necessidade imediata ou abstrata. A identidade dos dois [termos], que na necessidade

aparecem como ligados um ao outro, e assim perdem sua autonomia, é apenas uma identidade interior, e ainda não presente para os que estão submetidos à necessidade. (HEGEL, 1995, §158, p. 287)

A forma abstrata da liberdade, isto é, a liberdade formal que se opõe à necessidade é, como vimos, a forma lógica do arbítrio. A necessidade abstrata, por sua vez, é a forma lógica da perda da autonomia e da submissão ao arbítrio de um outro. No entanto, a filosofia hegeliana afirma *a necessidade da liberdade*, isto é, a necessidade abstrata deve se transformar em liberdade segundo o percurso da relação absoluta. A culminância da ação recíproca é a forma lógica do processo pelo qual a liberdade abstrata e dominadora do arbítrio contida na necessidade absoluta deve necessariamente, por sua própria dialética, ser suspensa na liberdade do reconhecimento recíproco. Esta revolução é a transfiguração da necessidade em liberdade, da dominação em reconhecimento recíproco.

Também a liberdade, desse ponto de vista [mediado e abstrato], é só a liberdade abstrata, que só é salva pela renúncia do que se é e se tem imediatamente. Aliás, como até agora vimos, o processo da necessidade é de natureza que por ele é superada a necessidade rígida presente de início, e seu interior é revelado; pelo que se mostra então que os [termos] vinculados um ao outro não são, na realidade, mutuamente alheios, mas apenas momentos de *um* só todo; cada um deles, em sua relação para com o outro, está junto de si mesmo e consigo mesmo se reúne. Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade. Donde se pode também concluir como é absurdo considerar a liberdade e a necessidade como excludentes uma da outra, reciprocamente. Sem dúvida a necessidade enquanto tal ainda não é a liberdade; mas a liberdade tem por sua pressuposição a necessidade, e a contém como suspensa dentro de si. (HEGEL, 1995, §158, p. 287)

A liberdade do reconhecimento recíproco supera, ao mesmo tempo, tanto a necessidade abstrata, quanto a liberdade abstrata. Com isso é suspensa a própria contradição entre liberdade e necessidade - contradição esta que, como vimos na discussão em torno da “terceira antinomia”, marca todo o sistema kantiano e, segundo Lukács, todo o pensamento burguês. O que surge é a liberdade concreta e positiva, que não se opõe abstratamente à necessidade, mas possui a necessidade em si de tal modo que agora não mais apenas como interioridade, na forma do arbítrio, mas necessidade posta na forma relacional do reconhecimento recíproco.

Na *Enciclopédia* Hegel chega a afirmar explicitamente que enquanto o arbítrio é uma liberdade na forma da possibilidade, o reconhecimento recíproco é liberdade na forma da necessidade. O reconhecimento recíproco é *a necessidade da liberdade*.

O homem ético é consciente do seu agir como de algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade efetiva e rica em conteúdo; diferentemente do arbítrio, enquanto é a liberdade ainda carente-de-conteúdo e somente possível. (HEGEL, 1995, §158, p. 287)

Neste sentido, ao invés de salientar o caráter triádico que emerge da ação recíproca, o texto da *Enciclopédia* termina por salientar que é a identidade (e a diferença) entre necessidade absoluta e liberdade absoluta que constitui a isomorfia entre a liberdade e o conceito.

Tendo-se o ser mostrado como um momento do conceito, este se demonstrou por isso como a verdade do ser; enquanto essa sua reflexão-sobre-si, e enquanto suspender da mediação, é o *pressupor do imediato* - um pressupor que é idêntico ao retorno-sobre-si: identidade que constitui a liberdade e o conceito. (HEGEL, 1995, §159, p. 289)

O conceito, o “reino da liberdade”, é a verdade do ser e da essência. E é neste momento que Hegel explica que do ponto de vista da organização sistemática da *Lógica*, o momento mais duro, mais difícil e complicado para o pensamento é justamente esta passagem da necessidade para a liberdade, da substância para o conceito, da lógica objetiva para a lógica subjetiva.

A passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura, porque a efetividade autônoma deve ser pensada como tendo sua substancialidade somente no passar [para outra], e na identidade com a efetividade autônoma que lhe é *outra*. Assim também o conceito é o mais duro, porque ele mesmo é exatamente essa identidade; mas a substância efetiva como tal - a causa -, que em seu ser para si nada quer deixar penetrar nela, já está submetida à necessidade ou ao destino de passar para o ser-posto: e essa sujeição é, antes, o mais duro. (HEGEL, 1995, §159, p. 289)

A dureza da necessidade mais uma vez é comparada com a relação de *sujeição* e com a dependência. A passagem da dialética da ação recíproca que resulta no reconhecimento recíproco e a passagem para a liberdade é, portanto, a

forma lógica da dura passagem revolucionária da sujeição para a liberdade, da dominação para o reconhecimento recíproco. Para Hegel essa dureza implica uma opacidade, uma obscuridade na identidade entre as substâncias que só poderá ser superada pela transparência do conceito e pela dissolução da dureza da necessidade. Ora, apenas o pensamento da necessidade, isto é, a necessidade pensada em seu conceito pode significar a libertação da dureza e da sujeição da necessidade cega:

O pensar da necessidade, ao contrário, é antes a dissolução dessa dureza; pois é o reunir-se de si *consigo* mesmo no Outro; a *libertação* que não é a fuga [própria] da abstração, mas consiste em ter - no outro efetivo com o qual o efetivo está unido pela força da necessidade - a si mesmo não como outro, mas [como] seu próprio ser e pôr. Enquanto existente para si, essa libertação se chama *Eu*; enquanto desenvolvida na sua totalidade, *espírito livre*; enquanto sentimento, *amor*, enquanto gozo, *felicidade*. (...) o conceito mesmo é, ele mesmo, *para si*, a potência da necessidade e a liberdade *efetiva*. (HEGEL, 1995, §159, p. 289)

Essa libertação pela qual a substância se torna sujeito configura o reconhecimento da personalidade individual, o “eu” do mesmo modo que a soberania substancial do “espírito livre” de um povo. O amor e a felicidade, por sua vez, são outras expressões da forma do reconhecimento recíproco que é o conceito e a liberdade. A dialética da ação recíproca marca, portanto, a passagem da contradição absoluta para o reconhecimento recíproco. Mais que isso, funda a dimensão triádica do conceito, no qual a universalidade surge, não do polo colonizador e dominador, mas da substância que anteriormente era passiva e dependente. Neste ponto, a oposição entre a necessidade e a liberdade está suspensa. A relação entre a forma do reconhecimento recíproco, os três momentos do conceito, e a liberdade como modo de relação são desenvolvidos ulteriormente na introdução da *Lógica Subjetiva - A Doutrina do Conceito*, ou “o reino da liberdade”.

4.4. O Reino da Liberdade: O Reconhecimento Recíproco como resolução da Dialética da Autoconstituição por Autoexclusão.

Os momentos da relação absoluta - substancialidade, causalidade e ação recíproca - apresentam o processo progressivo de determinação de relações necessárias que, em sua consumação, atingem a liberdade na forma do conceito. Nesses termos a “Lógica Objetiva” como um todo, e a “Doutrina da Essência” em particular, aparecem retrospectivamente como o processo pelo qual a necessidade interna se manifesta e se suspende na liberdade, marcando a passagem da substância para o sujeito. O Conceito é o “reino da liberdade” porque nele as categorias não se relacionam mais nem na forma da *indiferença* nem da *dominação* que caracterizavam respectivamente a “Doutrina do Ser” e a “Doutrina da Essência”, mas antes na forma do reconhecimento recíproco entre duas totalidades autônomas. Nesses termos a *Ciência da Lógica* pode ser interpretada como a lógica da transformação do paradigma de relação intersubjetiva, a saber, primeiramente a passagem da indiferença à dominação, e no segundo momento - por nós exposto - , a passagem da dominação ao reconhecimento recíproco. Müller nos explica que

Se a Lógica do Ser é uma lógica da indiferença entre os termos relacionados, que no seu ser previamente dado se pretendem em si e independentes da relação, e, por isso, no movimento dialético, passam imediatamente no seu outro, e se a Lógica da Essência é uma lógica da dominação de um dos polos da relação sobre o outro, porque um deles incluía sua relação ao outro em si, a Lógica do Conceito apresenta um modo de relacionamento entre totalidades, que na sua diferença se compenetraram e na sua determinação própria se põem como a reflexão sobre si do conceito em sua totalidade. Como tal, ela pode figurar relações lógicas de reconhecimento. (MÜLLER, 1993, p. 89-90 - nota)

A esta altura já compreendemos que é justamente o desenvolvimento necessário do reconhecimento recíproco a partir da crise do poder, expressa na ação recíproca, a única que merece, em oposição ao arbítrio, o nome de liberdade. Esta libertação é expressa logicamente, portanto, no fato de que as categorias da “Essência” se relacionam segundo a lógica dominante do abarcar, enquanto as categorias do “Conceito” se relacionam no modo do reconhecimento recíproco. Sendo assim, essa libertação presente no acabamento da substância e sua transformação em sujeito pode ser vista de dois pontos de vista: por um lado, de modo progressivo, como a cisão da substância e seus modos de relação, tal como vimos aparecer no final da Essência; e, por outro lado, de modo retrospectivo, como fundamento horizontal e simétrico que permite a constituição recíproca e positiva das

suas substâncias como autorreferencialidades autônomas, tal como aparece no início da *Lógica Subjetiva*, no Conceito. Enquanto na primeira perspectiva a liberdade deve surgir como resultado da reviravolta de uma relação de dominação, na segunda perspectiva, o reconhecimento recíproco é o fundamento comum, espaço intermediário e termo médio entre a identidade recíproca das substâncias e a diferença e a singularidade de cada uma. Em outras palavras, enquanto no capítulo da “Relação Absoluta” a passagem é exposta do ponto de vista progressivo do desenvolvimento e resolução da contradição entre necessidade e liberdade, na “Introdução” da *Lógica Subjetiva* a liberdade é examinada da perspectiva regressiva como o fundamento que resultou da essência como sua verdade e, portanto, como nova configuração lógica das categorias que, doravante, se relacionam sobre o paradigma do reconhecimento recíproco, isto é, do conceito. Nesse sentido, passamos agora a um estudo pormenorizado dessa segunda perspectiva, que aparece no início da *Lógica Subjetiva*, na Introdução da *Doutrina do Conceito*, intitulada “Sobre o Conceito em Geral”, onde consta uma recapitulação positiva da passagem da necessidade absoluta à liberdade como resolução das contradições da essência. Nesta ocasião, será possível compreender como apenas a relação de reconhecimento recíproco é capaz de resolver aquilo que Müller chama de “dialética da autoconstituição por autoexclusão”. Nessa perspectiva, ficará mais claro o conteúdo do conceito de liberdade que surge da *Lógica*, que nos permitirá compreender a dimensão prática da tese da isomorfia entre a liberdade e o conceito na forma do reconhecimento recíproco.

A liberdade não aparece na *Lógica* como uma categoria determinada, como um capítulo ou seção específica com esse título, mas antes, como o modo de relação entre as categorias do Conceito. A liberdade não possui, a princípio, substância, tampouco vontade unilateral, antes, ela é algo relacional, liga de modo não dominador, nem indiferente, diferentes substâncias singulares. A liberdade em seu sentido especulativo designa, portanto, o modo de relação específico das categorias do conceito na medida em que estas se reconhecem de modo recíproco e livre como singulares que se identificam na universalidade do conceito. Segundo Hegel:

Por isso, a *Lógica Objetiva*, que considera o *ser* e a *essência*, constitui, propriamente, a *exposição genética do conceito*. (...) O conceito tem, portanto, a substância como sua

pressuposição imediata; ela é *em si* o que ele é enquanto *manifestado*. O *movimento dialético da substância* através da causalidade e da ação recíproca é, portanto, a *gênese* imediata do *conceito* por meio da qual seu *dever* é apresentado. Mas seu *dever*, como o *dever* em todo lugar, tem o significado segundo o qual o que inicialmente parece o outro para o qual o primeiro passou, constitui a *verdade* desse [primeiro]. Assim, o *conceito* é a *verdade* da substância e, na medida em que o modo determinado de relação da substância é a *necessidade*, a *liberdade* se mostra como a *verdade da necessidade* e como o *modo de relação do conceito*. (HEGEL, 2018, p. 38)

Sendo assim, se o *dever* resultou em seu fundamento, este fundamento deve agora ser apresentado em seus resultados positivos e, nesse sentido, Hegel passa a um breve resumo daquilo que foi exposto na *Lógica da Essência*. Ele reconstrói retrospectivamente a dialética da *Essência* em termos dos três momentos da relação absoluta, mas agora do ponto de vista de que eles eram os momentos do processo que conduzia à liberdade. Em outras palavras, a relação absoluta é agora recapitulada em termos dos três momentos do reconhecimento, desde o poder absoluto e da dominação, passando pela relação de dependência e causalidade, pela revolução da ação recíproca, até chegar no reconhecimento recíproco. Os três momentos são *em si*, *para si* e *posto*. A tese é que quando a identidade das substâncias é posta, elas passam para a liberdade e entram na forma do conceito. Em *primeiro* lugar, a identidade entre as substâncias é apenas em si:

No fato de que a substância, enquanto poder absoluto ou *negatividade* que se relaciona consigo, diferencia-se até tornar-se uma relação na qual aqueles momentos são como *substâncias* e como *pressuposições* originárias. - A relação determinada das mesmas é a de uma substância *passiva*, da originalidade do *ser em si simples* que, sendo impotente para se pôr a si mesmo, é apenas *ser posto* originário - e de uma substância *ativa* da negatividade que se *relaciona consigo*, que enquanto tal se pôs como outro e se relaciona *com esse* outro. Esse outro é precisamente a substância passiva que ela *pressupôs* como condição em relação a si na originalidade de seu poder. (HEGEL, 2018, p. 38-39)

Neste resumo da relação absoluta, Hegel não parte mais da relação entre substância e acidente, mas já do momento em que as substâncias são reconhecidas como duas, isto é, onde o impasse do reconhecimento já está posto. A substância una, que apenas se defrontava a seus próprios acidentes, já se diferenciou em dois momentos, duas substâncias que se pressupõem como originárias. A relação que as

determina é, como já vimos, o “poder absoluto” expresso na oposição passividade, atividade. Aquela que se relaciona consigo e exerce o poder é ativa, aquela outra que é apenas ser em si simples, e é posta como meramente originária pelo poder da outra é a substância passiva. Em nossa tese interpretativa, este momento expressa a relação lógica da dominação, análoga àquela da colonização e da relação de escravidão de indivíduos, dominação dos povos, ocupação de seus territórios e saque de suas riquezas naturais. Aquele que tem o poder superior, e que se relaciona puramente consigo, ou seja, não está aberto a reconhecer um outro como igual, põe o outro meramente como originário, como natural, portanto, como parte da natureza a ser dominada. Relaciona-se com esse outro como um não igual e não reconhecido. Por isto mesmo, não lhe cabe nenhum reconhecimento por parte da substância escrava e passiva. Quanto à substância passiva, seu ser simples em si e sua originariedade a tornam impotente frente ao poder colonizador e abarcador da substância passiva. Ela é de saída não reconhecida como igual, tampouco aceita em seu direito à diferença. Por isso mesmo, nenhum reconhecimento lhe é solicitado, pois não é autônoma, posta por si mesma, mas posta por um outro. É por isso que, nesse primeiro momento da dialética do reconhecimento recíproco, ele é apenas em si, apenas interior, pois embora as substâncias sejam em si iguais, não há nada na relação entre elas que manifesta esta igualdade e ponha a necessidade do reconhecimento.

No segundo momento, a identidade entre as substâncias se *torna para si* e com isso o reconhecimento aparece como possível, pois agora as substâncias se relacionam de tal modo que não há mais nada que as diferenciam além do efeito que a substância passiva recebe da substância ativa como causa:

O outro momento é o *ser para si*, ou seja, o fato de que o poder se põe enquanto negatividade que se relaciona *consigo mesmo*, pelo que ele novamente suspende o *pressuposto*. - A substância ativa é a *causa*; ela *age*, quer dizer, ela é agora o *pôr*, assim como antes ela era o *pressupor* de que a) ao poder também é dada a *aparência* de poder, ao ser posto também é dada a *aparência* do ser posto. O que na pressuposição era o *originário* se torna na causalidade, *através da relação com outro*, aquilo que é em si; a causa produz um efeito, e o produz em uma outra substância; doravante ela é poder *dentro da relação com um outro*, *aparece*, portanto, como causa, mas é isso somente através desse *aparecer*. - b) Na substância passiva sobrevém o efeito, por meio do qual ela aparece agora também como *ser posto*, mas só nisso é substância passiva. (HEGEL, 2018, p. 39)

A substância ativa manifesta seu poder por meio de seu agir. Quando age, entra, como vimos, na relação de causalidade determinada, na qual ela põe seus efeitos em outra substância. Esta substância, por causa disso, perde o caráter de originalidade e de simplicidade e se torna uma outra substância igual à substância causal, com a única diferença que nesta relação ela aparece como efeito e outra como causa. No entanto, nesta relação de *dependência*, essa diferença é pura aparência: a causa ativa aparece como poderosa e o efeito passivo aparece como ser posto. Fora essa aparência, as substâncias são equivalentes. Este momento equivale, do ponto de vista prático, à relação de *Dependência*, porque nele o outro já é compreendido enquanto substancial, equivalente, mas ainda assim é determinado externamente pela causa. O efeito é posto em uma outra substância, não mais em um ser originário, mas um subsistente, poderíamos dizer, “formalmente livre”, mas ainda determinado e dependente de suas determinações postas por uma causalidade externa. Esta relação de dependência ainda não expressa o reconhecimento recíproco, mas já põe as substâncias como duas na forma do para si, pois a substancialidade e exterioridade de ambas já se igualaram.

O terceiro momento do reconhecimento recíproco prefigurado na relação absoluta é quando a identidade de ambas as substâncias está *posta*. Como a causalidade foi posta dentro do efeito, este se torna também causa, igualmente, a causa inicial é posta como ser posto e, portanto, como efeito. A diferença entre as duas substâncias se dissolveu e sua identidade foi posta.

Entretanto, nisso está presente mais do que apenas esse *aparecimento*, a saber: a) a causa age sobre a substância passiva, *altera* a determinação dela; mas esta é o ser posto, fora isso não há nada a ser alterado nela; mas a outra determinação que ela obtém é a causalidade; a substância passiva se torna, portanto, causa, poder e atividade. b) O efeito é *posto* nela pela causa; mas o que é posto pela causa é a própria causa idêntica a si no agir; é ela que se põe no lugar da substância passiva. - Do mesmo modo, em relação à substância ativa, a) o agir é a transposição da causa para dentro do efeito, para dentro do seu *outro*, o ser posto, e b) no efeito a causa se mostra como o que ela é; o efeito é idêntico à causa, não é um outro; portanto, no agir, a causa mostra o ser posto como o que ela é essencialmente. (HEGEL, 2018, p. 39)

No momento da ação recíproca, as propriedades das duas substâncias se invertem. A substância passiva se torna poderosa, ativa e capaz de causar efeitos naquela substância anteriormente ativa. Desse modo, tanto em seu relacionar positivo de serem idênticas, quanto em seu relacionar negativo de serem diversas, cada uma se torna o oposto de si mesma na mesma medida em que permanecem idênticas a si. Desse modo, a substância só é idêntica a si em seu oposto, ou mediada pelo seu oposto. “Ambos, porém, o relacionar idêntico e o relacionar negativo, são um e o mesmo; a substância só é idêntica a si mesma em seu oposto, e isso constitui a identidade absoluta das substâncias postas como duas” (HEGEL, 2018, p. 39-40). Ao atingir a identidade absoluta, mantendo a diferença absoluta entre elas, se armou, mais uma vez, a *contradição absoluta*, expressa na dialética da autoconstituição por autoexclusão.

Neste ponto, é interessante ressaltar a contribuição de Marcos Müller na compreensão da importância da resolução desta dialética como ponto nodal de todas as contradições que aparecem na Lógica Objetiva e como justificação da *Lógica* como projeto filosófico. Isto porque a resolução da contradição entre a identidade absoluta e a diferença absoluta entre as substâncias em ação recíproca gera uma dialética que possui, segundo Müller, três dimensões. A primeira é a contradição da necessidade absoluta: contradição entre a identidade imediata e interna delas e suas diferenças externas enquanto efetividades autônomas; a segunda é a contradição própria da ação recíproca, a saber, a contradição entre a necessidade absoluta, expressa na identidade da unidade originária, e a contingência absoluta, expressa em sua diversidade substancial. A terceira contradição, por sua vez, é a própria dialética do reconhecimento, aqui interpretada como *dialética da autoconstituição por autoexclusão*, segundo a qual as duas substâncias, uma vez que só se constituem mediadas pela outra, ao mesmo tempo se incluem enquanto idênticas, necessárias e universais e se excluem enquanto diferentes, contingentes e singulares. Essas três contradições aparecem no final da lógica subjetiva não apenas de modo tangencial, mas *concêntrico*. Isto é, as três dialéticas só podem ser resolvidas e suspensas simultaneamente, como veremos, por meio do estabelecimento do *reconhecimento recíproco*. Segundo Marcos Müller, é exatamente essa a dificuldade e a “dureza” da passagem da necessidade à liberdade:

Para compreender adequadamente como a resolução da contradição opera essa passagem, é preciso analisar mais detidamente os níveis em que ela se configura ao final da Lógica da Essência, mostrando que, embora distintos nos seus respectivos contextos, eles se sobrepõem e interpenetram na resolução final, dificultando a compreensão do argumento da passagem. (...) Essa passagem é 'mais dura', diz Hegel, porque a necessidade contém um núcleo identitário de opacidade, que constitui o nó da contradição da ação recíproca, através de cuja resolução surge o conceito. Hegel contrapõe a opacidade da necessidade e a 'obscuridade' das relações causais entre substâncias à 'clareza transparente' da substância, que, como 'causa de si mesma' 'se libertou para o conceito'. (MÜLLER, 1993, p. 125)

O primeiro nível da contradição é aquele da necessidade absoluta que opõe a identidade imediata interna das substâncias e, simultaneamente, a diferença efetiva entre elas. A necessidade é interna, não manifesta, oculta, justamente porque a identidade entre as substâncias é apenas imediata entre termos que em sua efetividade são diferentes, sendo, portanto, completamente independentes e anteriores a qualquer relação que possam ter. A contradição está em afirmar, ao mesmo tempo, a identidade interna entre termos necessários, mas que não está manifesta, e a sua diversidade enquanto efetivos, contingentes e livres. Essa contradição se resolve na passagem do conceito, por meio da dissolução da passividade da substância passiva que, com isso, perde também sua contingência frente à substância ativa. A necessidade que era meramente interna se exterioriza e se manifesta como relação. Os correlatos são subsistentes por si graças à sua mediação pela outra. Com isso, deixam de apenas subsistir como substratos contingentes da causalidade, e passam a definir-se no sentido relacional. A oposição passividade e atividade deixa de caracterizar a relação e passa a ser introjetada em cada uma das substâncias. As substâncias deixam de existir como contingentes anteriores à relação, tornando-se substâncias no sentido relacional, sendo ambas, ao mesmo tempo, ativas e passivas.

O segundo nível da contradição é aquele entre a necessidade absoluta e a contingência absoluta. Esta contradição foi produzida pelo que chamamos de "unidade originária da diversidade substancial". Por um lado, é afirmado que as substâncias são idênticas pelo fato de serem autorrelações negativas subsistentes por si, livre e autônomas, não possuindo mais nenhum substrato passivo anterior à

relação recíproca com a outra. Por outro lado, e ao mesmo tempo, é afirmada a diversidade substancial entre elas, sua indiferença e exterioridade, visto que uma aparece frente à outra como contingente. A resolução dessa contradição se dá, como vimos, pela posição da identidade entre a necessidade absoluta e a contingência absoluta, através do qual torna-se possível encontrar-se a si mesmo no outro. Este movimento equivale a uma libertação, pois é ele que dissolve aquela dureza identitária da necessidade que se expressava no poder da necessidade. Esta dissolução permite a cada uma das substâncias, poder se autoconstituir em sua identificação consigo através da identificação com a outra, desde que a outra também o faça de modo recíproco. Mas justamente porque cada uma das substâncias se torna infinita relação negativa a si através da relação com a outra, a contradição é repostada em um nível superior e mais destrutivo.

O terceiro e último nível das contradições que se resolvem na passagem da necessidade à liberdade - e que, de certa forma, engloba os dois anteriores - é a *contradição da autoconstituição por autoexclusão*. Nela, cada uma das substâncias inclui a outra enquanto identidade, necessidade e universalidade e, ao mesmo tempo, a exclui enquanto diferença, contingência e singularidade. Uma vez que a contingência dos correlatos foi reduzida à sua identidade consigo, e que cada uma se relaciona unicamente consigo mediada pela outra, esta estrutura pode expressar fundamentalmente *relações de reconhecimento recíproco* entre sujeitos ou eticidades substanciais, no entanto, sob a forma do *malogro*. Com a redução da substancialidade à relação negativa a si mediada pela relação à outra, a contingência alheia deve ser reduzida à necessidade, e sua diferença reduzida à identidade, resultando no malogro do reconhecimento e um retorno à dominação segundo a lógica do abarcar.

Hegel está, portanto, plenamente consciente dos efeitos deletérios e colonizadores, por assim dizer, de uma compreensão meramente abstrata dos conceitos de identidade, universalidade e necessidade. Uma identidade que inclui o outro como mediação para afirmar a própria identidade, bem como uma universalidade que se estende sobre o outro e o abarca e engloba como parte de si, é justamente o paradigma relacional que Hegel pretende denunciar e superar com sua lógica especulativa. É por isso que esta última contradição da essência, que marca o impasse final do reconhecimento sob o signo da necessidade da

universalidade identitária, aparece como a inclusão da relação negativa a si do outro como condição da constituição da própria relação negativa a si como momento total, no entanto, o outro é incluído como excludente e, deste modo, cada correlato ao incluir o outro, termina por excluir a si mesmo. Em outras palavras, a *autoconstituição* mediada pela inclusão do outro como excludente acaba tornando-se *autoexclusão*. Desse modo, a relação de reconhecimento malgrado ameaça sucumbir, retornando ao fundamento e implicando na aniquilação dos dois lados.

É precisamente neste momento que a liberdade se torna necessária, ou a necessidade se converte em liberdade, ou mais ainda, é manifesta a *necessidade da liberdade*: justamente quando o estabelecimento da liberdade na forma do reconhecimento recíproco é a única saída lógica para a contradição mais aterradora e destrutiva. O reconhecimento recíproco é a saída positiva e o avesso da contradição absoluta e da autoconstituição por autoexclusão. A condição para que a ação de autoexclusão recíproca dê lugar ao reconhecimento recíproco é tão somente a própria estrutura da relação infinita a si da substância absoluta: nela os momentos de diferenciação e identificação de seus momentos repousam todos em sua unidade essencial. O mesmo deve ocorrer agora com as substâncias autônomas e autorreferentes, no entanto, não mais de modo “essencial”, isto é, de modo autorreferente, identitário, como necessidade, reflexão abarcadora, dominação etc., mas como totalidade relacional entre singulares livres. Esta mudança do paradigma do relacionar-se reciprocamente com o outro (que é tanto um diferente quanto um igual) por meio do abarcá-lo para o paradigma do reconhecimento recíproco como autoconstituição livre é justamente a mudança entre o modo de relacionamento das categorias da “Essência” para o modo de relacionamento das categorias do “Conceito”.

É neste sentido que Hegel afirma que quando a substância se consuma quando faz a reflexão infinita e absoluta de que o que ela é em si e para si (autorreferencialidade livre e autônoma) coincide com seu ser posto (sua autoconstituição mediada pela outra autorreferencialidade livre e autônoma). Esta identidade já é o conceito, e essa liberdade é apenas a manifestação da própria necessidade interna.

Essa reflexão, infinita dentro de si mesma, de que o ser em si e para si só é pelo fato de que é ser posto, é a *consumação da substância*. Mas essa consumação não é mais a própria *substância*, e sim algo mais elevado, o *conceito*, o *sujeito*. A passagem da relação de substancialidade ocorre através de sua própria necessidade imanente e nada mais é do que a manifestação de si mesma, de que o conceito é sua verdade e a liberdade é a verdade da necessidade. (HEGEL, 2018, p. 40)

Hegel insiste no fato de que a liberdade é a manifestação necessária da própria necessidade. A unidade relacional das substâncias em ação recíproca constitui uma totalidade onde cada uma encontra-se a si mesma na outra, não apenas no sentido que cada uma contém a relação recíproca com seu outro em sua autoconstituição, mas também no fato de que dentro do outro se reencontra novamente consigo.

A unidade da substância é a sua relação da *necessidade*; mas assim ela é apenas *necessidade interna*; na medida em que ela se põe pelo momento da negatividade absoluta, ela se torna *identidade manifestada* ou *posta* e, com isso, a *liberdade* que é a identidade do conceito. Este, a totalidade resultante da ação recíproca, é a unidade de *ambas as substâncias* da ação recíproca, mas de tal modo que elas pertencem, doravante, à liberdade, na medida em que elas não têm mais sua identidade como algo cego, isto é, interno, mas têm essencialmente a determinação de ser como aparência ou como momentos de reflexão, pelo que cada uma se juntou igualmente de modo imediato com o seu outro ou com o seu ser posto, e cada uma contém *dentro de si* mesma seu ser posto, portanto, dentro de seu outro está posta como pura e simplesmente como idêntica somente consigo. (HEGEL, 2018, p. 38)

Desse modo, é a própria necessidade que se manifesta quando a estrutura especulativa do conceito surge da infinita relação negativa a si de ambas as substâncias, que se transforma na totalidade relacional do conceito como liberdade que se estende para todos os polos. A forma relacional do conceito é aquela formada pelos três momentos totais nos quais resulta a “Doutrina da Essência”, a saber, a universalidade, singularidade e a particularidade, de tal modo que cada um dos momentos está em relação consigo pelo fato de cada um dos três ser ao mesmo tempo, a totalidade do conceito e a relação entre os outros dois momentos. A relação entre os momentos do conceito não é mais dura e opaca, como aparecia na “Essência”, mas iluminada e transparente. Por isso o conceito é o *reino da liberdade*.

No conceito, por conseguinte, abriu-se o reino da *liberdade*. (...) A obscuridade mútua das substâncias que se encontram na relação causal desapareceu, pois a originalidade de seu autossubsistir passou para o ser posto e, através disso, tornou-se claridade transparente a si mesma; a Coisa *originária* é isso na medida em que ela é somente a *causa de si mesma*, e isso é a *substância liberta até [tornar-se] o conceito*. (HEGEL, 2018, p. 42)

A liberdade é consumada, portanto, não pelo poder absoluto da substancialidade, mas pela necessidade de que a “Coisa originária”, isto é, o acidente, a substância passiva, a substância escrava ou ainda a substância dependente se torne, por sua própria ação, “causa de si mesma”, isto é, autônoma e livre. A partir desta libertação, ela eleva todo o sistema de relacionamento entre as substâncias ao modo de relacionamento do conceito, ao relacionamento recíproco entre os momentos da totalidade conceitual.

O *conceito* como tal contém os momentos da *universalidade*, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da *particularidade*, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da *singularidade*, enquanto reflexão sobre si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o determinado em si e para si, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal. (HEGEL, 1995, §163, p. 296)

Uma vez que os momentos agora se relacionam sob os três modos do conceito, resta-nos compreender como a *universalidade*, a *singularidade* e a *particularidade* expressam a efetivação do reconhecimento recíproco na forma da liberdade. A universalidade do conceito equivale à reciprocidade do reconhecimento do mesmo modo que a singularidade expressa a liberdade de autoconstituição contingente e o direito à diferença. No “Reino da Liberdade” é institucionalizada, por um lado, enquanto *universalidade concreta ou real*, a reciprocidade entre as substâncias que são, em sua autonomia, iguais, fundando o espaço da “intersubjetividade” e, por outro lado, enquanto singularidade, cada uma se autoconstitui e se autodetermina frente à outra, graças à universalidade que as determina como livres e portanto, ásperas, e opondo resistência frente à outra. Esta totalidade relacional não é mais uma totalidade subjugadora ou abarcadora como eram a necessidade absoluta e a identidade consigo da substância, mas uma relação entre duas autorrelações livres que são universalmente determinadas em

sua liberdade de autodeterminação contingente em sua esfera própria. A universalidade concreta do reconhecimento recíproco não é aquela que domina a singularidade, mas que lhe dá condição e direito. Segundo Müller:

Essa universalidade do conceito, que emerge na 'confluência' das autorrelações, não suprime, portanto, como a necessidade identitária da substância absoluta, a contingência e a singularidade das mesmas enquanto subsistentes por si e, como tais, irreduzíveis à relação da sua igualação recíproca. Precisamente por serem e se revelarem estruturalmente iguais nesse reconhecimento, isto é, serem e saberem-se reconhecidas somente enquanto reconhecem a outra e o seu livre reconhecimento, podem elas, graças a esse universal emergente, se determinar livremente e se constituírem como singulares na esfera da sua contingência própria. A universalidade atua, assim, como âmbito e fundamento do reconhecimento, que libera a esfera própria em que a autorrelação não é posta nem passível de ser posta pelo outro, em que ela acede à singularidade da sua livre determinação e se sabe reconhecida como tal na medida em que reconhece o outro na sua autodeterminação própria. (MÜLLER, 1993, p. 136)

A liberdade especulativa enquanto modo de relação do conceito revela sua dimensão social justamente em sua estrutura especulativa: uma identidade total e coextensiva entre duas totalidades, a *universalidade* e a *singularidade* e, ao mesmo tempo, a recíproca identificação de ambas com a totalidade que as engloba, a *particularidade*. Os três momentos totais constituem uma e a mesma reflexão da relação negativa a si do conceito de tal modo que ele está junto a si mesmo e em relação apenas consigo em cada um dos três momentos. Cada um deles contém reciprocamente os outros dois, ao mesmo tempo que os libera à sua própria diferença, pondo-se como o modo de relação entre os dois outros momentos.

Como tais, constituem meta-relações (relação entre relatos que são autorrelações, que se tornaram singulares, sujeitos, 'informados' pela própria estrutura do conceito, que se explicitam como estruturas lógicas do reconhecimento, enquanto contêm, por sua vez, o fundamento da liberdade e da intersubjetividade do reconhecimento entre os seus relatos, que passam a se constituir segundo a estrutura do conceito. (MÜLLER, 1993, p. 140)

Posto nestes termos, em oposição à relação dominadora da universalidade abstrata, que abarca o outro e suprime sua alteridade e sua singularidade, a universalidade concreta e real que surge da ação recíproca, representa muito mais

uma liberação dos dois polos à sua autoconstituição. Sendo assim, nada mais equivocado do que relacionar a filosofia hegeliana, bem como sua noção de universalidade, a qualquer projeto de construção de uma universalidade eurocêntrica e colonizadora. A universalidade concreta não representa a imposição do universalismo europeu, baseada em uma identidade exterior aos não europeus (os outros), nos quais estes seriam incluídos apenas como acidentes, substância passiva ou dependente, redundando em uma filosofia pró-colonial, calcada em um universalismo dominador. Muito ao contrário disso, a universalidade concreta e real que resulta da ação recíproca é, para Hegel, justamente a contrapartida lógico-filosófica do reconhecimento da universalidade da dignidade e do direito de todos os povos e indivíduos e, portanto, representa a afirmação da universalização da liberdade enquanto direito à autodeterminação e à diferença, calcado justamente na igualdade fundamental entre os indivíduos e os povos. Hegel salienta que a compreensão da universalidade do gênero humano não é uma simples igualdade, mas um conceito especulativo concreto que foi produzido pelas experiências históricas da humanidade. Segundo ele, o mundo antigo jamais conheceu o princípio especulativo da universalidade concreta. Ele surge como um fundamento do cristianismo, mas que apenas se realiza plenamente na modernidade. O conceito especulativo de universalidade é não apenas a refutação filosófica da naturalidade e da justificação da escravidão, mas também o fundamento e o motivo pelo qual a escravidão foi progressivamente abolida nos novos tempos.

O universal, em sua significação verdadeira e abrangente, é aliás um pensamento do qual se deve dizer que custou milênios antes de penetrar na consciência dos homens, e só alcançou seu pleno reconhecimento por meio do cristianismo. Os gregos, aliás tão altamente cultivados, não souberam, na sua verdadeira universalidade, nem a Deus nem tampouco ao homem. Os deuses dos gregos eram apenas as forças particulares do espírito, e o Deus universal, o Deus das nações, era para os atenienses ainda o Deus escondido. Igualmente existia para os gregos um abismo absoluto entre eles e os bárbaros, e o homem enquanto tal não era ainda reconhecido em seu valor infinito e em seu direito infinito. (...) O que falta ao escravo é o reconhecimento de sua personalidade; ora, o princípio da personalidade é a universalidade. O senhor considera o escravo não como pessoa, mas como Coisa carente-de-si, e o escravo não conta como [um] Eu, mas o senhor é o seu Eu. (HEGEL, 1995, §163, p. 297-298)

Hegel, portanto, não deixa dúvidas quanto à sua posição com relação à escravidão: a história humana produziu uma ideia de universalidade que repele a escravidão e é responsável pelo reconhecimento de que se todos os seres humanos são iguais, incluindo-se aí os que até então eram escravizados, então ninguém deve ser escravizado. O argumento de Hegel se sustenta por uma comparação entre o mundo moderno e o mundo antigo (grego) de tal modo que o primeiro teria alcançado uma consciência da universalidade concreta por intermédio do cristianismo, em oposição aos gregos, para os quais a universalidade não passava de um enunciado lógico-formal ou ontológico. Mas a questão da universalidade, embora os próprios gregos talvez não o percebessem, se referia menos ao caráter lógico ou ontológico de enunciados universais, mas muito mais à forma natural com que concebiam a escravidão dos então chamados bárbaros.

Os gregos, em geral, defendiam a escravidão como algo natural baseado na diferença fundamental entre os seres humanos. Os escravos eram compreendidos como seres humanos, no entanto, incapazes do uso da razão, e eram identificados como os não gregos, os bárbaros. Seus deuses também eram apenas particulares e expressavam seus desejos particulares. Para Hegel foi o cristianismo primitivo que ensinou à Europa o princípio anti-escravagista por excelência do reconhecimento universal da liberdade de todos os seres humanos. Para os gregos havia um “abismo” entre eles e os gregos. Na medida em que naturalizavam a escravidão, não reconheciam, nem na teoria e nem na efetividade concreta, todo ser humano como possuidor do direito universal à liberdade. A expansão do cristianismo, enquanto religião primitiva, que foi introduzida no império romano por meio da conversão em massa dos escravos a uma religião que se propunha propagar as “boas novas” (*evangelion*) do *amor* universal de Deus à toda a humanidade, expresso especialmente nas cartas paulinas, o “apóstolo dos gentios”, além de organizar uma revolução que pôs fim ao império romano, também foi responsável por difundir *dentro da Europa*, o princípio revolucionário antiescravagista da igualdade de todos os homens, mesmo em suas diferenças. O reconhecimento desta igualdade implica a superação da naturalidade da escravidão, uma vez que o escravo é um ser humano que não é reconhecido em sua “particularidade”. Ora, o que falta para que um singular seja compreendido em sua “personalidade”, isto é, em sua particularidade, é justamente o reconhecimento “universal” de sua liberdade. Com

isso o escravo deixa de ser considerado como ser natural, carente de razão, em última instância, uma “coisa”, e passa a ser considerado como ser humano em sua infinita dignidade e infinito direito à liberdade. Por intermédio deste cristianismo primitivo e por essa representação universalista de Deus como o “Deus das nações” que se relaciona com o ser humano na forma do “amor”, Hegel pretende justificar o fim da escravidão, *pelo menos dentro da Europa*, e defender a passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, ou melhor da “associação cooperativa de homens livres”, que se efetiva em um “reino mundano”³⁷.

A universalidade da liberdade e do conceito na forma do reconhecimento recíproco com que seus momentos se relacionam é, portanto, o fundamento que resultou da identidade e da diferença, da contingência e da necessidade e as contém como momentos suspensos dentro de si. A natureza especulativa dessa relação livre não contém apenas a identidade entre os termos, que permanecem idênticos a si, autônomos, autossubsistentes e juntos a si mesmos, mas também contém a sua diferença irreduzível, sua contingência própria e sua capacidade de resistência. Apenas com essa universalidade concreta é garantido ao mesmo tempo o direito à singularidade que se autodetermina livremente, justamente graças à universalidade intersubjetiva que qualifica cada um dos correlatos e a relação entre eles como livres. Essa forma de relacionar-se que resultou da ação recíproca, esta estrutura relacional é a forma lógica da *eticidade*, e de toda *substancialidade espiritual*, da família, do estado, bem como de todas as virtudes derivadas no amor.

O conceito é, portanto, o concreto, a identidade que contém a diferença suspensa dentro de si. Do mesmo modo que a universalidade equivale ao reconhecimento recíproco da liberdade, a singularidade do conceito é a forma lógica da subjetividade singular.

O conceito é o absolutamente concreto, porque a unidade negativa consigo enquanto ser-determinado-em-si-e-para-si, que é a singularidade, ela mesma constitui sua relação consigo, a universalidade. Os momentos do conceito não podem, nessa medida, ser

³⁷ Na *Filosofia do Direito*, Hegel defende a “associação cooperativa de homens livres” em oposição à organização do trabalho tal como aparece na economia grega, onde o trabalho era executado por pessoas que não tinham sua liberdade reconhecida. Em outras palavras, defende o trabalho livre e cooperativo em oposição ao trabalho escravo: “Enquanto ‘O reino grego’ permanece de tal modo que a ‘particularidade pertencente à carência não foi ainda acolhida na liberdade, mas relegada a um estamento de escravos’ (HEGEL, 2022, p. 694); o ‘Reino Germânico’ se caracteriza como um reino ‘mundano proveniente do ânimo, da fidelidade e da associação cooperativa de homens livres’ (HEGEL, 2022, p. 696).

separados; (...) Universalidade, particularidade e singularidade, tomadas abstratamente, são o mesmo que identidade, diferença e fundamento. Mas o universal é o idêntico consigo expressamente na significação de que nele se contém ao mesmo tempo o particular e o singular. Além disso, o particular é o diferenciado ou a determinidade, mas na significação de que é universal em si e como singular. Igualmente, o singular tem a significação de ser sujeito, de ser a base que contém em si o gênero e a espécie, e que é ela própria substancial. É esta inseparabilidade *posta* dos momentos em sua diferença - a *clareza* do conceito, em que cada diferença não introduz interrupção, perturbação alguma, mas é igualmente translúcida. (HEGEL, 1995, §164, p. 299)

O Conceito, como absolutamente concreto, não apenas tem a liberdade como forma de relacionamento de seus momentos internos, como também coincide com aquilo que há de mais concreto e diferenciado, o *Espírito*.

Embora seja também abstrato, o conceito é o concreto; certamente o puro e simplesmente concreto, o sujeito como tal. O absolutamente-concreto é o espírito, o conceito, enquanto *existe* como conceito, diferenciado-se de *sua* objetividade, mas que, apesar do diferenciar permanece a sua objetividade. Qualquer outro concreto, por rico que seja, não é tão intimamente idêntico consigo, e portanto não é nele mesmo tão concreto; (HEGEL, 1995, §164, p. 299)

Ao chegar a esta conclusão de que o reconhecimento recíproco, que resolve a dialética da autoconstituição por autoexclusão e funda a liberdade e o conceito, é também a forma lógica do *espírito* concreto de um povo, enquanto totalidade ética intersubjetiva e, portanto, aquilo que há de mais concreto e mais livre, finalizamos nossa incursão pela *Ciência da Lógica*. Resta-nos agora, seguindo nossa linha interpretativa, compreender se, e em que medida, as categorias que marcam a passagem da “Essência” ao “Conceito”, da necessidade à liberdade, também determinam e “informam” as categorias da filosofia prática de Hegel. Se na *Lógica* a concepção abstrata da liberdade na forma do arbítrio é superada em direção a uma noção absolutamente revolucionária, universalista e antiescravagista de liberdade como reconhecimento recíproco, é na *Filosofia do Direito*, especialmente em suas conclusões, onde o conceito especulativo de liberdade é mobilizado a fim de formular, em oposição ao modelo da *Paz Perpétua* kantiana, uma teoria dialética e realista do direito internacional e da relação entre os povos que tenha espaço para a legitimação das lutas e guerras revolucionárias de libertação anticolonial.

4.5. A Revolução e a Liberdade: O Espírito do Mundo e O Tribunal da História

Em nosso estudo da *Ciência da Lógica* comprovamos a indicação de Hegel na “Introdução” da *Filosofia do Direito* segundo a qual a exposição adequada do conceito especulativo de liberdade caía fora da *Filosofia do Direito*, mas se encontrava na *Lógica*. O que encontramos foi justamente que a *Lógica* fornece o conceito de liberdade que fundamenta a *Filosofia do Direito*. Nesse sentido, Hegel elaborou uma lógica que o permitiu conceber a estrutura do espírito, a substância que tem como sua essência a liberdade. Nosso estudo resultou que a forma de relacionamento dos momentos do conceito é isomórfica com a forma da liberdade absoluta e, portanto, com a concretude do espírito. Mais que isso, vimos como essa liberdade foi produzida como fundamento e manifestação da própria necessidade, que passou pelas formas da relação absoluta enquanto formas lógicas das relações de dominação (substancialidade e causalidade) e a luta por reconhecimento (ação recíproca) que possibilita a constituição não apenas do conceito, mas do espírito em sua universalidade concreta. Resta agora, para atestar nossa tese, segundo a qual, *nesta passagem da ação recíproca da necessidade para a liberdade está contido um fundamento anticolonial no pensamento de Hegel*, articular a dimensão prática do conceito especulativo de liberdade com o momento privilegiado onde Hegel discute sua posição acerca da relação entre as nações e os estados. Em outras palavras, nossa tarefa agora é compreender como o conceito especulativo de liberdade, produzido pela dialética da ação recíproca, opera a constituição da substância ética das nações em sua soberania, bem como a concepção hegeliana das relações recíprocas de exclusão e reconhecimento entre os estados em termos de um direito internacional.

Para tal, será necessário mais uma vez estabelecer um diálogo comparativo com a posição de Kant sobre o mesmo tema. Propomos uma comparação entre a formulação acerca do direito internacional de Hegel, apresentada no último capítulo da *Filosofia do Direito*³⁸, intitulado “O Estado”, com aquela de Kant, estabelecida,

³⁸ Em nossa exposição das últimas partes da *Filosofia do Direito*, nos apoiamos em grande medida nos estudos de Marcos Müller, em especial o artigo “Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia

como vimos, nos textos sobre a *História Universal* e sobre a *Paz Perpétua*. Nesses textos, tanto Kant quanto Hegel tentam resolver o problema que a filosofia alemã herdou do contratualismo jusnaturalista: o “estado de natureza interestatal”. Esta aporia tipicamente moderna surge de um contexto histórico de consolidação dos estados nacionais europeus que, em seu expansionismo colonial, não apenas violentam as nações colonizadas, como também se colocam em guerras por disputas de territórios e recursos cada vez mais destrutivas. Filosoficamente a aporia surge da coexistência em ação recíproca de uma pluralidade de estados soberanos e da ausência de uma regulação jurídica de suas relações e conflitos, no quadro do que Kant chamava Direito das Gentes (*Völkerrecht*).

Em *À Paz Perpétua*, Kant formula três cláusulas, em que residiriam as condições necessárias para alcançar uma paz duradoura: a primeira é que os estados possuam uma constituição civil e republicana; a segunda é que estes se associem em uma federação de estados capaz de garantir a paz; e a terceira é o princípio da hospitalidade universal. Hegel, por sua vez, também articula sua doutrina sobre o Estado em três partes: 1) O “Direito Estatal Interno”; 2) O “Direito Estatal Externo”; e 3) A “História do Mundo”. Desde já, salta aos olhos que no terceiro momento, onde Kant colocou a “hospitalidade universal”, Hegel introduz a “História do Mundo”, concebida como o tribunal do mundo, em oposição a um “direito cosmopolita kantiano”. De fato, Hegel pretende que o conceito de Estado tenha uma abrangência muito maior do que em Kant. Enquanto institucionalização da liberdade do povo, o conceito hegeliano de Estado engloba não apenas a esfera da eticidade de um povo, isto é, o estado, a família e a sociedade civil, mas também a própria história mundial. Esta diferença fundamental se assenta no fato de que a teoria do Estado Hegeliano se funda em uma noção especulativa de soberania e de liberdade que se articulam segundo os momentos da lógica da ação recíproca. Nesta diferença fundamental, como veremos, repousa a radicalidade da posição hegeliana com relação à legitimação das lutas de libertação nacional.

4.5.1. A Soberania: O Direito Estatal Interno

jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal” (2013), e de Domenico Losurdo, especialmente o livro *Hegel e a Liberdade dos Modernos* (2019).

Passemos ao estudo da terceira parte da Filosofia do Direito (A Eticidade), em sua terceira e última seção, “O Estado”. O “direito estatal interno” analisa a vida do todo ético em suas relações internas, “a constituição interna para si”, isto é, sua diferenciação e organização políticas internas, e em suas relações externas, “a soberania externa”, enquanto estado soberano que se relaciona com outros estados soberanos. Neste último, o estado é considerado em sua personalidade e na sua relação de exclusão e reconhecimento recíprocos com as demais totalidades éticas estatalmente organizadas. Cada estado soberano internaliza sua diferença e sua identidade face aos outros, de tal modo que se individualiza e se relaciona com os outros por meio da *exclusão recíproca*.

Mas o espírito, enquanto relação *infinitamente negativa a si* na liberdade, é também essencialmente *ser-para-si*, que *assumiu dentro de si* a diferença subsistente e, com isso, é excludente. Nessa determinação o Estado tem *individualidade*, que é essencialmente como indivíduo e, no soberano, como indivíduo efetivo, imediato. (HEGEL, 2022, p. 664)

Ao tornar-se relação *infinitamente negativa a si* do todo ético através de cada um de seus momentos (a idealidade do todo), o estado se torna uma individualidade e passa a se relacionar com os outros Estados sob a forma da exclusão recíproca. Como cada um dos estados é soberano face aos outros, a soberania interna como introjeção das diferenças para dentro de si implica logicamente uma relação de exclusão com as outras totalidades. A relação é de uma pluralidade de estados que, como indivíduos, se excluem mutuamente como totalidades diferentes. Em sua livre determinação como diferente, ao mesmo tempo que exclui as outras totalidades éticas, o espírito se efetiva e se institucionaliza no estado e se configura como o reconhecimento da autonomia de um povo. Isto é, a fundação de um estado depende de sua negação da dominação de um outro e, portanto, de sua *independência*. A realização da independência de um povo e a conseqüente conquista de sua autonomia é a ação suprema do espírito e o ato que confere liberdade a toda a substancialidade ética. “A individualidade, enquanto *ser-para-si* excludente, aparece *como relação a outros Estados*, cada um dos quais é autônomo perante os outros. Como o *ser-para-si* do espírito efetivo tem o seu *ser-aí* nessa autonomia, ela é a primeira liberdade e honra suprema de um povo” (HEGEL, 2022, p. 664-665).

A vida em comum e o reconhecimento da liberdade do estado não são dados pela natureza, mas têm sua origem em uma luta por reconhecimento. A liberdade só surge após a experiência da submissão a um senhor que só é superada mediante a perda do medo da morte e a deflagração da luta que, embora não seja o fundamento do direito, é o momento necessário e legítimo do começo fenomênico dos Estados.

Por isso, essa situação e o reconhecimento da mesma são o dever substancial desses singulares - o dever de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado, mesmo com o perigo e o sacrifício da sua propriedade e da sua vida e, de todo modo do seu opinar e de tudo aquilo que de si mesmo está compreendido no âmbito da vida. (HEGEL, 2022, p. 666)

É nesta luta pelo reconhecimento estatal que se encontra o caráter ético e formador da *guerra*. O momento ético da guerra equivale ao caráter formador que a experiência da negatividade absoluta da morte tem para o indivíduo que se liberta da sujeição a um senhor. Ao assumir o risco da morte e da dissolução da propriedade em prol da defesa da soberania estatal ameaçada, ao se dispor ao sacrifício em favor da totalidade ética, os indivíduos experimentam a dissolução de sua segurança e de sua propriedade, bem como de seu caráter de existência natural, particular e finita. Em contrapartida, os indivíduos se elevam à infinitude do espírito e se reencontram a si mesmos na constituição de sua substancialidade ética, na preservação de sua individualidade substancial e no reconhecimento de sua eticidade como estado soberano.

Quando o *Estado* é compreendido como a unidade substancial de um povo que conquista sua autonomia e sua liberdade justamente na institucionalização do estado, é superada aquela noção tipicamente liberal segundo a qual o estado civil surge de um pacto entre os indivíduos proprietários para assegurar o gozo de sua propriedade. Ao contrário disso, Hegel inova justamente ao diferenciar a “Sociedade Civil-Burguesa” do “Estado” propriamente dito. De fato, a sociedade civil, enquanto vínculo social baseado na propriedade e nas necessidades dos singulares é uma dimensão da eticidade moderna. Em uma tal esfera de reconhecimento, de fato o estado aparece como garantidor da propriedade privada e da vida dos indivíduos. No entanto, é um equívoco liberal compreendê-la como sendo a finalidade do estado. Muito pelo contrário, na esfera de reconhecimento do estado, o indivíduo

deve fazer a experiência de sua finitude frente a infinitude da comunidade ética. E mais uma vez, isto se torna manifesto justamente quando uma eticidade se depara com a necessidade de entrar em uma luta de vida ou morte para se libertar da dominação e da dependência e assegurar a liberdade e a soberania estatal.

Há um cálculo muito distorcido quando, na exigência desse sacrifício, o Estado é considerado somente como sociedade civil e, como seu fim-último, somente o *asseguramento da vida e da propriedade* dos indivíduos; pois essa segurança não é alcançada pelo sacrifício daquilo que deve ser *asegurado*; pelo contrário. - No que foi indicado reside o momento ético *da guerra*, a qual não é de se considerar como um mal absoluto e uma contingência meramente exterior, que teria o seu fundamento, ele mesmo, por isso, contingente, no que quer que seja, nas paixões dos detentores do poder ou dos povos, em injustiças etc., em geral, naquilo que não deve ser. Àquilo que é de natureza contingente vem de encontro o que é contingente e, por conseguinte, esse destino é precisamente a necessidade - tal como, em geral, o conceito e a filosofia fazem desaparecer o ponto de vista da mera contingência e conhecem nela, enquanto *aparência*, a sua essência, a necessidade. É *necessário* que o finito, a posse e a vida sejam *postos* como contingentes, porque esse é o conceito do finito. Essa necessidade tem, por um lado, a figura de uma violência natural, e todo finito é mortal e passageiro. Mas, na essência ética, no Estado, essa violência é subtraída à natureza, e a necessidade é elevada a obra da liberdade, a algo ético. (HEGEL, 2022, p. 666-667)

A negatividade exterior, expressa na hostilidade recíproca presente nas relações externas entre os estados soberanos, é apenas a manifestação exterior e necessária da negatividade da soberania interna. Por isso a guerra e a paz, são duas possibilidades na relação entre os estados. A guerra não é meramente uma contingência, mas como vimos na *Lógica*, o finito e contingente está submetido ao que lhe vem de encontro de modo necessário. Nesses termos, a guerra é necessidade formal ou relativa, sua possibilidade deve ser pensada como necessária, justamente em decorrência da soberania do estado e da existência de uma pluralidade de estados.

É, portanto, a identidade lógica entre a soberania interna (idealidade do todo ético) e a soberania externa (exclusão das outras totalidades), o fundamento da crítica de Hegel à tese liberal de que a finalidade fundamental do Estado é a segurança da vida e da propriedade do indivíduo. Ao enfatizar o caráter ético da guerra, Hegel não pretende fazer um elogio da guerra em abstrato, mas levar às últimas consequências o conceito de soberania moderno face a uma conjuntura de

pluralidade de estados e de nações em vias de luta por sua independência. Mais que isso, o caráter ético da guerra, também expressa uma tendência antiburguesa e antiliberal no pensamento hegeliano contra o direito supremo e supostamente natural da propriedade e de sua segurança, que deriva da confusão, ou da falta de distinção, entre os conceitos de Estado e de Sociedade Civil Burguesa.

A guerra, portanto, não deve ser considerada apenas como algo contingente, derivado do arbítrio e das paixões dos povos e dos indivíduos. Esta contingência é só a aparência de uma necessidade que é ainda apenas interna. O conceito, a liberdade estatal, faz desaparecer a contingência. Se a guerra estabelece a defesa ou a instauração da liberdade estatal, a aparência da contingência da guerra se revela no seu fundamento como *a necessidade da liberdade* - que sem a luta jamais seria alcançada. A guerra de libertação nacional ou a guerra de independência segue, portanto, a lógica da ação recíproca da passagem da contingência à necessidade e da necessidade à liberdade.

A partir desse ponto, fica claro que, do mesmo modo que Kant, Hegel também compreende o conflito entre os indivíduos e o conflito entre as nações a partir do campo semântico em torno do conceito de *ação recíproca*. Hegel, no entanto, representa uma radicalização da dimensão prática da lógica da ação recíproca. Enquanto a compreensão de Kant da ação recíproca no campo prático está restrita ao modelo liberal do *comércio*, Hegel desenvolve toda uma dialética da ação recíproca, onde por meio do contrafeito, é operada uma revolução na relação entre duas substâncias, onde uma perde sua passividade e opera sobre a outra a mesma violência que esta lhe causava. Esta revolução estabelece uma nova totalidade relacional de reconhecimento recíproco entre as substâncias, na mesma medida em que cada uma se torna infinita autorrelação a si, autônoma e autosubsistente e, portanto, excludente. A legitimação da guerra por parte de Hegel provém, portanto, de sua categoria lógica de ação recíproca que, diferentemente de Kant, não está baseada no modelo do comércio, mas no modelo da revolução de libertação.

O movimento da ação recíproca de suspensão da contingência do arbítrio na necessidade da liberdade (o momento ético) presente na guerra é, portanto, o fundamento lógico da diferença entre a posição de Hegel e a de Kant. Nesse sentido, é um equívoco imaginar que a divergência entre suas teorias do direito internacional é que Kant é contra a guerra e à favor da paz, enquanto Hegel é a

favor da guerra e contra a paz. Tampouco a principal diferença entre eles é o realismo político de Hegel em reconhecer a necessidade da guerra para a fundação dos estados, em contraste com a ênfase pacifista dada por Kant ao desiderato moral da superação da guerra em direção à paz. No limite, ambos refletem sobre a guerra no sentido de sua superação, mas fundamentam de modo bastante distinto tanto a lógica da guerra como de sua superação. Enquanto Kant permaneceu no abismo intransponível entre liberdade e necessidade, de tal modo que a história humana não aparece como produto da liberdade dos indivíduos e dos povos, mas realização necessária da natureza, Hegel rejeita esta ideia de que a guerra só encontra uma racionalidade do ponto de vista de uma intenção oculta e finalística da natureza, que arrastaria os indivíduos para seus desígnios, de tal modo que estes se aproximariam, progressivamente, de uma constituição política perfeita. Para Hegel, a necessidade ética da guerra se origina justamente da negatividade interna da soberania estatal, que se manifesta exteriormente, por um lado, como exclusão recíproca e, por outro lado, como exigência de reconhecimento recíproco.

Para Hegel, portanto, a paz perpétua não apenas não é possível, como também não é desejável. Uma vez que o mundo revolucionário abala constantemente as estruturas políticas, religiosas, jurídicas, econômicas etc. em busca de configurações que estejam mais em conformidade com a racionalidade e, portanto, com a realização e universalização da liberdade, o estabelecimento de uma paz duradoura equivaleria à estabilização das estruturas de dominação e de poder estabelecidos. Mais que isso, a paz perpétua, não passa de uma “ideia filosófica” no sentido abstrato e pejorativo do termo, uma vez que não se justifica pela compreensão imanente da própria lógica do conflito, mas pela “providência”.

A guerra tem a significação mais alta de que por ela, como formulei alhures, “a saúde ética dos povos em sua indiferença para com a solidificação das determinidades finitas é mantida, assim como o movimento do vento preserva o mar da podridão, na qual o precipitaria uma quietude duradoura, como o faria com os povos uma paz duradoura ou, mais ainda, uma paz perpétua”. - Isso, aliás, é *somente* ideia filosófica ou, como se costuma expressar de outra maneira, uma justificação pela *Providência*, e veremos adiante que as guerras efetivas carecem ainda de uma outra justificação. (HEGEL, 2022, p. 668)

As guerras efetivas carecem de uma justificação. A justificação legítima para a guerra é justamente aquela situação na qual a defesa da soberania do povo e a liberdade civil estão em jogo. Desse modo, a *Filosofia do Direito* hegeliana está muito mais inclinada para a legitimação das guerras de libertação nacional, especialmente nos casos em que as condições efetivas não eram favoráveis, compreendendo nessas guerras e revoluções a “vitalidade” do espírito dos povos, do que para um pacifismo em abstrato que, em última instância, se revela uma paz dos dominadores, uma tranquila dominação sem resistência. É, portanto, mais legítima a guerra dos que lutam por libertação do que a paz celebrada pelas potências dominadoras. Neste sentido, Hegel não é apenas contra a ideia de que uma paz perpétua seja desejável, mas principalmente contra a ideia de que esta paz poderia ser alcançada por meio de uma federação de nações poderosas. Até mesmo porque mesmo que a paz perpétua fosse vantajosa, ela jamais seria alcançada por meio de uma liga de príncipes, antes, esta federação encontraria sempre um novo inimigo, criando relações cada vez mais assimétricas e conflitos cada vez mais potencialmente destrutivos.

A paz perpétua é frequentemente exigida como um ideal, ao qual a humanidade deveria se encaminhar. Kant propôs, assim, uma coligação de príncipes que deveria arbitrar os conflitos dos Estados, e a Santa Aliança tinha a intenção de ser aproximadamente tal instituto. Só que o Estado é um indivíduo e na individualidade está contida essencialmente a negação. Ainda que, portanto, certo número de Estados se constitua numa família, essa associação enquanto individualidade tem de criar uma oposição e engendrar um inimigo. (HEGEL, 2022, p. 669-670)

Hegel associa, portanto, a formulação kantiana de uma federação de estados que funcionaria como uma “liga dos povos” à Santa Aliança, uma coligação dos monarcas restauradores da Rússia, da Prússia e da Áustria, instaurada em 1815 com o objetivo de sustentar o poder de seus reinados na mesma medida em que combatiam as transformações geopolíticas desencadeadas pela Revolução Francesa. Aquilo que a Santa Aliança entende por paz é a reação contra as lutas de libertação desencadeadas interna e externamente.

E, por falar em transformações desencadeadas pela revolução francesa, se é bem verdade que a *Fenomenologia* foi escrita em um contexto mundial de lutas de

libertação no Haiti, não é menos verdade que a *Filosofia do Direito* foi composta numa época em que as guerras de libertação nacional já se espalhavam pelo continente americano, com especial destaque para as batalhas lideradas por Tupac Amaru II, Simón Bolívar e José Martí. A posição de Hegel é, como vimos, contrária a uma paz perpétua organizada pelas potências e favorável à legitimação das guerras de libertação e de independência. Esta posição é fundamentada justamente na lógica da ação recíproca que resulta na identidade entre a soberania interna e externa do estado. Esta, por sua vez, implica simultaneamente na exclusão recíproca e na exigência de reconhecimento entre os estados. Desse modo, ao rejeitar o desiderato da paz perpétua e afirmar a soberania dos estados, Hegel é levado a se defrontar de modo muito mais radical com o problema do estado de natureza entre os estados soberanos.

4.6.2. O Estado de Natureza Interestatal: O Direito Estatal Externo

O “Direito Estatal Externo” trata da compreensão hegeliana daquilo que, na sua época, era denominado *Direito das Gentes* e que, atualmente, é chamado de *Direito Internacional Público*. A nomenclatura hegeliana está conceitualmente correta, uma vez que não se trata exatamente das relações jurídicas entre as nações, mas entre os estados. Hegel entende o Direito Interestatal como uma esfera própria do direito que surge como consequência da soberania externa dos estados. Se, por um lado, as relações entre as totalidades éticas soberanas não se submetem a um direito e a regras morais como os indivíduos privados; por outro lado, suas relações se inscrevem na realização da liberdade e, portanto, também são relações jurídicas.

Os estados se relacionam contraindo deveres e direitos recíprocos por meio de *contratos* e acordos. Tais acordos devem ser respeitados na medida do reconhecimento recíproco, mas, em última instância, não são garantidos coercitivamente por nenhuma potência acima dos estados, mas apenas nas vontades particulares dos próprios pactuantes. Em decorrência disso, independentemente de quantos pactos os estados celebrem entre si, eles *permanecem no estado de natureza* e, portanto, o *Direito das Gentes* é apenas um *dever ser*. “O direito estatal externo parte das *relações* de Estados autônomos; por

isso, o que nesse direito é *em si e por si* recebe a forma do *dever ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa sobre *vontades soberanas diferentes*” (HEGEL, 2022, p. 675). Como os estados se reconhecem reciprocamente como soberanos, não aceitando, portanto, nenhuma autoridade acima deles, o direito estatal externo só se efetiva mediante a vontade das partes. Diferentemente, por conseguinte, dos entes privados individuais que têm acima deles um tribunal que realiza de modo impositivo o que é o direito em si, independentemente das vontades das partes, a relação entre os estados, ao contrário, embora também seja uma relação jurídica, carece de um poder *impositivo* com poder efetivo para realizar o direito. Neste contexto, o direito interestatal não passa de promessas de que serão cumpridas.

Ora, a relação entre Estados deve ser, certamente, também uma relação em si jurídica, mas, na esfera do mundo, o que é sendo-em-si deve ter também poder impositivo [*Gewalt*]. Como, no entanto, não está presente nenhum poder impositivo que decida contra o estado o que é em si direito e que efetive essa decisão, há que se fincar nessa esfera sempre no dever-ser. A relação entre Estados é a de autonomias que estipulam entre si, mas que, ao mesmo tempo, estão acima dessas estipulações. (HEGEL, 2022, p. 675)

O direito internacional público não pode ser considerado um direito com efetividade porque esbarra na soberania estatal. Seus contratos são apenas estipulações porque os contratos não podem fundar um poder coercitivo que imponha de modo externo o respeito aos contratos. Justamente por esse seu caráter *sui generis* de não haver poder coercitivo nenhum acima das substâncias éticas que o Direito Estatal Externo não apenas segue a lógica da autoconstituição por autoexclusão, na forma da contradição entre o caráter excludente das soberanias nacionais e sua necessidade de reconhecimento externo, mas também, pelo mesmo motivo, só pode ser fundado no livre reconhecimento recíproco. Ora, a contradição da autoconstituição por autoexclusão significa que a autoconstituição da substância como autorrelação autônoma depende de uma mediação que é a identidade consigo dentro da outra substância - que, embora diferente e outra, ela mesma a reconhece como uma igual. Este reconhecimento na forma da identidade consigo mesmo dentro da outra lhe aparece como contingência. No direito interestatal é precisamente este o caso:

O povo enquanto Estado é o espírito na sua racionalidade substancial e na sua efetividade imediata, por isso, é a potência absoluta sobre a *Terra*; conseqüentemente, um Estado está em face dos outros numa autonomia soberana. Ser enquanto tal *para o outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é a sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é, ao mesmo tempo, somente formal, e a exigência desse reconhecimento do Estado, meramente porque ele seja tal, é abstrata; que ele seja de fato um ente tal em si e por si depende do seu conteúdo, da sua constituição, da sua condição, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade de ambos os Estados, repousa igualmente sobre a maneira de ver e a vontade do outro. (HEGEL, 2022, p. 676)

Se, por um lado, o Direito Estatal Externo, pela ausência de um poder coercitivo, não pode garantir a saída do estado de natureza interestatal; por outro lado, cada soberania necessita do reconhecimento dos outros para afirmar sua legitimidade e autoconstituição tanto interna quanto externa. A única saída para esse impasse, assim como na lógica da ação recíproca, é o aprofundamento da própria reciprocidade, por meio do reconhecimento da soberania interna e externa da outra, como único meio de receber o mesmo reconhecimento. Este reconhecimento se expressa na não-intervenção e na não-interferência nos assuntos internos do outro. A garantia do reconhecimento é a pura reciprocidade, o reconhecimento da autonomia e soberania dos outros estados é a única garantia e legitimação do reconhecimento da própria soberania.

Assim como o singular não é uma pessoa efetiva sem relação a outras pessoas, tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem relacionamento a outros Estados. A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, a do seu poder soberano é, por um lado, um relacionamento que diz respeito inteiramente à situação *interna* (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de um outro) - por outro lado, ela tem também essencialmente de ser *completada* pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas este reconhecimento exige uma garantia de que ele, igualmente reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia e, por conseguinte, de que não lhes pode ser indiferente o que se passa no seu interior. (HEGEL, 2022, p. 676)

Apenas no limite da reciprocidade os contratos entre estados devem ser respeitados. Essa reciprocidade, no entanto, de modo algum pode ser pensada como superior a soberania de cada um dos estados. Ao contrário, os contratos no âmbito do direito interestatal permanecem no dever ser justamente porque, embora

eles *devam* ser respeitados, esse respeito permanece na contingência, na forma da possibilidade. Em outras palavras, pelo fato de o princípio do direito das gentes, segundo o qual, os acordos internacionais devem ser respeitados, está abaixo do princípio mutuamente reconhecido da soberania estatal, cada estado soberano pode a cada momento decidir com base em seus interesses particulares se respeita ou não os acordos. Desse modo, o dever ser do direito estatal externo, embora tenha a forma lógica de sua resolução no aprofundamento do reconhecimento recíproco, este dificilmente é encontrado de modo estável *na efetiva* relação entre os estados existentes, pois sua soberania implica que a obediência ao direito internacional é determinada, assim como no caso do *arbítrio*, por cada vontade soberana particular, que se apresenta em cada conteúdo particular e em circunstâncias particulares e, portanto, se apresenta como alternância contingente entre as duas possibilidades: o cumprimento e a quebra dos acordos.

O princípio fundamental do *Direito das Gentes*, enquanto direito universal que deve valer em si e por si entre os Estados, à diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, é que os *tratados*, enquanto sobre eles repousam as obrigações dos Estados uns para com os outros, devem *ser respeitados*. Mas porque suas relações têm por princípio a sua soberania, eles estão nessa medida uns para com os outros no estado de natureza, e os seus direitos têm a sua *efetividade* não numa vontade universal constituída como poder acima deles, mas na sua vontade particular. Aquela determinação universal permanece, por isso, no *dever-ser*, e a situação se torna uma alternância entre a relação conforme aos tratados e a supressão dessa relação conforme. (HEGEL, 2022, p. 677)

Neste ponto cabe mais uma crítica ao desiderato da *Paz Perpétua* kantiana. Para Hegel, é evidente que uma coligação de estados jamais pode cumprir um papel de árbitro das disputas entre as nações e garantidor de que os conflitos sejam resolvidos pela via pacífica. Por mais que formalmente possam existir entidades internacionais que apontem nesse sentido, o acordo entre os estados coligados, bem como a obediência a seus preceitos, permanece repousando nos interesses particulares e contingentes de cada estado soberano.

Não existe entre os Estados nenhum pretor, no máximo um árbitro e um mediador, e estes, também, só de modo contingente, isto é, segundo vontades particulares. A representação kantiana de uma *paz perpétua* mediante uma coligação de Estados que arbitrasse toda

disputa e que, como potência reconhecida por cada estado singular, pusesse fim a toda discórdia e, com isso, tornasse impossível a decisão por meio da guerra, pressupõe um *acordo unânime* dos Estados, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras quaisquer, em suma sempre em vontades soberanas particulares, e permaneceria, por isso, afetado de contingência. (HEGEL, 2022, p. 677)

Desse modo, esgota-se a ideia de uma paz perpétua e o Direito Estatal Externo conclui que, em última instância, o único meio de resolução de conflitos interestatais é a guerra. “Por causa disso, o conflito dos Estados entre si, na medida em que as vontades particulares não chegam a um acordo, só pode ser decidido pela *guerra*” (HEGEL, 2022, p. 678). Já não há mais dúvidas de que a situação moderna, no que se refere a configuração do ordenamento jurídico internacional, se caracteriza justamente pelo conflito jusnaturalista do estado de natureza interestatal. Ao se constituírem os estados modernos por meio do reconhecimento de sua soberania uns pelos outros no limite da reciprocidade, cada estado soberano se relaciona com os outros segundo o esquema do estado de natureza hobbesiano, segundo o qual o sistema internacional está permanentemente ameaçado de entrar em uma guerra de todos contra todos. A saída do estado de natureza é, portanto, uma *aporia* e não pode ser resolvida no âmbito das relações jurídicas entre os estados.

Se não há saída do estado de natureza no terreno jurídico, apenas a própria universalidade concreta do Espírito, não mais enquanto espírito do povo, mas como *Espírito do Mundo*, fundada justamente na progressiva universalização da liberdade como reconhecimento recíproco, é a única instância que aponta para além do estado de natureza interestatal e do caráter de dever ser do Direito das Gentes. “O relacionamento de Estados a estados é instável; não existe nenhum pretor que arbitre aí; o pretor superior é unicamente o espírito universal sendo em si e por si, o espírito do mundo” (HEGEL, 2022, p. 681). A particularidade e finitude do espírito concreto de cada povo é o momento singular, que tem sua contrapartida na universalidade do espírito do mundo. Sua universalidade concreta não é um universal que paira sobre os espíritos singulares, mas a universalidade que surge da relação recíproca entre os singulares, resguardando o momento da diferença e da contingência de cada povo. O *Espírito do Mundo*, quando concebido como a própria *história*, possui um *direito superior* sobre os estados soberanos particulares, sem, no

entanto, anular sua soberania. A *história mundial*, por sua vez, quando compreendida como *efetivação da liberdade do espírito do mundo*, pode ser pensada como a instância capaz de dirimir os conflitos entre os estados e, portanto, como um *tribunal do mundo*.

Os princípios dos *espíritos do povo*, por causa da sua particularidade na qual eles têm a sua efetividade objetiva e a sua autoconsciência como indivíduos *existentes*, são em geral restritos, e os seus destinos e atos no seu relacionamento uns aos outros são a dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o espírito do mundo, tanto se produz como irrestrito, quanto é ele que exerce sobre eles o seu direito - e o seu direito é o mais eminente de todos - na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo*. (HEGEL, 2022, p. 682)

4.6.3. A Universalização da Liberdade e o Direito à Revolução: A História Mundial como Tribunal do Mundo

A “História do mundo” surge, portanto, como conclusão da *Filosofia do Direito* na forma de um “Tribunal do mundo”. A finitude dos espíritos dos povos particulares produz uma dialética bélica que só pode ser suspensa no conceito de um espírito universal que engloba a todos os espíritos particulares. A inclusão da História Mundial no âmbito do direito e, mais ainda, como conclusão do sistema do direito pode parecer excêntrica à primeira vista. Marcos Müller, em sua tradução da *Filosofia do Direito* nos lembra em nota (HEGEL, 2022, p. 682-683 - nota 580), que esta ideia já constava em um poema tardio de Schiller, segundo o qual, “a história do mundo é o tribunal do mundo”. Hegel interpreta, portanto, que a história aparece no direito internacional como um tribunal em que as ações dos estados soberanos são julgadas. Neste sentido, História e Direito aparecem como equivalentes, uma vez que ambos são processos cujo fim é a liberdade. A história do mundo é o processo pelo qual o espírito se torna progressivamente consciente de sua liberdade. Esta consciência é alcançada a partir da universalização da liberdade a todos os indivíduos e povos. Para Hegel, os principais processos históricos que marcam o avanço da liberdade eram o princípio universalista do cristianismo e a revolução francesa. Nesta tese tentamos mostrar que as revoluções anticoloniais que se desenrolavam especialmente nas américas faziam parte fundamental deste mesmo

processo de universalização da liberdade de todos os indivíduos, expressa tanto nas lutas abolicionistas quanto nas lutas de independência. Neste sentido, seguindo nossa comparação com a filosofia política kantiana, diferentemente de Kant, para o qual a filosofia da história implica um desígnio da natureza em produzir uma constituição perfeita e uma federação de estados capazes de conduzir a humanidade a uma paz perpétua, Hegel acentua o limite da reciprocidade entre os estados soberanos, os quais podem se relacionar pacificamente, mas tem a guerra como último horizonte de resolução de seus conflitos. Neste cenário, a última instância de resolução dos conflitos é aquela que é mais universal que todos eles. Neste sentido, a História do mundo é concebida como o progresso da consciência da liberdade que aparece justamente nos processos em que os espíritos dos povos mostram sua finitude justamente quando uma forma de direito positivo é suspensa em favor de uma configuração do direito positivo que se aproxime mais do reconhecimento da liberdade universal. De fato, o direito público internacional, ou Direito estatal externo, possui sua fragilidade na ausência de um poder impositivo em face das vontades soberanas particulares e, neste contexto, a antinomia jusnaturalista da guerra de todos contra todos aparece em sua face mais verdadeira e mais potencialmente destrutiva. Hegel propõe como solução para esta contradição que a História mundial seja pensada como a forma superior de tribunal crítico da razão (seguindo uma ideia kantiana contida já na *Crítica da Razão Pura*). Desse modo, a história mundial, a história da relação entre os estados soberanos, se torna o tribunal necessário e impositivo que está acima das soberanias particulares. Isto ocorre porque a liberdade do Espírito do Mundo, a universalidade concreta da humanidade como um todo na forma do reconhecimento recíproco engloba como parte de si todas as instâncias autônomas finitas, desde os indivíduos até mesmo os estados. Ela, a história, é um tribunal porque todos os particulares, sejam indivíduos ou estados, estão a ela submetidos como formas finitas que só possuem sua significação completa dentro da história mundial.

O elemento do ser-aí do *espírito universal*, elemento que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, o pensamento livre, puro, é, na *história do mundo*, a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade. Ela é um tribunal, porque na sua *universalidade* sendo em si e para si o *particular*, os *penates*, a

sociedade civil, e os espíritos do povo, na sua efetividade colorida, são somente enquanto *algo ideal*. (HEGEL, 2022, p. 682-683)

A história mundial possui toda a efetividade espiritual de todos os povos como sua efetividade interior e exterior. A história se torna um tribunal porque é nela que os estados e os indivíduos são julgados. Neste sentido, o espírito do mundo tem o direito mais iminente de todos quando comparados às soberanias estatais e aos espíritos dos povos. Como todas as formas de direito positivo se mostraram sem poder executivo na esfera interestatal, a história mundial, como um tribunal do mundo, é a única esfera jurídica que processualmente tende a superar o estado de natureza entre os estados soberanos. O tribunal é uma instância normativa, capaz de formular novas regras de relacionamento entre os estados a cada novo acontecimento ou a cada nova configuração da compreensão do que seja a liberdade. A história, portanto, longe de ser um destino cego imposto pela natureza, é justamente a realização progressiva da liberdade humana, justamente pela tomada de consciência da sua liberdade.

Além disso, a história do mundo não é o mero tribunal da *potência* do espírito, isto é, a necessidade abstrata e desprovida de razão de um destino cego, porém, porque o espírito é em si e para si razão e o ser-para-si desta, no espírito, é saber, ela é, partindo somente do *conceito* da liberdade do espírito, o desenvolvimento necessário dos *momentos* da razão e, com isso, da autoconsciência e da liberdade do espírito - ela é a exposição e a *efetivação do espírito universal*. (HEGEL, 2022, p. 683)

O espírito universal possui, portanto, toda a concretude dos espíritos particulares e representa o grau último da consciência da liberdade, a autoconsciência da liberdade do espírito. Hegel, portanto, acredita que a humanidade, tomada em sua universalidade e, em sua infinita liberdade, tende, no decorrer da história, a produzir, a cada grau de autoconhecimento da humanidade, novas configurações interestatais que expressam um maior nível de autoconhecimento da humanidade de sua liberdade como reconhecimento recíproco da liberdade universal. Isto expressa, por sua vez, o princípio rousseauísta da perfectibilidade humana, segundo o qual a humanidade é capaz de aprender, de se aperfeiçoar e, portanto, de produzir a si mesma.

A história do espírito é o seu ato, pois ele é somente o que ele faz, e seu ato é fazer-se, aqui, enquanto espírito, objeto da sua consciência, de se apreender se explicitando para si mesmo. Esse apreender é o seu ser e o seu princípio, e o *acabamento* de um apreender é, ao mesmo tempo, a sua exteriorização e alienação e a sua passagem [a um estágio superior]. Exprimindo formalmente, o espírito que *de novo* apreende esse apreender e, o que é o mesmo, a partir da exteriorização e alienação se adentra em si mesmo, é o espírito do estágio mais elevado em face do espírito tal como ele estava nesse primeiro apreender. Aqui intervém a questão da perfectibilidade e da educação do gênero humano. (HEGEL, 2022, p. 684-685)

A perfectibilidade do gênero humano se realiza na história. A liberdade e autonomia do espírito implica que o espírito pode se educar. Ao aprender consigo próprio, mediante sua reflexão, o espírito deve se exteriorizar e realizar na efetividade sua *nova compreensão* do que ele mesmo é. Desse modo, ele deve passar para um “estágio mais elevado”, uma nova configuração do *direito* e da eticidade que corresponda à sua nova compreensão de si e de sua liberdade. Portanto, é apenas na esfera da História Mundial e do Tribunal da História que o *direito à revolução* - entendida como transformação institucional radical baseada em uma nova compreensão do que seja a liberdade - obtém seu direito supremo acima do direito dos indivíduos e dos estados soberanos particulares e suas legislações positivas.

Ademais, o princípio da perfectibilidade do gênero humano, ao qual Hegel atribui ao direito do espírito do mundo, está, para ele, cravada na pedra fundamental da filosofia grega, no imperativo do pórtico do Oráculo de Delfos:

Os que afirmaram essa perfectibilidade pressentiram algo da natureza do espírito, da sua natureza de ter por lei do seu ser o *conhece-te a ti mesmo* e, em aprendendo o que *ele é*, de ser uma figura mais alta do que aquela que constituía seu ser. Mas para os que recusam esse pensamento, o espírito permaneceu uma palavra vazia, assim como a história, um jogo superficial dos esforços e paixões contingentes, assim chamadas paixões *simplesmente humanas*. Ainda que a esse propósito enunciem com as expressões *providência* e *plano* da providência, a fé em um governo superior, essas permanecem representações vazias, visto que elas também expressamente fazem passar o plano da providência por algo incognoscível e conceitualmente incompreensível. (HEGEL, 2022, p. 685-686)

Se o espírito é capaz de, ao se autoconhecer, “aprendendo o que ele é” chegar à consciência de que sua liberdade é mais alta, mais absoluta do que a realidade de sua existência dada, de sua figura positivada de direito, então o espírito tem uma justificação jurídica no âmbito do tribunal da história para subverter um sistema jurídico e implantar uma nova autocompreensão da liberdade como fundamento e solo de sua constituição positiva. Neste sentido, cabe mais uma crítica a Kant. Para Hegel faltou a ele em sua filosofia da história justamente o princípio da perfectibilidade humana que está presente em Sócrates e em Rousseau, segundo o qual a história humana é feita pelo próprio espírito. Neste sentido, Kant, ao colocar a história no campo da necessidade natural e não na liberdade humana, perdeu de vista o sentido da história. Sua necessidade é cega, sua providência e seu plano são apenas representações vazias, porque, assim como a coisa em si, são incognoscíveis de um ponto de vista conceitual.

A argumentação de Hegel neste capítulo conclusivo da *Filosofia do Direito* busca justificar o ponto de vista do espírito universal, ou da história mundial, ou ainda do tribunal do mundo: embora todas os estados sejam reconhecidos em sua soberania, o espírito não se detém em nenhuma forma particular e positiva de direito, mas antes, tem muito mais seu interesse no processo de passagem de uma forma institucionalizada de liberdade para o seu “estágio superior”, produzida por uma nova compreensão, superior do que seja a sua liberdade e que entra em conflito com sua existência imediata dada. Para ele é justamente esta sua inovação com relação à filosofia da história e do direito kantianas: Hegel consegue atribuir um sentido para a história muito melhor do que o esclarecimento que ainda permanece submetido a um mecanismo determinista da natureza ou de alguma providência desconhecida, mas antes o sentido da história é compreendido no direito superior que cada povo tem, aos olhos do espírito do mundo e do tribunal da história, de passar para seu próximo estágio superior de realização da liberdade. Apenas sob este ponto de vista, as revoluções e guerras de libertação possuem direito superior e acima dos direitos dos estados.

Nessa tarefa do espírito do mundo, os Estados, povos e indivíduos se erguem no seu *princípio particular determinado* que tem, na constituição e na inteira *amplitude* da *condição* que lhes é própria, a sua exposição e a sua efetividade, das quais estão conscientes e, imersos em seus interesses, são simultaneamente instrumentos inconscientes e membros

dessa tarefa interna, na qual essas figuras perecem, mas na qual o espírito em si e para si prepara e elabora para si a passagem para seu próximo estágio superior. (HEGEL, 2022, p. 685-686)

Na passagem do espírito para seu próximo estágio superior, por nós interpretado como o *direito à revolução*, são os seres humanos que fazem sua história. De fato, fazem-na em parte conscientemente, em parte imersos em seus interesses, mas sua história é obra da própria ação dos povos. Por meio da ação que dá efetividade ao povo através de sua constituição, as figuras antigas, leis que já não mais representam a vitalidade do espírito, ou correspondem a formas de efetivação da liberdade que já são amarras para a realização de novos direitos, deve perecer para dar lugar a um próximo estágio superior de reconhecimento da liberdade.

É por isso que quando olhamos para a história observa-se o florescimento e a decadência dos povos. Por meio de revoluções os povos obtêm seu lugar na história mundial.

A história especial de um povo histórico-mundial contém, em parte, o desenvolvimento do seu princípio desde o seu estado infantil, latente, até o seu florescimento, no qual, tendo chegado à sua livre autoconsciência ética, ele então intervém na história universal - em parte, contém o período da decadência e da corrupção; - pois, assim se indica nele o emergir de um princípio superior, enquanto emergir somente do negativo do seu próprio princípio. Com isso, é anunciada a passagem do espírito àquele princípio superior e, assim, a da história mundial a um *outro povo*. (HEGEL, 2022, p. 688)

Nesses termos, a filosofia hegeliana, no que tange ao sistema interestatal, não postula que haja povos superiores ou mesmo raças superiores, mas antes manifesta que na história cada povo tem seu tempo de florescimento e decadência. Aquelas nações que outrora foram grandes potências, se corrompem e entram em decadência. Igualmente, por outro lado, povos que até então não eram reconhecidos em sua soberania podem passar a serem atores principais da história mundial. É precisamente este o caso quando um espírito que até então aparecia como disperso e em estado “infantil” (justamente como Hegel se refere às nações da África Subsaariana), chega a seu florescimento e atinge sua “livre autoconsciência ética” e só pode manifestar sua liberdade por meio da luta de vida e morte pelo

reconhecimento da independência do povo e da soberania do estado. Assim, este povo, esta nação escrava, passa revolucionariamente a fazer parte da história do mundo. A transgressão revolucionária realizada por aqueles que até então eram nações escravizadas, colônias ou dependentes, está legitimada pelo direito superior do espírito do mundo.

Um povo inicialmente não é ainda um Estado, e a passagem de uma família, horda, tribo, multidão etc. à condição de Estado constitui a realização *formal* da ideia em geral nele. Sem essa forma, falta ao povo, enquanto substância ética que é *em si*, a objetividade de ter nas leis, enquanto determinações pensadas, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e, por isso, ele não é reconhecido; sua autonomia, enquanto desprovida de legalidade objetiva e de racionalidade estável por si, é somente formal, não é soberania. (HEGEL, 2022, p. 690)

Sendo assim, a constituição de um estado nacional soberano, em oposição ao estado infantil em que um povo ainda se encontra quando não está organizado estatalmente sob a forma do reconhecimento recíproco, é a ação fundamental que torna um povo agente na história mundial. Nesses termos, a constituição do estado é a ação livre por excelência de um povo e justificação suprema do espírito do mundo.

O exemplo de Hegel é justamente o caso dos povos que foram submetidos ao jugo colonial, mas que lutam pelo reconhecimento da liberdade do povo e da soberania de seus estados. Em geral, essa luta acaba por se transformar em uma guerra de libertação nacional, em uma revolução anticolonial.

A partir da mesma determinação acontece que as nações civilizadas consideram e tratam outras nações que lhes estão atrás nos momentos substanciais do Estado (os povos pastores consideram e tratam assim os povos caçadores, os povos agricultores, ambos etc.) como bárbaros, com a consciência de um direito desigual, e consideram e tratam a autonomia dessas outras nações como algo formal. Por isso, nas guerras e nos conflitos que surgem em tais situações, o momento pelo qual eles são lutas pelo reconhecimento em relação a um teor determinado constitui o traço que lhes dá uma significação para a história do mundo. (HEGEL, 2022, p. 691)

Hegel, portanto, reprova a atitude colonialista e imperial que considera as nações que não estavam então constituídas como estados nacionais reconhecidos (isto é, basicamente os povos tidos como bárbaros e escravos, dentro da própria

Europa, mas, mais especificamente, os habitantes da África, das Américas e da Ásia), desconsiderando o direito e a autonomia desses povos. Nestes termos, são exatamente estas as guerras e lutas legítimas que têm significação para a história mundial na forma de um tribunal do mundo: as revoluções e guerras travadas pelas colônias lutando por liberdade e reconhecimento de sua soberania e autonomia.

Nestes termos, propostas interpretativas como a de Domenico Losurdo e Marcos Müller contrastam com aquela visão típica do século XIX, segundo a qual a *Filosofia do Direito* de Hegel e, conseqüentemente, sua filosofia da história, representariam uma capitulação conservadora do velho Hegel sob a forma de uma apologia da Restauração, da Santa Aliança e da Monarquia Prussiana. Em seu artigo *A Paz Perpétua ou o Tribunal do Mundo*, Müller propõe não apenas uma comparação entre as perspectivas de Kant e de Hegel com relação ao problema da saída do estado de natureza interestatal, mas também sustenta que as passagens finais da *Filosofia do Direito* podem ser interpretadas como uma posição bastante avançada no que concerne tanto à justificação das revoluções de libertação nacional como as que então ocorriam nas Américas, quanto as revoluções que marcariam o século XX, tanto aquelas proletárias, bem como as revoluções anticoloniais desencadeadas em África e Ásia. Segundo Müller:

Nessa figura do “pretor” supraestatal o espírito do mundo pode ser também interpretado, conforme a sugestão de Losurdo, como a expressão do legítimo direito de resistência exercido no interior do processo histórico por agentes individuais ou coletivos em face de situações injustas consolidadas num ordenamento jurídico estatal. Se a ação individual que apenas exprime e realiza o grau de consciência da liberdade alcançada por um povo é “a forma vazia da atividade” do “conteúdo substancial” daquele trabalho de libertação do espírito, há ações que, talvez prima-facie, seriam ilegais ou criminosas do ponto de vista do direito estabelecido, podem, contudo, representar, em circunstâncias de conflitos éticos ou de situações revolucionárias, transgressões normativamente criativas. (MÜLLER, 2013, p. 34)

O espírito do mundo surge, portanto, como a figura que justifica ações que seriam ilegais do ponto de vista do direito positivo, mas que sob o direito superior do espírito do mundo representam a suspensão de tal ordem jurídica positiva considerada injusta, em favor da renovação do sistema jurídico em uma nova configuração capaz de alargar a compreensão da liberdade. Tais transgressões revolucionárias, embora sejam normativamente criativas, entram em conflitos éticos,

políticos e econômicos com o sistema jurídico precedente, que tende a afirmar a positividade de leis que já perderam sua vitalidade e representam formas conservadoras e ossificadas de reconhecimento. Apenas do ponto de vista da História Mundial, que não se detém em nenhuma forma positiva de realização da liberdade, mas antes vê na pluralidade de formas jurídicas existentes e na transformação revolucionária dessas formas jurídicas, o caminho da realização cada vez mais plena da liberdade entendida não mais como arbítrio individual ou soberano, mas como reconhecimento recíproco. O tribunal do mundo, portanto, surge na filosofia do direito não como uma ideia abstrata que dissolve os espíritos dos povos particulares, mas como a instância de legitimação de transgressões revolucionárias de ampliação da liberdade, frente ao conservadorismo dos sistemas jurídicos positivos existentes.

A modernidade é revolucionária porque é marcada por um desiderato de ampliação da liberdade que, no limite, entra em contradição com os ordenamentos políticos e jurídicos calcificados pela tradição. A realização da liberdade nessas condições exige transformações jurídicas, políticas e econômicas que removam os obstáculos institucionais fundados no privilégio impeditivos à universalização do reconhecimento recíproco. Nesse caso, ao romper com uma eticidade alienada e vazia que se configurava como uma barreira para a universalização da liberdade, os povos e os indivíduos se tornam agentes não apenas de seus interesses imediatos de liberdade, mas agentes da história mundial. Desse modo, o horizonte normativo é extrapolado na forma da libertação da substância ética em direção a uma configuração mais ampla e universal da realização da liberdade.

Do ponto de vista do direito estatal, portanto, o ordenamento jurídico é inviolável e até mesmo sagrado. Do ponto de vista do Espírito do Mundo, ao contrário, justamente por ter seu fim último na ampliação da consciência da liberdade, nenhum ordenamento jurídico positivo dado é mais legítimo do que a transgressão revolucionária normativamente criativa. E na oposição entre estas duas esferas de direito, Hegel não hesita em declarar o direito do Espírito do Mundo, entendido como um Tribunal que legitima as revoluções, como superior, acima daquele direito sagrado do estado nacional. Em outras palavras, se o Direito estatal é sagrado, mais sagrado ainda é o direito dos povos de fazerem sua própria história e revolucionariamente reescreverem suas leis, quando estas já não representam o

reconhecimento da liberdade, mas antes se configuram como barreiras para sua universalização.

Müller destaca que a oposição entre as esferas de reconhecimento do direito estatal e do tribunal do mundo podem ser compreendidas a partir da oposição entre a “coexistência *sincrônica*” de “totalidades éticas concretas e soberanas”, por um lado; e, por outro lado, o desenvolvimento *diacrônico* de uma nova normatividade que aponta para a ampliação da consciência da liberdade. Se, por um lado, é bem verdade que, sincronicamente, em um tempo e uma conjuntura dada, o direito estatal interno e externo é o horizonte último para regular positivamente a relação entre os indivíduos e os estados; por outro lado, também é verdade que diacronicamente, ao longo do tempo, os povos vão gestando novas formas de normatividade, que tendem a se pôr, progressivamente, acima do direito estatal estabelecido outrora. Este direito de transgressão diacrônico, indica a presença da razão na história, não mais como uma providência oculta e imperscrutável da natureza, como aparecia em Kant, mas como ampliação da consciência da própria liberdade que se manifesta em ações revolucionárias que estão presentes nas lutas concretas de libertação dos povos. O conflito entre o direito positivo e o direito à revolução é julgado pelo tribunal do mundo em desfavor do direito positivo sempre que a transgressão revolucionária apontar para um avanço na consciência da liberdade. Segundo Müller:

As exigências normativas que, em nome do direito racional, se poderia fazer valer contra o direito positivo dependem do grau do desenvolvimento da consciência que um povo tem da sua liberdade. Mas elas podem também anunciar um processo de criação normativa em gestação, que contém a legitimidade de uma transgressão do direito positivo vigente. Em todo o caso, a avaliação de uma eventual legitimidade transgressiva exclusivamente do ponto de vista do ordenamento jurídico vigente, portanto, da aplicação do direito estabelecido ou da eticidade dominante, pode se revelar cega a um processo em curso de descoberta de novas regras e instituições, que favoreçam a universalização da liberdade. A ampliação da consciência da liberdade e o aperfeiçoamento das instituições que a favorecem tornam-se, assim, critérios normativos do processo “pelo qual o fim último absoluto do mundo se realiza plenamente na história mundial” (MÜLLER, 2013, p. 35)

Hegel, portanto, pretende resolver a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza interestatal de um modo completamente diferente de Kant. Ao invés de

apostar no ideal da paz perpétua como dever ser moral e político que, em última instância, só é assegurado pelos desígnios ocultos da natureza, Hegel aposta suas fichas no potencial criativo da normatividade que surge do próprio conflito, como o necessário reconhecimento recíproco resultante da ação recíproca potencialmente destrutiva entre eles. Este reconhecimento recíproco é a própria liberdade, que é o fim último e absoluto do mundo. O autoconhecimento da liberdade do espírito se exterioriza no mundo e se universaliza na história por meio de revoluções e de reconfigurações normativas.

De todo modo, a proposta Kantiana de uma liga de nações não é capaz de assegurar a superação do estado de natureza e garantir a paz. De fato, na perspectiva da resolução de conflitos, a concepção kantiana de um tribunal da razão capaz de dirimir as contendas é um instrumento indispensável para pensar a possibilidade da paz. No entanto, seu equívoco reside em que *igual a paz com a razão e a guerra com o estado de natureza irracional*. Desse modo, a formulação kantiana não apenas se mostra insensível a situações específicas, como as guerras de autodefesa ou as guerras de autolibertação anticolonial – que, se não são imediatamente conformes ao direito, não deixam de ser legítimas, pois reivindicam uma ampliação e universalização da consciência da liberdade; mas principalmente, perde de vista justamente a produtividade normativa oriunda do conflito da ação recíproca, que Kant formulou em sua filosofia teórica nas antinomias dinâmicas. É como se no campo do direito interestatal a razão só pudesse atuar como um tribunal se fosse capaz de julgar como uma terceira instância acima das partes, externa a eles e a partir de uma regra já estabelecida e conhecida. Deste modo, o tribunal da razão kantiano estaria limitado a aplicar o suposto direito na forma de um *juízo determinante*, em que os conflitos particulares apenas são subsumidos a uma norma preestabelecida - coisa que, como vimos, é impossível, pois sua possibilidade é anulada pela idealidade e soberania das totalidades éticas reconhecidas em estados.

A perspectiva de Hegel, ao contrário, parte da ideia kantiana de um “Tribunal da Razão” não como a aplicação positiva da lei, mas como o processo de *correção da lei* ou *ampliação do direito*, em casos em que ambas as partes reivindicam o direito e há uma completa ausência de leis, um vácuo jurídico, ou o direito estabelecido se mostra incongruente, insensível ou ultrapassado frente a novos

acontecimentos ou demandas de reconhecimento de direitos. Nestes casos, o processo de decisão do tribunal da razão não pode ser entendido apenas como aplicação do direito estabelecido, mas como processo ampliação da liberdade ou de descoberta de um novo direito adequado à nova situação. Nesse sentido, a filosofia do direito kantiana se mostra demasiado *positivista*, pois só concebe a aplicação dos princípios, mas não a correção dos princípios ou a formulação de novos princípios por meio da *experiência*³⁹ do próprio processo. Este contraste fica bastante evidente no problema da aporia da saída do estado de natureza interestatal. Pois é justamente aqui que duas substâncias lutam em ação recíproca com igual reivindicação de direitos e não há qualquer instância externa com poder efetivo e que possa resolver o conflito a partir da aplicação do direito vigente. Neste caso, o direito não pode ser separado do processo de descoberta e criação normativa. O lugar da razão dialética não é nem o campo de batalha, nem o tribunal jurídico que aplica a lei positiva, mas o processo histórico de luta pelo reconhecimento da universalidade da liberdade.

Hegel, portanto, não aceita a equivalência entre razão, paz e direito, de um lado, e de outro guerra, estado de natureza e injustiça. A ênfase de Hegel é justamente na guerra de autodefesa e autolibertação, por um lado, e, por outro lado, no fato de que a paz também pode ser injusta, quando fundada sobre a dominação, uma paz da servidão, uma paz da dependência. A paz, em abstrato, pode encobrir e legitimar uma situação de dominação e violência e se configurar como uma barreira ao processo de universalização e ampliação da consciência da liberdade. É por isso que o conflito, a guerra e, principalmente, a revolução são mantidos como momentos dinâmicos e limítrofes na busca por uma paz mais justa, calcada na ampliação e reconhecimento da liberdade.

A empolgação de Hegel com a revolução haitiana, a ponto de deixar uma marca anticolonial não apenas em uma figura da *Fenomenologia do Espírito*, mas em toda a sua filosofia - como pretendemos ter demonstrado neste trabalho -, pode ser interpretada justamente como um momento privilegiado onde seu século se deparou concretamente com o “Tribunal do Mundo”. Tribunal este que não apenas julga com poder impositivo os conflitos a partir do direito vigente, mas incorpora as exigências normativas que surgem no próprio conflito, que só podem ser resolvidas

³⁹ Não é possível desenvolver neste trabalho, mas é evidente que o conceito de *experiência* aqui remete ao conceito que preside o desenvolvimento das figuras da *Fenomenologia do Espírito*.

mediante a transfiguração da base normativa do direito positivo. Se quisermos utilizar um conceito kantiano para explicar o caráter dialético do tribunal do mundo, ele atuaria como um *juízo reflexionante*, capaz de encontrar uma nova regra para uma situação em que ainda não há um juízo determinante que possa ser aplicado. Aplicação da norma e criação normativa passam a ser os dois momentos internos da razão processual. Esta razão não é externa como um juiz imparcial, mas imanente aos conflitos, e tendo por critério a ampliação da consciência da universalidade da liberdade. Tanto a guerra revolucionária conduzida pelos negros haitianos quanto a luta revolucionária do proletariado podem ser entendidas como manifestações da relação recíproca, que se tensiona entre a normatividade positiva e a necessidade da liberdade, expressa na transgressão desta normatividade em direção a uma nova configuração normativa mais livre. Longe de absolutizar a paz em abstrato onde está inclusa a paz da servidão, a dialética hegeliana não descarta a hipótese de uma imanência produtiva do conflito, da guerra e da revolução como movimentos de produção normativa que conduzem a uma paz mais digna: o reconhecimento universal da liberdade como reconhecimento recíproco.

Posfácio

*Se você tem uma ideia incrível,
é melhor fazer uma canção
está provado que só é possível filosofar em alemão.*

Caetano Veloso

A pesquisa e a redação desta tese foram feitas entre os anos de 2018 e 2023. Nestes anos o mundo enfrentou uma pandemia mundial, anos de isolamento social, algumas guerras, e agora assistimos o primeiro grande holocausto colonial do século XXI, protagonizado pelo estado sionista e financiado pelos EUA, tendo em vista o extermínio completo do povo palestino. Por outro lado, vemos o fortalecimento de um bloco contra-hegemônico capitaneado pela Rússia e pela China, que se apressa em expandir sua área de influência para a periferia do sistema mundial em busca de um novo redesenho especialmente na área da economia internacional. O “fascismo” ressurge como alternativa ao colapso do modelo neoliberal no mundo ocidental. A extrema direita triunfa primeiramente na Ucrânia, logo em seguida no Brasil. No Brasil, conseguimos derrotá-la parcialmente nas urnas, enquanto a Ucrânia foi devastada pela guerra. Isso tudo indica que o atual sistema de relacionamento interestatal que foi desenhado nos pactos pós segunda guerra mundial está em crise.

De minha parte, quando progressivamente fui me orientando a pensar a questão colonial como pano de fundo para a formulação da dialética do conceito moderno de liberdade, mesmo antes de me deparar com o texto de Buck-Morss que me serviu como mote para introduzir o tema, não tinha noção de como a experiência histórica desses anos traria à tona justamente as questões que são caras a esta tese, como por exemplo as questões relativas a como se formula as regras de relacionamento recíproco entre os estado e como esta relação é sempre em última instância marcada pela guerra e pela revolução. Mas também, e principalmente, que conceituar filosoficamente a questão colonial não diz respeito apenas a algo do passado, mas implica na compreensão de certa continuidade da necessidade da subjugação de povos inteiros, de guerras e massacres para assegurar o domínio da

burguesia dos países centrais e a expansão ampliada do capital no período de sua crise.

De fato, a cada passo que eu dava, era acompanhado pela influência de meu irmão, Alberto, que se aprofundava nos estudos de História da luta anticolonial na América Latina, *Teoria Marxista da Dependência* e a chamada *Teoria do Sistema Mundo*. Cresci afastado de Alberto, eu na Ceilândia, ele em Mombaça, no sertão do Ceará. Quando ele retornou para Brasília e nós nos reencontramos eu estava começando a cursar filosofia na UnB e ele terminando o ensino médio e se preparando para prestar o vestibular. Eu o incentivei a cursar história e a se dedicar a estudar o Brasil por uma perspectiva crítica. Em consonância, eu fornecia a ele em paralelo as leituras filosóficas que eu julgava serem essenciais para a correta compreensão da história: Hegel, Marx, Lukács e Benjamim. Progressivamente Alberto me fornecia a chave para a uma compreensão da “luta de classes” não apenas mais “internacional”, como também mais calcada na experiência latino-americana. Ao puxar o novelo da redescoberta dos textos dos pensadores marxista da “escola da UnB”, em especial André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Teotônio dos Santos, percebemos que se tratava exatamente do que estávamos procurando: uma compreensão radical do Brasil e da América Latina por uma perspectiva marxista e dialética. Formulamos então o programa de compreender a formação, o encontro na UnB e a diáspora deste movimento intelectual. Pretendíamos explicar como ele representava, em certa medida, uma das mais potentes expressões do pensamento marxista no século XX. Para mim isto era uma meta a longo prazo. Primeiro eu buscava compreender melhor a filosofia crítica europeia. Primeiramente me ocupei na pesquisa Marx, imediatamente fui levado à pesquisa Hegel e, por conseguinte a Kant e à filosofia moderna. Por outro lado, me interessava a recepção marxista no século XX, em especial a Alemã, via “Teoria Crítica”, mas também os movimentos que ocorriam na França, na Itália, na Rússia e nos demais países centrais. Mas reconheço que me sentia decepcionado ou um tanto quanto frustrado ao perceber o caminho que o marxismo e a filosofia crítica como um todo tomaram na segunda metade do século XX, tão bem retratado por Perry Anderson e Domenico Losurdo. Essa frustração contrastou com meu entusiasmo na redescoberta dos textos dos marxistas brasileiros, que não padeciam dos problemas que eu encontrava nas recepções brasileiras de Hegel e Marx mais

conhecidas, em geral produzidas nas universidades de São Paulo que, ao meu ver, estavam muito presas aos debates da recepção francesa. Mas de todo modo, meu interesse central permanecia sendo uma compreensão da *Ciência da Lógica* como modelo para a filosofia crítica e para pensar as guerras e revoluções, tanto anticoloniais quanto proletárias.

Para interpretação da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia do Direito*, cada vez mais me valia dos artigos de Marcos Müller. Hoje consigo compreender que, para a minha sorte, Müller representava justamente uma interpretação renovada de Hegel e Marx que não padecia daqueles problemas que eu encontrava na maioria das filosofias ocidentais e no Brasil. Não apenas trazia na bagagem as melhores leituras de Hegel e Marx que se faziam na Alemanha Oriental, hoje conhecidas como *Marx Neue-Lektüre*, como também desenvolvia de modo bastante exegético e original a interpretação dos textos originais. Daí, não foi difícil juntar as duas coisas: Cada vez mais buscar em Hegel a formulação da lógica não apenas do pensamento proletário marxista, mas também das lutas de libertação nacional e anticolonial que aconteciam em seu próprio tempo. Müller já me fornecia uma interpretação densa e pormenorizada de momentos centrais da filosofia hegeliana, me faltava encontrar um tema de ligação entre ambas. E neste sentido, a obra que estava em evidência no momento era justamente *Hegel e o Haiti* de Susan Buck-Morss.

Quando comecei a pesquisa desta tese, a relação entre Hegel e o colonialismo ainda parecia alguma coisa meio bizarra, duas coisas que não pareciam combinar na mesma frase. Hoje talvez seja o principal tema da pesquisa Hegel. Quase todos os intérpretes da dialética tiveram que se posicionar sobre se Hegel e seu sistema eram a favor ou contra o colonialismo. Se sim ou se não, em quais textos e sob quais perspectivas. As respostas foram, para variar, as mais diversas e contraditórias. Muito provavelmente, o texto de Buck Morss foi um dos primeiros a abrir esta controvérsia. Hoje compreendo que poderiam haver outros caminhos mais profícuos para iniciar esse debate na tese, mas naquele momento o texto de Susan me serviu para pensar e repensar essa questão, especialmente pelos pontos em que eu discordava. De fato, lá estava contida uma interpretação de Hegel completamente diferente daquela que eu estava formulando. Mas me chamou a atenção para a revolução Haitiana e para os processos de revolução de libertação nacional que Alberto já me falava há algum tempo. Mas foi apenas depois da leitura

de *Hegel e a Liberdade dos Modernos* e *O Marxismo Ocidental* de Domenico Losurdo, que compreendi que a Revolução Haitiana poderia ser pensada não como um efeito isolado da Revolução Francesa, mas como *primeira revolução anticolonial do mundo moderno*. A partir desta chave de leitura, eu passava a compreender a Revolução Russa não apenas como a primeira revolução proletária, mas também como a segunda revolução anticolonial. Nesses termos, algumas questões se colocavam: porque a revolução haitiana não é uma revolução proletária? O Haiti não era uma colônia capitalista integrada ao sistema mundial? Os negros escravizados não eram trabalhadores? Se eram trabalhadores, por que não eram proletários? O capitalismo produz apenas relações assalariadas, ou a escravidão também é uma forma de relação de trabalho tipicamente capitalista? Muitas destas questões apareceram em meu “acerto de contas” com *História e Consciência de Classe*. A princípio sua função na arquitetura da tese era tão somente explorar o problema em torno do conceito moderno de liberdade entre Kant e Hegel, como justamente aquele ponto central para o qual *Hegel e o Haiti* ou não havia entendido ou havia entendido ao contrário. Mas Lukács, a meu ver de modo contrário de Hegel e Marx, expressava justamente uma tendência a isolar o resto do mundo do “ocidente civilizado”, único capaz de conduzir uma verdadeira revolução proletária. Losurdo me ajudou a entender que este traço, que perpassa praticamente todo o pensamento dialético europeu do século XX, explicava tanto minha insatisfação com o “Marxismo Ocidental” quanto aquele entusiasmo que eu encontrava nos textos de Müller e dos Marxistas Brasileiros da TMD, pois davam resposta justamente a estas questões. Mas do ponto de vista da interpretação de Hegel, passei a compreender que minha posição era contrária aquela de Lukács quanto à caracterização do sujeito social da revolução: enquanto Lukács entendia como um erro mistificador de Hegel pensar o sujeito da história como sendo os espíritos dos povos e, em última instância o espírito do mundo, bem como um acerto de Marx postular que o sujeito da história é tão somente o proletariado industrial moderno, portanto, apenas os trabalhadores europeus, eu deveria inverter essa chave de leitura: considerar todos os povos explorados do mundo como partes genuínas do sistema. Isto equivaleria tanto a compreender como capitalista não apenas as formas de produção industriais e pós-industriais, mas também aquelas pré-industriais, mercantilistas e coloniais, como também a compreender todos os trabalhadores modernos inseridos no

capitalismo como trabalhadores explorados pelo capital, sejam eles negros ou brancos, assalariados ou escravizados.

Essa mudança no modo de ver o problema entrava em conflito com quase todas as teorias críticas de matriz europeia, mas encontrava forte respaldo nas teses de Andre Gunder Frank que foram escritas em sua passagem pela UnB entre meados de 1962 e 1964. *O Desenvolvimento do Subdesenvolvimento e O Mito do Feudalismo na Agricultura Brasileira*. Me forneciam a mudança metodológica que permitiam pensar o desenvolvimento do capitalismo como um sistema mundial cuja história pode ser reconstruída não apenas do polo do desenvolvimento, mas também do polo do subdesenvolvimento. Mais que isso, o caso brasileiro deixa de ser uma anomalia, um “ornitorrinco”, e passa a ser o caso emblemático para uma inversão de paradigma do que se entende por sistema capitalista. De fato, essa não era ainda minha pesquisa. Mas me permitia me libertar daquela interpretação lukácsiana de Hegel meramente como um precursor de Marx que ficou a meio caminho de compreender o proletariado porque este ainda não estava formado mas, muito ao contrário, como um pensador que estava antenado nas lutas de libertação que ocorriam em sua época. Lutas estas que ficaram apagadas ou esquecidas para o pensamento crítico marxista posterior que se engajava em formular a novidade histórica do proletariado, que ora era tomado em sentido universal (todos os trabalhadores explorados), ora em sentido particular (trabalhador industrial moderno assalariado - fenômeno que praticamente só existia generalizadamente nos países de capitalismo avançado). De todo modo, eu poderia testar a hipótese segundo a qual o “espírito do povo” pode ser pensado como um povo escravizado ou uma nação dependente que luta por sua libertação e constituição de sua efetiva autonomia e reconhecimento estatal.

Neste ponto, eu imaginava ter a ideia de uma tese. Uma interpretação um tanto quanto ousada, mas que eu julgava conseguir realizar: abrir o debate via Susan-Buck Morss e Lukács e propor um estudo exegético dos textos de Kant e Hegel interpretado por minhas fontes, especialmente Müller, Theunissen e Losordo. Tratava-se agora de me preparar para fazer uma etapa da pesquisa na Alemanha para ter acesso a bibliografia mais amplas e atualizada, desenvolver o domínio da língua alemã e completar a formação cultural necessária para um pesquisador especializado em filosofia clássica alemã. Minha expectativa era no final poder

apresentar esta tese para o próprio Marcos Müller, mas faltava ainda o trabalho filológico.

Meus planos, no entanto, foram frustrados pela pandemia. Com o isolamento social as condições para uma pesquisa internacional ficaram remotas. Somado a isto, os critérios para acesso às “bolsas sanduíche” se elevaram. De fato, minha formação básica em escola pública na Ceilândia não me legou bons fundamentos em línguas estrangeiras modernas. Mesmo com meus esforços no estudo da língua inglesa e especialmente da alemã, as condições da pandemia não me permitiram lograr bolsas de estudo internacionais. Talvez essa tenha sido a maior frustração de minha vida acadêmica. Sentia que havia me preparado durante anos para esta etapa da formação e entendia com naturalidade que era bastante salutar para um pesquisadores de filosofia alemã conhecer bem a língua, a cultura e até mesmo os lugares. Jamais achei isso mera perfumaria ou futilidade, mas momento importante da formação, até mesmo e especialmente para pensar o Brasil. Nada melhor do que sair um pouco, conhecer outro ponto de vista, pensar meu continente desde fora. Muito pelo contrário, eu deveria escrever minha tese não apenas no Brasil, em reclusão, trancado em casa, em isolamento social, sem Alemanha, sem Brasil, sem UnB, sem sala de aula, sem congressos, sem conversas. O único acalanto para minha pesquisa era o grupo de estudos de leitura da *Ciência da Lógica*, que venceu a pandemia, se reunindo (quase) todas as sextas feiras pela manhã. Neste encontro, Erick, Fábio e os demais colegas nos deram força para prosseguir e ocasião de socializar as ideias. De todo modo, eu sabia que minha formação estava em muitos sentidos prejudicada, não apenas no sentido de não dominar a língua alemã e ter acesso prejudicado aos textos da bibliografia de comentadores mais atualizados na academia europeia. Mas também me encontrava restrito na interpretação exegética do texto principal. Essas duas condições me fizeram ter que abrir mão tanto de uma interpretação filológica do texto original que eu acreditava dever fazer jus à tradição de Marcos Müller, quanto de acompanhar o debate atual na Alemanha e nos Estados Unidos (dois dos polos mais dinâmicos da pesquisa Hegel). Para mim isto era horrível, pois me sentia estando aquém da tradição que me formou, vulnerável a erros e críticas e, principalmente, produzindo um texto ultrapassado, irrelevante.

A maneira que encontrei de fazer uma limonada com os limões que a vida me deu foi justamente assumir abertamente as questões latino americanas como ponto

de vista metodológico na incursão nos textos de Kant e Hegel. Responder mais à questão de qual a importância destes sistemas filosóficos para a revolução latino americana do que avançar na interpretação filológica dos textos ou dialogar com a última moda da academia da metrópole filosófica. Nesses termos eu deveria me apoiar mais nas traduções disponíveis, obviamente modificando a tradução quando eu encontrava problemas interpretativos, bem como testando abertamente a hipótese de interpretar o texto como se tudo o que o motivasse e fosse seu fim fosse o problema da relação desigual entre povos e nações, o problema do colonialismo, o problema do capitalismo em ordem internacional. Na impossibilidade de um estudo de Hegel em alemão, tive que *abrasileirar* a interpretação de Hegel.

Nesse percurso fomos surpreendidos pelo falecimento de Marcos Müller, poucos meses depois de participar muito gentilmente de uma série de nossos encontros de sexta-feira do Grupo Hegel. Pouco tempo depois de sua morte foi finalmente publicada a sua tradução comentada das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Uma tradução que tem tudo para se tornar referência nas traduções não apenas de Hegel, mas da filosofia alemã como um todo. É evidente que esta publicação me ajudou bastante a superar aquelas dificuldades oriundas da impossibilidade de fazer um estágio de pesquisa na Europa. Mas, muito mais do que isto, me fez compreender que essa publicação assinalava certa maturidade do pensamento filosófico brasileiro, pelo menos no que tange a pesquisa Hegel, mas que, em certo sentido, deve valer para o pensamento filosófico brasileiro em geral. Quero dizer, com isso, que havia muita verdade na ideia de que para nós, a filosofia era impossível, pois só era possível filosofar em alemão. Não pelos motivos heideggerianos, pela essência da língua alemã em sua proximidade com o Grego, ou qualquer coisa do tipo, mas pelo simples fato de que as principais filosofias críticas da modernidade e seus principais interlocutores, de fato, escreveram em alemão. De fato é impossível formular uma filosofia crítica a altura da modernidade sem a assimilação antropofágica de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Lukács, Benjamin, para ficar em apenas alguns poucos nomes. E isto, não por algum privilégio da raça, ou do clima, ou da língua, mas muito pelo contrário, como tão bem demonstrou Paulo Arantes, muito mais em função de seu *atraso*. Se há poucas décadas atrás não havia sequer traduções confiáveis destes autores, tão pouco uma academia especializada espalhada em âmbito nacional capaz de dar sentido ao

pensamento brasileiro situado dentro de um debate mundial, estando em condição de igualdade com as outras, contemporânea das outras na mesma medida em que contemporânea de si mesma, então para quem como eu, não tem formação poliglota nem vive uma vida internacional, como era o caso dos poucos intelectuais brasileiros, era melhor fazer uma canção. Pois só é possível filosofar em “português brasileiro”, depois que o próprio pensamento brasileiro aprender a filosofar em alemão. Em outras palavras, foi necessário um longo processo antropofágico, de dezenas de intelectuais brasileiros, dentre os quais está situado Marcos Müller, que durante décadas se colocaram a tarefa de aprender as línguas em que a filosofia foi escrita, traduzi-la e interpretá-la, antes que fosse possível para um intelectual de periferia fazer um experimento filosófico interpretativo em português, mesmo que impossibilitado de viajar a Europa e utilizando-se de traduções e pesquisadores brasileiros. Mas muito mais do que isso, foi necessário esse longo processo de formação para que fosse possível para a minha geração se desprender um pouco do trabalho exegético, filológico e interpretativo, bem como da recepção das mais variadas recepções europeias, e passar para o trabalho de pensar a filosofia europeia não em si mesma, mas como momento de autoconstituição da filosofia brasileira. Nesse sentido, é como se hoje finalmente já fosse possível filosofar em português, utilizando-se de uma contemporaneidade que foi conquistada pelos esforços de gerações de pesquisadores e professores, que tornaram possível se apoderar dos recursos da filosofia moderna em linguagem nacional, estudá-la nos colégios e nas universidades, e discuti-la nos espaços públicos. Não que a tarefa de estudo, tradução e interpretação da filosofia esteja concluída, mas pelo menos que o descompasso e o atraso deixam de ser as determinações que diferenciam o pensamento crítico brasileiro do pensamento das metrópoles mundiais.

Enquanto o Brasil vencida a extrema direita, eu lutava para fazer sentido da minha interpretação de Hegel a partir da perspectiva da revolução latino-americana. Alberto, por sua vez, adoeceu bastante em condições que não eram nada favoráveis. Ele estava lutando contra a doença enquanto eu escrevia o último capítulo desta tese, quando fui surpreendido por sua morte repentina. Não tenho palavras para expressar a dor da perda, mas quando ela estancou me senti sem metade de mim, intelectualmente, sem metade da minha cabeça, metade dos argumentos, metade das referências, metade dos meus livros, só metade. Alberto

havia me ajudado a formular tudo do mesmo modo que eu havia direcionado ele para os temas que me interessavam. Na verdade, nós formulamos quase tudo juntos. E eu me senti só. Naquele momento eu e ele tínhamos muita certeza de que tínhamos uma excelente divisão de trabalho. Assim que eu terminasse o doutorado pretendíamos realizar uma pesquisa sobre a história e os fundamentos da chamada “Teoria Marxista da Dependência”, cujo nome inclusive não nos agradava, pois é demasiado associado ao movimento teórico que eles criticaram e superaram. Pretendíamos mudar provisoriamente para algo como “Teoria Marxista da UnB” ou simplesmente “Escola da UnB”. Enquanto Alberto estava engajado na pesquisa das origens do grupo de Ruy Mauro, Vânia e Teotônio, eu já estava me debruçando sobre a formação do pensamento de Andre Gunder Frank e sua rápida passagem por Brasília. Pretendíamos recontar a trajetória desses intelectuais, não apenas centrando o momento chave de orientação na Universidade de Brasília, mas também opondo-os, por um lado, às teorias críticas brasileiras que se tornaram hegemônicas no Brasil, especialmente aquelas do sudeste e, por outro lado, opondo-os as teorias críticas europeias que se desenvolveram no mesmo período. Acreditávamos que, com isso, poderíamos recolocar a “Escola da UnB” como uma representante legítima da recepção da dialética no Brasil, ao mesmo tempo que como a que melhor compreendeu a dialética da formação do capitalismo no Brasil, avançando até uma compreensão do “sistema mundial”. Neste sentido, teria sido esta tradição de brasileiros (e um alemão) que teria formulado uma das contribuições mais importantes e originais para a teoria crítica do período, a saber, uma compreensão do funcionamento do sistema capitalista desde a periferia do sistema, atualizando as teses de Marx acerca do funcionamento do capitalismo em escala global e realizando, assim, um desiderato presente em toda a filosofia crítica clássica e alcançada no século XXI justamente pela tradição de André Gunder Frank e Ruy Mauro, a saber, uma teoria dialética do sistema mundial.

No dia do sepultamento de Alberto, eu ressalttei sobre seu corpo, não apenas a grandiosidade do irmão, do amigo e do militante que Alberto sempre foi, mas também o grande estudante, pesquisador e intelectual, mesmo em sua curtíssima jornada. Insisti que nós havíamos formulado um programa de pesquisa sobre o pensamento dialético brasileiro e que, se ele era um pouco ousado para ser realizado em parceria, tanto mais agora, que Alberto deixou o trabalho todo para

mim. Não há tempo para chorar nem para esmorecer. Com a morte de Alberto e a finalização desta tese sobre Hegel, impõe-se que meus interesses de pesquisa agora sejam invertidos. Continuarei estudando alemão e inglês, Hegel e Marx, Freud e Teoria Crítica, História da Filosofia em geral, mas não mais como pesquisa principal. Doravante, minha pesquisa central é o pensamento crítico brasileiro e latino americano com ênfase na tradição que se originou na UnB. Agora, aquele interesse secundário que orientei meu irmão a seguir se torna minha pesquisa principal: os fundamentos da chamada Teoria Marxista da Dependência, seu surgimento na UnB e seu exílio. Esta pesquisa me permitirá compreender os problemas centrais da filosofia brasileira, tanto como recepção original da filosofia de Hegel e Marx, como quanto elaboração crítica singular sobre o sistema capitalista e sua superação

São Sebastião, Brasília - DF

16 de novembro de 2023

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Três Estudos Sobre Hegel*. Trad. Ulisses Vaccari. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- ANDERSON, Perry. *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental*. Trad. De Fábio Fernandes. 2ª Ed. São Paulo. Boitempo, 2019.
- BRISTOW, W. *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Clarendon Press: Oxford, 2007.
- BUCK-MORS, Susan. Hegel e o Haiti. Tradução de Sebastiao Nascimento. n-1 Edições. São Paulo, 2007.
- ESPINOSA, Baruch. *Textos Escolhidos*, in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultura, 1983.
- FINK-EITEL, H. *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*. A Hain, Meisenheim am Glan, 1978.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: O porão de uma filosofia social*. Porto Alegre, L&PM/CNPq, 1986.
- GRESPLAN, Jorge. “A dialética do Averso” *Crítica Marxista*, vol. 1 n. 14, pp. 26-47. São Paulo, Boitempo, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke* in 20 Bände. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes, 5a ed. Petrópolis, Vozes, 2008.
- _____. *Ciência da Lógica* [excertos]. Trad. De Marco Aurélio Werle. São Paulo, editora Barcarolla, 2011.
- _____. *Ciência da Lógica, 1, 2 e 3*. Vozes e Editora São Francisco, Petrópolis, Bragança Paulista, 2017.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. De Marcus Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 6. São Paulo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. 2003.

- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. de Paulo Menezes et. al. São Leopoldo, Unisinos, 2010.
- _____. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Loyola, São Paulo, 2007.
- _____. *Filosofia da História*. Trad. De Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. 2008.
- HOBBS, Thomas, *Leviata*. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo 1983.
- HÖFFE, Otfried. *Kant: Crítica da Razão Pura - Os Fundamentos da Filosofia Moderna*. Loyola, São Paulo, 2013.
- HÖSLE, Victorio. *O Sistema de Hegel: O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. Loyola, Sao Paulo, 2007.
- HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic*. Purdue Press, Indiana, 2005.
- JAMES, C. L. R. *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. Trad. Afonso Teixeira Filho, São Paulo, Boitempo, 2010.
- MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel, *Revolução Africana: Uma Antologia do Pensamento Marxista*. São Paulo, Autonomia Literária, 2019.
- KANT, *Crítica da Razão Pura*, Coleção “Os Pensadores”. Trad. De Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- _____. “Introdução à Crítica do Juízo” in Textos Escolhidos. Coleção “Os Pensadores”, Trad. De Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- _____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Vozes e Editora São Francisco, Petrópolis, Bragança Paulista, 2016.
- _____. *À Paz Perpétua: Um projeto filosófico*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, Editora Vozes. 2020.
- _____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes. 2011.
- LEBRUN, G. “Hegel, leitor de Aristóteles”, in GOMES, Nelson (ed.), Hegel, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1981, pp. 57-79.
- LIMA, Erick Calheiros de. “Momentos da articulação comunitária da *Vereinigung*: Dialética e Sociedade no Jovem Hegel”. in *Dissertatio*. vol. 26, pp. 61-110. 2007.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. De Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

- LOSURDO, Domenico, *Colonialismo e Luta Anticolonial: Desafios da Revolução no Século XXI*. São Paulo, Boitempo, 2020.
- _____. *A Luta de Classes: Uma História Política e Filosófica*. Trad. De Silvia Bernardinis. São Paulo, Boitempo, 2015.
- _____. *Guerra e Revolução: O Mundo um Século após Outubro de 1917*. Trad. Ana Chiarini e Diego Ferreira. São Paulo, Boitempo, 2017.
- _____. *Hegel e a Liberdade dos Modernos*. Trad. Ana Chiarini e Diego Ferreira. São Paulo, Boitempo, 2019.
- _____. *O Marxismo Ocidental: Como Nasceu, Como Morreu, Como Pode Renascer*. Trad. Ana Chiarini e Diego Ferreira. São Paulo, Boitempo, 2018.
- _____. *Nietzsche: O Rebelde Aristocrata*. Rio de Janeiro, Revan, 2009.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. de Rodnei Nascimento, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Reboquismo e Dialética: Uma resposta aos críticos de História e Consciência de Classe*. Trad. De Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2015.
- _____. *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. tradução Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2018.
- LUTHER, T. *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*. Lexington Books: New York, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. de Marília Barroso. 5a ed. São Paulo, Paz e Terra, 2004.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Coleção Os Economistas. 5 Volumes. Trad. Flávio Kothe. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1988.
- MÜLLER, Marcos Lutz. "Exposição e método dialético em O Capital", in Boletim SEAF n. 2, Belo Horizonte, 1982.
- _____. "A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade." *Analytica*, UFRJ, Rio de Janeiro, vol 1, n. 1. pp. 77-141, 1993.
- _____. "A negatividade do começo absoluto". In: Márcia Gonçalves (Org.) *O Pensamento Puro Ainda Vive. 200 Anos da Lógica de Hegel*. pp. 61-89. São Paulo, Barcarolla, 2014.
- _____. "A Crítica de Hegel aos Postulados da Razão Prática como Deslocamentos Dissimuladores" *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, vol 1, n. 1. pp 101-150, 1998.

_____. “O Direito Natural de Hegel: Pressupostos Especulativos da Crítica ao Contratualismo”. *Revista de Filosofia Política*, Série III, Rio de Janeiro, v. 1 n.5, pp. 41-66, 2003.

_____. “O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?” *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. v.2 n.2. pp. 58-74, 2005.

_____. “A Liberdade Absoluta entre a Crítica à Representação e o Terror.” *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. v. a. 5. pp. 75-99, 2008.

_____. “Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: A Aporia Jusnaturalista e a Saída do Estado de Natureza Interestatal”. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. v. 10. p. 23, 2013.

_____. “A Contradição Dialética e a sua Resolução no Fundamento. Cadernos da Anpof. ANPOF, São Paulo, 2018.

NOBRE, Marcos. *Lukács e os Limites da Reificação: um estudo sobre História e Consciência de Classe*. Editora 34, São Paulo, 2001.

PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PIZA, Suze. *O Paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias*. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. Ano 16, n. 27, 2019.

ROUSSEAU, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. De Lourdes Santos Machado; 3a Ed. In Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.(1)

_____. *Do Contrato Social*. Trad. De Lourdes Santos Machado; 3a Ed. In Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.(2)

TAYLOR, *HEGEL: Sistema, Método e Estrutura*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo, É Realizações, 2014.

THEUNISSEN, “Crise do Poder: Teses para a teoria da contradição dialética” trad. De Bruno Höfig e Leonardo Müller. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.24; n.1, pp. 183-196, 2019.

_____. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp, 1994.

VIEWEG, Klaus. “Hegel como Pensador do Colonialismo?” *Revista Cult*, 29 de outubro de 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/hegel-pensador-colonialismo>.

ZIZEK, Slavoj. “De História e Consciência de Classe a Dialética do Esclarecimento, e volta”. *Lua Nova*. Nº 059 – 2003.