

# O “PROGRESSO NA CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE”: UM ASPECTO ÉTICO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL<sup>1</sup>

“PROGRESS IN THE CONSCIOUSNESS OF LIBERTY”: AN ETHICAL  
ASPECT OF HEGEL’S PHILOSOPHY OF HISTORY

KONRAD CHRISTOPH UTZ

*(Universidade Federal Ceará, Brasil)*

## RESUMO

A Filosofia da História de Hegel tem características que, hoje em dia, parecem pouco aceitáveis. Ela propõe um fim final (Endzweck) da história e uma necessidade em seu desenvolvimento que é dialética racional. Embora essas concepções nem são tão absurdas como podem aparecer para o olhar contemporâneo, o artigo não pretende defender esses dois princípios, mas argumenta que há, atrás deles, um terceiro que vale bem a pena guardar – e que também pode ser sistematicamente resgatado sem apoiar-se nos outros dois. Este é o que podemos chamar o princípio da assimetria ética na história. Mas também podemos usar a fórmula do próprio Hegel que é o “progresso na consciência da liberdade”. Para desenvolver essa ideia, o artigo mostra que a marca fundamental de toda normatividade é o saber de se prático que, na moralidade e eticidade, torna-se reflexivo e auto-determinante. A liberdade no sentido de Hegel é a realização não apenas formal-abstrata deste saber de se – tal como ela é concebida por Kant –, mas sua efetivação concreta em espaço e tempo, na história. Mas como a liberdade, nessa concretização, permanece sempre ligada àquela auto-compreensão normativa que constitui nossa auto-consciência prática, os progressos na concretização histórica da liberdade são normativamente irreversíveis. Justamente nisso há um elemento de objetividade e incondicionalidade. No final seguem algumas indicações como este princípio da assimetria ética na história pode servir como base de uma nova teoria ética que é, ao mesmo tempo, normativa num sentido forte e sensitiva à historicidade, a circunstancialidade e a finitude da existência humana.

**Palavras chaves:** Hegel. Kant. Ética. História. Liberdade.

## ABSTRACT

Some features of Hegel’s Philosophy of History make it hardly acceptable in the 21st century. It proposes a final destination (Endzweck) of history, together with a principle of rational, dialectic necessity to take it there. In fact, these conceptions are not as absurd as they may seem to contemporary eyes. Nevertheless, the article doesn’t pretend to defend them, but aims to show that there is, behind these two, a third principle which is well worth to be defended – and which, in fact, can systematically maintained without support from the other two. This we can call the “Principle of ethical asymmetry in history”. However, we also can name it by the formula Hegel himself coined: the “progress in the consciousness of liberty”. To explain this idea, the article evidences that the fundamental characteristic of all normativity is practical knowledge de se. In morality or ethics, this turns reflexive and self-determining. Liberty in Hegel’s sense effectively realizes this knowledge de se not only in a formal and abstract way, as in Kant, but concretely in history and in specific communities. However, since liberty in this process always remains linked to that normative self-comprehension which constitutes our practical self-consciousness, the processes of historical realization of liberty are normatively irreversible. Precisely for this process has an element of objective and unconditional aspect. The article concludes with some remarks as to how this principle of ethical asymmetry in history can serve as a basis of a new ethical theory which is strongly normative and, at the same time, sensitive to historic context and human finitude.

**Keywords:** Hegel. Kant. Ethics. History. Liberty.

O que resta da Filosofia da História de Hegel, duzentos anos depois? Ela descreve um

desenvolvimento necessário, não causal da auto-organização e da auto-compreensão dos seres humanos em corpos políticos, como também na arte, na religião e na filosofia. Este desenvolvimento necessário leva a um fim igualmente necessário. E sua forma, a forma da necessidade histórica, é a dialética. Mas além de usar a necessidade, o percurso da história tem, para Hegel, também um aspecto normativo. O fim último (Endzweck) para o qual ele avança é ético: a realização plena da liberdade na consciência dos sujeitos como também nas relações e instituições intersubjetivas. Na minha opinião, é principalmente este aspecto normativo no progresso da história que torna a Filosofia da História de Hegel valiosa numa avaliação contemporânea.

### **A busca pelo “Princípio do Progresso histórico”**

Por primeiro, precisamos identificar o que concepção hegeliana da história trazia de novo. Não é novo conceber o processo histórico como determinado por uma necessidade não causal. Pelo contrário, essa é a concepção mais antiga, que surgiu praticamente junto com a própria noção da história. São essas as visões das eras e dos ciclos, p.ex., que se encontram na cultura da Grécia antiga e muitas outras. O problema destes modelos é que não identificam e não explicam a necessidade que ordena e determina tais formas de desenvolvimento. Este problema também não é resolvido por aqueles que, na contemporaneidade, tentaram reativar tais tipos de modelos. Estes pensadores usavam analogias, como aquela entre as idades do ser humano individual e o surgir e perecer das grandes culturas, como em Oswald Spengler.<sup>2</sup> Ou eles compararam épocas e culturas, para identificar algum padrão comum a seu desenvolvimento.<sup>3</sup> Além da questão empírica, se as grandes culturas realmente desenvolvem-se analogicamente a outra coisa ou se realmente há um padrão geral deste desenvolvimento, o problema é que estes modelos não conseguem explicar o Por-quê: por que as culturas seguem, analogicamente, ao desenvolvimento do ser humano individual? Por que seu surgir e perecer obedece a um padrão comum? Qual é o nexos modal entre essas observações? A mera constatação de uniformidade não é ciência; e ela explica nada além dessa mera constatação. Pois sem o por-quê, sem uma fundamentação modal, os eventos também poderiam ter ocorridos doutra forma e poderão ocorrer doutra forma.<sup>4</sup> Claro que poderíamos simplesmente postular uma necessidade histórica, i.e., um tipo de necessidade que é irreduzível a todos os outros tipos de necessidade, principalmente à da causalidade natural. Mas como os processos históricos realizam-se em processos físicos, psicológicos e sociais-econômicos, um modelo de necessidade histórica que não conecta essa a estes outros tipos de necessidade não parece

ter valor explanativo. E a mera analogia, evidentemente, não basta para estabelecer este nexos.

Contudo, há modelos de necessidade histórica não causal que explicam seu por-quê. Por primeiro, podemos mencionar o cristianismo: Ele explica o desenvolvimento histórico pela organização e ordenação por Deus, que é onipotente. Isso parece pouco convincente para muitos em nossos tempos seculares – e também traz alguns problemas, com respeito à teodiceia. Mas, em termos meramente formais, é, de fato, uma explicação da necessidade do desenvolvimento histórico. Um candidato mais promissor para uma aceitação geral na contemporaneidade é a “mão invisível” de Adam Smith.<sup>5</sup> Ela é o modelo paradigmático moderno de uma necessidade não causal. Essa necessidade é “indiretamente teleológica”. Assim como a visão histórica do cristianismo, ela apoia-se em uma vontade teleológico-racional. Mas não é mais a vontade de um Deus onisciente e onipotente, mas de seres humanos finitos. E a necessidade no desenvolvimento das relações socio-econômicas não é mais diretamente a vontade destes, mas é um resultado da interação dessas vontades finitas. Contudo, o princípio formal da necessidade que se faz valer nessa interação é o equilíbrio – o equilíbrio entre oferta e demanda, basicamente. Mas um equilíbrio só pode estabelecer-se sob condições enquadrantes estáveis. Portanto, o modelo da necessidade econômica não é apto, para, diretamente, modelar as mudanças destas próprias condições enquadrantes ou desses paradigmas socio-econômico-políticos. Mas são justamente essas mudanças que são o aspecto central das épocas históricas.

Foi Kant quem fez um passo para além disso e, em sua obra “*Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*”<sup>6</sup>, postulou uma necessidade histórica do desenvolvimento dos próprios paradigmas socio-políticos. Estes, conforme Kant, têm a tendência de transformar-se para formas cada vez mais estáveis, cada vez menos conflituosas, cada vez mais pacíficas. A razão disso é que, ao longo prazo, a conflituosidade destrói a si mesma. É menos proveitoso para seres com vontades individuais, conflitantes, resolver estes conflitos formais por conflitos reais, i.e. por brigas e guerras, do que por acordos. Ao longo prazo, todos ganham mais para si pelo acordo do que pelo conflito real, mesmo que este acordo obrigue a eles renunciarem a alguma parte de sua vontade original. Relutante, a vontade humana acomoda-se em aquela ordem que é a melhor para ela. Obviamente, isso só vale de maneira geral e global. No caso específico, pode ser bem mais proveitoso para um indivíduo ou para um povo individual brigar, roubar ou fazer guerra. Portanto, essa necessidade do desenvolvimento de paradigmas socio-políticos cada vez mais pacíficos na história é apenas uma necessidade *estatística*. E essa é completamente compatível com a

necessidade natural – como também com a mão invisível das ciências econômicas. Além disso, a observação empírica parece corroborar a tese de Kant – como em grande parte já confirmou os modelos das ciências econômicas.

### **Hegel: A razão como sujeito da história**

Hegel não se contenta com isso. Ele concorda com Smith e Kant que há, sim, uma necessidade histórica não causal; ele concorda com Smith e Kant que seu princípio base seja o conflito e que sua forma geral seja a superação racional, i.e., não-violenta deste conflito. Mas, por um lado, ele não concorda que este processo permaneça sempre cego e que, portanto, a necessidade continue alheia e limitante à vontade individual dos seres humanos. Pelo outro lado, Hegel postula não apenas uma tendência estatística geral, mas uma necessidade dialética articulada na história, i.e., um desenvolvimento de conflitos específicos que percorre em passos distintos de constituição e superação de ordens socio-políticos, exemplificados por povos concretos. Essa necessidade não é apenas “racional-instrumental” no sentido de Smith e Kant, i.e., no sentido que ela pode ser modelada pelo comportamento idealizado de seres completamente racionais com vontades individuais, egoístas, conflitantes; e no sentido que ela pode ser previamente calculada pela razão de modo probabilístico. Não, Hegel acha que o desenvolvimento histórico tenha necessidade não apenas em virtude da acumulação da racionalidade instrumental de vontades incompletamente scientes, incompletamente poderosas e incompletamente racionais. Ele acha que a *própria razão* seja atuante na história e que a necessidade do desenvolvimento histórico seja, de fato, a necessidade *da razão* – e não apenas uma função da racionalidade parcial, instrumental de seres finitos.<sup>7</sup>

Isso tem a grande vantagem *existencial* que estes seres finitos, i.e., que nos, seres humanos, *enquanto* racionais, podemos identificar-nos com a *vontade racional* atuante na história. E, com isso, podemos compreender as exigências que essa vontade faz a nos – na forma do direito em geral e das exigências da família, da sociedade civil e de nosso estado em específico – que podemos compreender essas suas exigências não como limitações de nossa vontade individual, mas como seu cumprimento e como sua efetivação, enquanto vontade *racional* nossa.

### **O fim-último (Endzweck)**

Este, então é o primeiro aspecto em que a Filosofia da História de Hegel traz algo fundamentalmente novo: ela formula um novo princípio da necessidade do processo histórico.

O segundo aspecto diz respeito ao resultado deste processo. Na antiguidade europeia (e também indiana) não havia a concepção de um fim ou de uma forma final do processo histórico. Essa entrou no pensamento ocidental pelo cristianismo. Segundo este, o fim da história é literalmente o término da história e do mundo. Depois haverá paraíso e inferno eternos. Podemos chamar isso o fim transcendente da história que o cristianismo formula. Porém, ele formula também um fim imanente. Este fim é a vida, a morte e ressurreição de Cristo. Porque depois dessas, não pode acontecer nada mais de *decisivo* na história. Pois, para o cristianismo, o único verdadeiramente decisivo que pode acontecer neste mundo finito é a salvação. E essa é completamente resolvida pela encarnação de Cristo. A rigor, não há mais história depois deste evento do ponto de vista teológico: não há mais desenvolvimento essencial no nível geral do mundo. Há apenas biografias: o desenvolvimento da vida individual de cada ser humano, pelo qual ele se torna ou não torna parceiro da salvação *que já aconteceu*. Evidentemente, é essa última noção de “fim de história” que inspirou os filósofos: Será que pode haver um estado definitivo do desenvolvimento socio-político, a partir do qual não haverá nada essencialmente novo, pelo menos sob certo aspecto?

Kant acha que sim: De certo modo, a República Mundial, se ela realizar-se-á, será o fim da história. Nela, o máximo racional de equilíbrio entre as vontades individuais conflitantes será atingido: o equilíbrio jurídico-político. *Racionalmente*, acha Kant, o equilíbrio não pode ir para além disso, pois um equilíbrio *mais* que jurídico-político, um comunismo total, p.ex., não seria uma restrição das liberdades individuais que garante uma realização *maior* dessas mesmas liberdades individuais, i.e., uma restrição da liberdade *em prol* da liberdade, mas seria uma limitação *geral* da liberdade. Claro que podemos discordar com Kant sobre isso, mas sua concepção de um fim da história na República Mundial é completamente coerente.

Hegel concorda com Kant que haja um fim definitivo da história, um “Endzweck”, que consiste na realização plena da liberdade. Este fim não é apenas um princípio formal ou regulativo, é um fim real – que pode e deve ser historicamente realizado. Disso, a meu ver, não pode haver dúvida.<sup>8</sup> O que, pelas bases textuais, pode ser duvidado é, se Hegel achou que este fim definitivo já foi alcançado em seus tempos e, no campo da ciência, por sua própria filosofia. Hegel formula com certa cautela, e não se torna completamente claro se essa é devida apenas à modéstia<sup>9</sup> ou se ele realmente tinha dúvida se sua própria compreensão do absoluto era completa. De qualquer maneira, ele formula que, naquela reconciliação definitiva que sua própria filosofia efetuou, “toda a anterior história mundial em geral e a história da

filosofia em especial que só consiste nessa luta parece estar em seu fim”<sup>10</sup>. Correspondentemente, em sua filosofia política, Hegel não propõe um fim utópico como a república mundial kantiana, mas apresenta como definitiva uma forma de organização política que já era realizada ou prestes a ser realizada em sua época: o estado nacional, constitucional. Ele não aceitou a ideia de Kant de uma República Mundial, ele achou que não deve e não poderá haver uma soberania em cima daquela dos estados nacionais, individuais.

### **Assimetria no tempo**

Eu acho ambas as propostas de Hegel, a necessidade não-causal do processo histórico como também seu fim no estado nacional constitucional – ou, se não for este, um outro fim-último (Endzweck) – inaceitáveis. Mas não quero e não posso entrar neste debate aqui. Antes, quero argumentar que, a pesar da rejeição das teses fundamentais da Filosofia da História de Hegel não só por mim, mas pela vasta maioria dos filósofos hoje, há algo valioso nela que deveríamos guardar. Isso, eu chamaria a assimetria ética no desenvolvimento da humanidade. Mas também podemos usar, com alguma cautela, a fórmula do próprio Hegel: o “progresso na consciência da liberdade”.

Há vários tipos de assimetria no tempo que, hoje em dia, não são questionados pela grande maioria dos cientistas. A mais fundamental parece ser aquela que a segunda sentença principal da termodinâmica formula: que a entropia não pode diminuir e que ela, de fato, sempre cresce em sistemas fechados como também no universo. Na biologia há a assimetria da evolução: que o desenvolvimento das espécies produz espécies cada vez mais adaptados – sem chegar a um fim, pois os parâmetros da adaptação são modificados pela situação global produzida pela própria evolução, como também por fatores externos. No desenvolvimento das tecnologias há um progresso assimétrico pelo qual técnicas mais eficientes substituem as menos eficientes. Este explica-se pela teleologia do ser humano, i.e., por sua vontade de sobreviver e de tornar sua vida mais agradável. Mas este processo para si mesmo não necessita de um princípio teleológico interno. E o desenvolvimento das ciências explica-se, além de sua adaptação pela tecnologia, pelo fato que a memória coletiva da humanidade poucas vezes esquece algo completamente.

As três últimas assimetrias trazem consigo uma assimetria concomitante: o desenvolvimento para o cada vez mais complexo. Este desenvolvimento secundário pode de certa forma “inverter” o primário: diante a nova situação de complexidade, a adaptação das espécies, a eficiência das tecnologias e a explanação da ciência mostram-se, novamente,

insuficientes. Contudo, isso não é um retrocesso, mas o estabelecimento de novos desafios num nível superior de complexidade.

Com a evolução chegamos ao âmbito da história natural, e com a tecnologia e a ciência à história humana: Ninguém nega hoje em dia que há um desenvolvimento assimétrico na história no sentido de um progresso tecnológico e científico. Este progresso também aplica-se às estruturas socio-econômico-políticas. Pode haver retrocessos neste desenvolvimento, por causa de catástrofes naturais, políticas ou econômicas. Mas *ao todo* a assimetria vale. Contudo, este progresso na história não segue a uma *lei* determinante. Ela explica-se simplesmente, como a segunda sentença da termodinâmica, pela *estatística*: é extremamente improvável que, ao longo prazo, as espécies não se adaptem; é extremamente improvável que, ao longo prazo, os seres humanos não acharão soluções tecnológicas e científicas e ainda menos provável que eles esquecerão delas, uma vez que elas facilitaram sua vida. Mas é possível, sem dúvida.

O desenvolvimento até a República Mundial que Kant prevê encaixa-se nesta linha: Essa República é a forma mais eficiente de organizar as liberdades individuais – ou, se quiser, os egoísmos particulares. Ela caracteriza, para assim dizer, a maior entropia sócio-política. A razão pode prever isso – como pode prever que o cubo de gelo dissolverá num copo de água. Mas não há uma lei natural ou normativa que *ordena* que a humanidade conviverá ou deve conviver, num belo dia, nessa República Mundial.

A grande questão é, então, se há uma assimetria além da natural e cultural: se há uma *assimetria ética*. Num primeiro instante, isso pode parecer óbvio. Não vivemos mais em despotismos faraônicos; não há mais escravidão; não há mais feudalismo e inquisição; e mesmo no período historicamente minúsculo dos últimos cem anos, observamos um grande desenvolvimento na abolição do racismo, na emancipação da mulher, nos direitos das crianças, no reconhecimento de pessoas não heterossexuais etc. Contudo, essas observações empíricas, por si só não comprovam um desenvolvimento ético.<sup>11</sup> Elas poderiam, talvez, ser explicados também pela “entropia da liberdade externa” como no caso de Kant: é mais eficiente e reduz a fricção socio-econômica, abolir a escravidão e o racismo, reconhecer os direitos das mulheres, das crianças etc. *Ao todo*, uma sociedade e também uma economia funcionam melhor desta maneira.<sup>12</sup> – Assim poderíamos explicar estes fenômenos.

### **Normatividade, moralidade, eticidade**

Quero defender que há uma assimetria ética no desenvolvimento da história, que há, sim, um progresso não apenas na entropia, na adaptação e na eficiência, mas também na liberdade – e que este último não é apenas um epifenômeno dos primeiros. Há, de fato, como Hegel defende, uma *assimetria ética* na história – e a dialética de Hegel é capaz de explicitá-la.

Para mostrar isso, precisamos, por primeiro, especificar o que é o ético. O que distingue essa dimensão da realidade das demais, i.e., da dimensão natural e cultural no sentido descrito em cima? Não precisamos, aqui, dar uma definição completa do ético, basta indicar a diferença específica. Essa é, sem dúvida, a normatividade. Mas o que é normatividade? Em sua compreensão comum, da qual queremos partir, ela tem a ver com o dever: Seu *conteúdo* são valores ou regras que *devem* ser respeitados. Na linguagem, a forma típica de expressar um dever é o imperativo. O problema é que meros imperativos ou outras formulações linguísticas apresentam ao máximo normas, mas não normatividade. Pois normatividade – no sentido normal da palavra – implica que não apenas haja regras e valores (assim como há submarinos e araras azuis) mas que estes, da alguma forma, *comprometem* sujeitos: que estes sujeitos vão agir ou podem ser avaliados *conforme* as normas. Mas, para isso, estes sujeitos precisam poder *receber* imperativos.

Contudo, para isso não basta que os sujeitos apenas *entendam* estes imperativos. A capacidade de sujeitos entenderem linguagem não é suficiente para explicar a normatividade. Pois este entender pode ser meramente objetivo. Quando alguém diz “a porta está fechada”, eu tipicamente entendo que a porta está fechada. Da mesma forma eu posso entender, quando alguém diz, “feche a porta”, que ele exige ou que é exigido (por ele) que a porta seja fechada. De tal forma, estou recebendo, pelo entendimento dessa sentença, uma informação objetiva sobre o mundo: Existe a exigência que a porta seja fechada. Isso nada tem a ver com normatividade. Eu também posso entender que um imperativo exige *de mim* que eu feche a porta. Outra vez, eu recebo, por meio dessa articulação, uma informação objetiva sobre o mundo: Eu sei que é o fato que alguém manda que eu feche a porta. Outra vez, isso nada tem a ver com normatividade. Quando ando com meu carro na rua em frente às barracas na praia para escolher uma, cada vinte metros vem um rapaz gritando: “Vem comer aqui!”. Não me sinto, de modo algum, obrigado por este imperativo. Tudo que estou entendendo é que o rapaz está exigindo de mim entrar em sua barraca. Isso é um fato. Para mim, este fato não contém dever algum.

Prescrições linguísticas não apresentam e nunca podem apresentar por si só normatividade. Essa já foi a inteligência de Kant.<sup>13</sup> Portanto, podemos esquecer-nos de toda

metaética linguística: Essa – por si só – não é capaz de articular o que normatividade é. Talvez tal metaética será de interesse uma vez que descobrimos o que normatividade é. Mas antes disso, é uma disciplina vazia.

Mas o que é, então, que torna uma prescrição em normatividade, em um dever não apenas objetivamente formulado, mas subjetivamente aceito, *válido*? Para isso, o sujeito que entende a prescrição precisa aplicá-la a si mesma de modo *subjetivo*.<sup>14</sup> Quer dizer, ele precisa não apenas entender que o imperativo é dirigido a ele, mas *aceitar* este imperativo. E isso significa: ele precisa saber *a si mesmo* como obrigado por este imperativo. Normatividade implica um *saber de se*.

Foi H.N. Castañeda que mostrou que o saber de se é irreduzível às outras formas de saber, o saber de dicto e o saber de re. Não posso entrar nessa discussão aqui.<sup>15</sup> O ponto importante para nossa questão é: Não posso *ser informado* sobre normatividade, pois nenhuma informação pode estabelecer o saber de se. Posso sim receber informações sobre mim. Posso também aceitar imperativos e saber-me obrigado por eles. Mas, para que isso possa acontecer, eu já preciso ter, de antemão, conhecimento de mim ou familiaridade comigo mesmo. Nenhuma informação que vem de fora pode constituir essa.

Este saber de se ou de me precisa ter duas formas: a teórica ou cognitiva e a prática ou volitiva.<sup>16</sup> Pois sem a segunda não pode haver normatividade. Como mostrei, não basta eu saber que sou eu a quem o rapaz está exigindo que eu entre em sua barraca, para isso constituir um dever para mim. Não basta um saber de me teórico da prescrição dirigida a mim. Mas eu tenho, *de fato*, muitas vezes a consciência do dever. Como então, eu posso tê-lo? A resposta é: pelo saber prático de me, pela consciência *volitiva* minha. Para aceitar um imperativo, eu preciso recebê-lo não apenas na consciência teórica de me, como uma determinação descritiva de mim mesmo. Eu preciso receber este imperativo em minha consciência prática: Eu preciso aceitá-lo como determinação de minha *vontade*.

Normatividade é constituída pela aceitação de prescrições em meu saber de me prático. Mas como isso acontece? O caminho típico é pela razão prática instrumental. Outra vez, foi Kant quem descreveu isso.<sup>17</sup> Eu escuto p.ex. que alguém direciona a mim o imperativo “feche a porta”. Eu sei que quem fala é meu chefe. Se não obedeco às ordens dele, perderei meu emprego. Não *quero* isso. Portanto *obedeço* a este imperativo – mesmo que eu talvez não tenha a *vontade* de levantar e fechar a porta. Mas também não tenho a vontade de perder meu emprego. Por isso, ajo contra minha própria vontade – em prol de uma outra finalidade ainda mais importante dessa mesma vontade minha. E isso é obrigação *para mim*,

em minha consciência.

Evidentemente, essa obrigação é condicionada. Se não tenho interesse em guardar meu emprego, não vejo necessidade a subordenar-me àquele imperativo – assim como não me sinto obrigado pelo imperativo dos rapazes das barracas. Os imperativos da razão instrumental são hipotéticos. Explicam a normatividade, mas não a moralidade ou eticidade. Para explicar essas últimas, precisamos de uma normatividade incondicionada, i.e. de uma prescrição que não obriga de fora, mas por dentro. Kant explica isso pela razão autônoma, i.e., auto-legislativa, que obriga a si mesma. Ela não recebe algo de fora em seu saber de se prático, mas articula uma norma dentro deste saber de se, a partir dele mesmo.<sup>18</sup>

Hegel concorda com Kant que a moralidade ou, em sua terminologia, a eticidade, precisa nascer *por dentro* do saber de se. Ela precisa originar da própria auto-referência ciente e querente do sujeito, em sua consciência. Hegel também concorda com Kant que este saber de se como vontade determinada por ela mesma é o saber de se como livre: a vontade livre que a vontade livre quer;<sup>19</sup> a vontade livre que tem a si mesma como objeto, conteúdo e fim.<sup>20</sup> A liberdade é a forma mais alta da autoconsciência e ao mesmo tempo o fundamento da eticidade. A crítica que Hegel faz diz respeito apenas à formalidade dessa liberdade em Kant e, conseqüentemente, a sua falta de conteúdo e concreção.

Kant isola, para assim dizer, o saber de se dos conteúdos. Ele faz isso em sua filosofia teórica, na forma da autoconsciência transcultural; e ele faz isso em sua filosofia prática, na forma do sujeito autônomo. Ambos são *nuomena*. Ambos não têm nenhuma determinação além de sua existência e espontaneidade. Ambos têm nenhum conteúdo. Portanto, não há conhecimento propriamente dito neste saber-de-se kantiano.<sup>21</sup> Ele é pura certeza, sem ser certeza *de algo*, de algo específico. A auto-consciência empírica, seja ela teórica ou prática, na forma das inclinações, permanece desvinculada dessa auto-consciência transcultural, abstrata, absoluta, mas vazia.

Este isolamento do saber de se não é apenas aporético – como, por falta de espaço, não posso mostrar aqui. Ele também é obviamente errado. *De fato*, nos recebemos conteúdo em nosso saber de me, de fato, nos identificamo-nos com o real. Essa identificação pode ser ilusória, inadequada, errada. Mas ela é possível. Essa concreção do saber de se apriorico, lógico, Hegel explica por sua filosofia da natureza e, mais especificamente do espírito. Outra vez, não tenho espaço aqui para explicar como isso funciona. Aqui só posso constatar que, pela concepção de Hegel, nos podemos, sim, receber conteúdo “de fora” em nosso saber de se prático ou em nossa autoconsciência da liberdade. Este conteúdo é justamente a concreção dessa liberdade, sua existência, seu *Dasein* em espaço e tempo. Como tal, este conteúdo tem o

nome de “direito”.<sup>22</sup>

Recebemos tal conteúdo de nosso saber de me, de modo imediato e abstrato, quando vinculamos objetos a este saber de me: quando nos apropriamos deles. A apropriação é justamente isso: considerar algo como meu, colocar um objeto em meu saber de me prático. Sei a mim mesmo como dono deste objeto, sei dele como fundamentalmente vinculado a minha vontade. Este, então, é o direito abstrato. Evidentemente, a liberdade não é plenamente realizada nele, pois, destarte, recebo algo em meu saber de me que é inadequado a este saber. Sei a mim mesmo em coisas! Não pode ser essa a liberdade verdadeira. Em consequência disso, a consciência da liberdade retrai-se em sua interioridade e aí constitui a moralidade formal kantiana que Hegel critica. Como, então, ela pode superar essa formalização, interiorização e subjetivização? A resposta de Hegel é: por receber dentro de si não algo alheio, não algo não-espiritual, mas algo que já é, por si mesmo, uma realidade do espírito, uma realidade constituída por espíritos. Essas são as realidades *sociais* ou *éticas*: da família, da sociedade civil e do estado. Neles, a consciência da liberdade individual encontra um conteúdo que é “espírito de seu espírito”, que, por sua vez, é conhecendo e querendo – e que conhece, reconhece e quer a ele mesmo. Portanto, recebendo as normas da família, da sociedade civil e do estado em seu saber de se prático, a consciência da liberdade não sofre uma limitação e diminuição, mas um enriquecimento, uma concreção e efetivação de si mesma. Minha liberdade realiza-se pelos direitos que tenho em e pela minha família, minha sociedade civil e meu estado, como também naqueles direitos que estes têm sobre mim, i.e., em meus deveres, pois o dever é simplesmente o outro lado do direito. Este é o campo da *eticidade* em Hegel.

### **A assimetria ética na história**

E, aí, chegamos ao progresso na consciência da liberdade. Em Kant, tal progresso não é possível, porque a liberdade para ele é apenas autonomia apriórica formal. Essa não pode crescer ou diminuir, ser limitada ou alargada. A liberdade externa, pelo outro lado, só pode, na República Mundial, entrar num estado da “restrição geral *mínima* possível”. Podemos chamar isso até de “progresso”, mas é apenas um progresso na diminuição da restrição da liberdade, não de sua concreção e realização.<sup>23</sup> E, como expliquei, é um progresso que diz respeito apenas ao aspecto externo da liberdade. Portanto, na verdade, é nem tanto um progresso na liberdade, mas na paz.

Mas em Hegel, a consciência da liberdade pode progredir pela quantidade e pela qualidade do conteúdo que ela recebe em seu saber de se que é, justamente, o direito. Destarte, um indivíduo humano sabe a si mesmo como livre *em* seu estado. E ele tem uma consciência maior, mais profunda e mais verdadeira desta liberdade que um indivíduo humano que não vive num estado, mas apenas numa família ou num clã. E ele ganha uma consciência maior, mais profunda e mais verdadeira desta liberdade quando este seu estado desenvolve-se em estruturas mais racionais, mais justas, de mais direito, de mais unidade e autodeterminação. Portanto, a história do aperfeiçoamento das estruturas socio-políticas dos seres humanos é, de fato, o progresso na consciência da liberdade destes seres humanos.

Como podemos, então, guardar a noção deste progresso, sem vindicar nem a necessidade do desenvolvimento da história nem seu fim que Hegel propõe em sua teoria? O que resta se tiramos estes dois aspectos? Resta justamente o progresso: a assimetria, a irreversibilidade do desenvolvimento e seu caráter normativo. Mas como podemos guardar estes sem necessidade e finalidade? A resposta é: Justamente pela dialética hegeliana e seu aspecto de *Aufhebung*, de suprassunção.

Como se sabe, a dialética de Hegel procede através de antagonismos, de contradições. Estes necessariamente surgem e necessariamente são suprassumidas. Aqui não nos interessa a necessidade, nem tanto a contradição, mas o aspecto da suprassunção. Como se sabe, a suprassunção supera a contradição, i.e., a oposição de duas determinações mutuamente excludentes numa unidade. Ao mesmo tempo, ela guarda a diferença específica subjacente desta oposição. Essa, ela integra numa nova unidade, numa unidade superior que consegue acomodar os anteriormente antagônicos como seus momentos.

Essa unidade da suprassunção, no nível da Filosofia da história, que é a teoria do desenvolvimento do espírito objetivo, já é ideal ou espiritual. Ela já é saber de se. Portanto, as distinções que originam do processo dialético são suprassumidas *no saber de se* do espírito – tanto objetivo quanto subjetivo, individual. Justamente assim, o desenvolvimento da história apresenta-se como enriquecimento do espírito como formulei em cima: como concretização e realização de sua auto-compreensão como livre. As novas determinações são interiorizadas pelo espírito e fazem parte de sua autoconsciência. E isso explica a irreversibilidade – não fática, mas normativa. O espírito *pode*, naturalmente, avaliar conteúdos de forma *contingente, reversível*: Um dia é quente e ele acha um banho frio muito bom. Outro dia faz frio e ele acha o banho frio ruim. Mas uma vez que ele recebeu um conteúdo *em seu saber de se como livre*, essa recepção é *normativamente* irreversível. Pois enquanto livre, o espírito quer a si mesmo, ele é vontade livre que a vontade livre quer. Se o espírito recebe um conteúdo não apenas em

sua consciência, mas em sua autoconsciência da liberdade, i.e., em seu saber de se normativo, daquilo que ele mesmo é, este conteúdo torna-se parte da base das avaliações normativas que este espírito faz. Mas a base, o ponto de referência da avaliação não pode, nessa avaliação, ser avaliado. Portanto, o espírito só pode perder a auto-determinação conquistada por ele no direito se ele *esquecer* de si mesmo – o que acontece apenas em casos patológicos; ou se ele *transcende* a si mesmo.

Mas qual é este conteúdo que é suprasumido não apenas na consciência objetiva, mas na autoconsciência, no saber normativo de se dos sujeitos? E justamente o direito *em suas determinações concretas*. Ser membro de uma família, de uma sociedade civil e de um estado não são predicados externos que tenho. São determinações normativas daquilo que eu sou. Fazem parte de mim, fazem parte de minha *dignidade*. Os direitos e deveres que tenho constituem, em minha própria consciência, minha identidade. Também podemos formular doutra forma: Ter autoconsciência normativa ou axiológica, i.e., ter consciência de se mesmo não apenas como algo dado, mas como algo que tem, em si, valor, implica automaticamente atribuir direitos a si mesmo. Se eu achar que eu tenha valor e dignidade, mas, ao mesmo tempo, acho que qualquer um esteja permitido a fazer qualquer coisa comigo, na verdade, minha autoconsciência de dignidade é vazia.

Agora, se uma nova determinação concreta é suprasumida e, portanto, integrada em minha autoconsciência de liberdade, eu não apenas não quererei perder ela de novo. Eu considerarei tal perda como endireita, como lesão de meus direitos. Portanto, a assimetria do processo do enriquecimento de meu saber de me enquanto livre não é apenas fática, mas normativa.

Este é o primeiro aspecto da irreversibilidade normativa do desenvolvimento histórico, o aspecto individual. A irreversibilidade normativa deste ainda não é muito forte. Muitos direitos que tenho, eu não considero essencial para minha auto-compreensão como ser livre. E em alguns casos, as pessoas descobrem que um certo direito, na verdade, não aumenta sua liberdade. Pode ser, p.ex., que um novo direito traz consigo deveres que são tão pesados que, na prática, este direito não aumenta, mas diminui a liberdade. E pode ser que um novo direito aumenta os conflitos numa sociedade e, com isso, as lesões mútuas da vontade livre dos cidadãos. Mostra-se aqui que a irreversibilidade normativa é aquela da *liberdade* – e não dos direitos positivos enquanto tais. Estes são normativamente irreversíveis apenas na medida em que formulam e concretizam essa liberdade. Portanto, podem e até devem ser revogados se,

sob novas circunstâncias, não servem mais a essa função.

Há também outro aspecto, o aspecto comunal: Muitos direitos, i.e., muitas daquelas determinações normativas, nas quais eu compreendo a mim mesmo como livre de forma concreta e real, dependem de estruturas intersubjetivas. Não posso ter a dignidade de pai ou filho ou irmão senão na família; não posso ter minha honra profissional senão numa sociedade civil; e não posso ter minha dignidade como cidadão senão no estado. Portanto, em querer minha própria liberdade, quero também aquelas estruturas comunais que são a condição da possibilidade daqueles direitos específicos que enriquecem minha autoconsciência. Se, por um desenvolvimento sócio-político na história, minha autoconsciência foi enriquecida de tal forma, este progresso é normativamente irreversível. Claro que ele pode, *de fato*, ser revertido: Um estado pode recair no caos, por uma guerra civil ou outra catástrofe. Mas, pela própria consciência de seus cidadãos, não *deve* acontecer isso. Este *Deve* nem precisa ser expressamente compreendido pelos sujeitos individuais em questão. Acontece muitas vezes, que sujeitos compreendem ou “autocompreendem” seus direitos, mas não as condições de possibilidade destes direitos. Uma pessoa muito rica p.ex., que possui muito dinheiro, pode talvez rir do estado. Pode achar que ela seja tão rica que não precisa mais dele. Mas ela esquece que sem a garantia do estado, seu dinheiro não vale nada. Sem o estado, o dinheiro são meros pedaços de metal ou papel. Portanto, em considerar-se rico, em insistir em seu direito de possuir e trocar bens na forma de dinheiro, essa pessoa implicitamente assevera a irreversibilidade normativa da constituição da instituição do dinheiro e, de modo mais fundamental ainda, a constituição do estado que é sujeito dessa primeira constituição. (É claro que a garantia da moeda não é a função mais nobre do estado, mas essa serve bem como exemplo simples.)

Comparando essa visão dos direitos constitutivos com Kant, é fundamental frisar que os diferentes níveis de organização comunal não têm apenas uma função organizatória e não apenas *limitam* a liberdade individual em prol da paz. Pelo contrário, elas *aumentam* a liberdade, porque elas aumentam as possibilidades da auto-afirmação e auto-expressão concreta. Um exemplo abstrato disso é a linguagem. Usar uma linguagem significa submeter-se a regras: a regras semânticas e sintáticas. Ninguém pode falar ou entender linguagem sem *obedecer*. Mas este obedecer abre uma dimensão totalmente nova e extremamente rica da liberdade *concreta*: do saber de se teórico e prático na auto-compreensão e auto-determinação *por meio da linguagem*. Da mesma forma, a sociedade civil é uma conquista da liberdade e, portanto, um progresso normativo. Sem ela, eu só posso ser – constitucionalmente – o que sou na família. Eu só posso definir-me pelos direitos e deveres, pelos papéis e pela dignidade que

tenho nela. Não posso sair dela, pois não tenho onde ir, socialmente falando. Só posso ir no mundo selvagem, i.e. retornar à animalidade. Se, na família, eu sou marginalizado, p.ex. por ser um filho ilegítimo, essa continua sendo minha condição de vida e de auto-estimação concreta. Pois questionar essa minha condição significa questionar *a família*. Mas, com isso, já saio dela, espiritualmente. Portanto, a sociedade civil, com toda sua organização e seus regulamentos complexos e rígidos, abre uma nova liberdade: um novo nível de liberdade. Ela me permite ser não apenas aquilo que sou na minha família, mas algo novo. E, da mesma forma, o estado abre um novo nível de liberdade, de auto-atuação e auto-expressão além da sociedade civil.<sup>24</sup> No estado, não sou apenas o que sou na minha profissão, em meu sucesso econômico, em minha posição de classe. No estado, tenho uma dignidade que independe de tudo isso, tenho uma dignidade enquanto cidadão. E tenho um campo de atuação e concretização de minha liberdade como tal cidadão.

Sociedade civil e estado são conquistas *históricas*. E, mesmo assim, seu desenvolvimento significa um *progresso*: Há uma assimetria que proíbe voltar para atrás. Essa irreversibilidade, como já disse, não é fática: Um estado pode recair no caos. Mas ela é *normativa* – embora ela referir-se a algo histórico, e não a algo apriorístico, como em Kant.

### **Irreversibilidade normativa e contingência histórica**

Em Hegel, este desenvolvimento histórico é *necessário*. O ponto que eu quero fazer aqui é que essa irreversibilidade normativa que descrevi pode ser mantida mesmo se não afirmamos mais a necessidade do desenvolvimento dialético da história descrito por Hegel. A força dessa dialética e, neste caso, mais precisamente da suprassunção é tamanha que ela nem precisa da definição de uma necessidade nem de um fim último. A assimetria determina-se justamente pelo *progresso na consciência da liberdade*, i.e., no saber-me mais livre que eu sabia-me antes. Para isso não preciso de um noção de um fim último, de uma liberdade perfeita. E também não preciso de uma necessidade para confirmar a irreversibilidade deste progresso. Ele é progresso em virtude da normatividade da liberdade *em minha própria consciência*. E isso significa: *se* eu perder essa liberdade, *se* o mundo mudar-se de tal forma que essa minha liberdade perde seu fundamento (porque, p.ex., meu estado entra em guerra civil ou numa ditadura), então isso será um *retrocesso normativo*, algo que é ruim, que não deveria acontecer. E isso basta para uma interpretação normativa, valorizante da história. Sob o aspecto fático não há garantia, só há tendência probabilística. Mas sob o aspecto normativo

há progresso verdadeiro, objetivo. Este progresso não é independente dos sujeitos. Ele é progresso *na consciência* destes sujeitos. Mas não obstante disso, ele pode ser objetivo; pois o sujeito pode escolher arbitrariamente fins, mas não pode escolher arbitrariamente sua liberdade, pois é justamente em sua liberdade que ele efetua a escolha. O progresso na consciência da liberdade é subjetivo, no sentido que ele sempre é *de* um sujeito e *para* este sujeito. Mas ele é objetivo na medida em que o sujeito não pode escolher a inverter sua consciência da liberdade e saber-se mais livre no estado anterior. O sujeito é livre *em* sua liberdade, mas não *sobre* sua liberdade. Ele até pode renunciar a essa liberdade e vender a si mesmo como escravo, p.ex. Mas ele não pode ter a *consciência* de um progresso na liberdade quando ele faz isso.<sup>25</sup> Ele não é livre *sobre* sua consciência concreta de ser livre, mas apenas *em* essa consciência. Normativamente, ele não pode ter ou escolher a consciência que ele é livre como escravo, uma vez que ele integrou seu não-ser-propriedade em sua autoconsciência de liberdade. Pois essa sua autocompreensão tornou-se *fundamento* de suas escolhas.

A liberdade concreta é a condição da subjetividade na consciência dessa própria subjetividade – e ela é, ao mesmo tempo, condição de *essa* consciência. Por isso, ela é a objetividade *da* própria subjetividade. Como diz Sartre: não somos livres a não sermos livre. Essa é a objetividade da liberdade. Em aplicação ao progresso da liberdade, isso significa: Não somos livres a não reconhecermos este progresso, i.e., a não reconhecermos a assimetria normativa no desenvolvimento da liberdade. Se, por um desenvolvimento histórico, me sei mais livre que eu era anteriormente, não tenho a liberdade de escolher, em vez disso, de saber-me menos livre, i.e., de inverter a assimetria normativa. Posso *desejar* voltar ao estado anterior, posso desejar, p.ex. voltar para mamãe quando fracassei na sociedade civil. Mas não posso saber-me mais livre quando faço isso. E mesmo quando volto, isso é liberdade *minha* e, portanto, *responsabilidade* minha – e não uma situação simplesmente dada, na qual me encontro inocentemente, como era quando eu era criança.

Da mesma forma, um povo que integrou a dignidade humana a sua auto-compreensão de liberdade *normativamente* não pode reintroduzir a escravidão. *De fato*, pode fazer isso, como fez Napoleão nas colônias francesas. Mas se um povo faz isso, ele torna-se *culpado*. Pois sabe que *normativamente* isso é um retrocesso, ele não *deve* permitir isso. Ele sabe isso *por sua autoconsciência* – e não por uma norma externa. Contudo essa autoconsciência da liberdade é historicamente conquistada – e não aprioricamente pressuposta, como achava Kant. Se um indivíduo ou um povo permite ou efetua tal retrocesso, ele perde algo de se mesmo, perde parte de sua identidade normativa: de sua dignidade. Esse não é um construto abstrato, teórico. Isso – infelizmente – aconteceu e acontece muitas vezes na história. O

exemplo mais impressionante é aquele do estado alemão no nazismo. O resultado de tal retrocesso é a consciência real e concreta da perda de dignidade: a consciência da culpa e da vergonha. Essa consciência pode ser recalçada e ocultada. Mas ela não pode ser extinguida.<sup>26</sup>

### Considerações finais

A teoria ética normativa encontra-se diante um dilema: Há duas intuições fundamentais sobre a moral que parecem ser mutualmente exclusivas – e a negação de cada uma delas parece tornar uma ética igualmente inaceitável. Por um lado, existe a antiga intuição, muito forte e muito profunda, que há normas incontinentes, objetivas, gerais, que obrigam independentemente de interesses particulares, sejam estes interesses de indivíduos ou grupos: que existe a Moral com letra capital. Pelo outro lado, um grande número de pessoas, já na antiguidade (no ceticismo, p.ex.), mas principalmente a partir do sec. 18 (podemos indicar os “Lettres persanes” de Montesquieu, 1721, como ponto de referência), têm a intuição que a moral (com letra minúscula) é algo circunstancial, que ela depende das condições particulares de uma comunidade na história. Por essa intuição, é injusto julgar pessoas de outros tempos e culturas pelas normas da moral nossa. E é inadequado e insustentável manter que a nossa moral seja a Moral (com letra maiúscula) ou que alguma outra seja essa Moral universal, incondicionalmente válida. Ambas intuições são muito fortes. Contudo, parecem excluir-se mutualmente. Como normas morais podem ter validade incontestável, incondicional, se elas são resultados de desenvolvimentos contingentes, históricos, se dependem das circunstâncias? Como uma norma que surgiu do desenvolvimento contingente de uma comunidade particular pode obrigar de maneira objetiva, independentemente de interesses particulares? A historicidade parece tornar a moralidade relativista, vazia; a moralidade parece tornar a historicidade insignificativa, cega. O desafio é vincular moralidade e historicidade. Justamente isso seria o progresso ético na história. O questão é: como articular este progresso.

A assimetria ética oferece uma resposta. Por ela, um desenvolvimento na moralidade pode ser contingente, histórico e particular (de uma comunidade, uma cultura, uma religião, um povo), mas é *irreversível*. Essa irreversibilidade garante o caráter objetivo, incondicional da validade das normas. Não é uma validade universal, pois não podemos aplicar essas normas igualmente a todas as culturas em todos os tempos. Mas obriga, de forma não-circunstancial, os membros de toda comunidade que, nessa moralidade (ou nessa eticidade, na

terminologia de Hegel), articula sua auto-compreensão de ser livre e de ter dignidade. Até pode obrigar, deste modo, apenas a um indivíduo singular se este, por sua auto-compreensão normativa, chegou a aceitar e vindicar um direito fundamental que sua comunidade como um todo ainda não realizou. Assim, p.ex., os abolicionistas já compreenderam o direito à liberdade de todo ser humano como fundamental, como parte da auto-compreensão normativa do ser humano e de sua dignidade, antes do resto de suas sociedades. Mas uma vez que um indivíduo ou um grupo chegou a tal auto-compreensão nova, eles não podem mais aceitar que outros indivíduos e grupos neguem a ela – principalmente aqueles da própria cultura e do próprio estado. Eles vão lutar para que este direito que articula sua auto-compreensão particular, i.e., que, por enquanto, é apenas uma *apresentação* de lei (ou apenas uma lei de um certo grupo), *de fato*, torne-se uma lei geral. Assim, p.ex., nós, que chegamos à auto-compreensão da liberdade nos direitos humanos, não podemos mais aceitar como correta a prática da mutilação genital de mulheres em algumas culturas.<sup>27</sup> A teoria da assimetria ética permite-nos formular: As mulheres que praticam tal mutilação, individualmente, não estão fazendo algo imoral, não são culpadas, não devem ser punidas. O que é “errado” pela nossa compreensão é a moral ou a eticidade na qual elas vivem. Até podemos conceder que essa é “errada” apenas pela compreensão nossa, não sob um critério universal, atemporal, apriorístico. Mas essa compreensão nossa obriga a nos irreversivelmente. Permitir a mutilação genital em nossa cultura seria um retrocesso profundo e radical em nossa auto-compreensão da liberdade e dignidade. Proibir essa mutilação também naquelas culturas onde ainda é praticada seria um grande progresso – não apenas para nós, mas para essas próprias mulheres e para a cultura como um todo.

Isso, para um observador neutro, pode parecer uma arrogância nossa diante outra cultura. Mas essa construção de um observador neutro, nesta compreensão, é errada, ela é eticamente inadmissível – pois seria um observador sem auto-compreensão normativa, sem consciência de liberdade. E a voz de tal observador, por definição, não pode ter peso algum no discurso ético normativo. Precisamos insistir em nossa auto-compreensão concreta, historicamente articulada, da liberdade. E como ela é algo concreto e real, e não apenas abstrato, teórico, nós, enquanto comunidade cultural, fizemos a *experiência* concreta que certas normas fundamentais como, p.ex., os direitos humanos aumentam *de fato* nossa liberdade e nossa dignidade. Por isso, nós temos uma confiança profunda que outras pessoas e culturas também fasearão essa experiência quando efetuam o passo de aceitar os direitos humanos, p.ex.

Ao mesmo tempo, aceitando a assimetria ética na história, nós sabemos muito bem

que nossa eticidade atual não é o estágio final deste desenvolvimento irreversível – porque não há nenhum estágio final. E estamos abertos à possibilidade que outras pessoas e culturas, em alguns aspectos, já avançaram mais que nos – assim como, eventualmente, consideramos que já avançamos em certos aspectos sobre eles. Assim, p.ex., os budistas e jainistas talvez já chegaram muito mais longe na compreensão da dignidade e dos direitos de seres vivos não humanos que nos, das culturas europeu-americanas. Aceitar a assimetria ética da história significa, *ao mesmo tempo*, lutar com todo fervor pela liberdade, pela dignidade e pelos direitos fundamentais que chegamos a incorporar a nossa auto-compreensão normativa; *como também* abrir-se, com muita humildade, à voz dos outros e contar com nossa própria falibilidade. Não temos a Verdade definitiva, não temos a Moral certa. Mas fizemos progressos, progressos éticos, normativamente irreversíveis. E, por estes, nos não estamos permitidos a aceitar o moralmente incerto, a violação da liberdade, da dignidade e dos direitos. Somos finitos, nosso saber é finito e nossa moralidade é finita. Mas a própria finitude exige que nos identifiquemo-nos com ela, que assumamos nosso lugar contingente, finito na história, pois a história, apesar de não ter um fim último e um princípio absoluto, tem, sim, um sentido: o progresso na compreensão da liberdade.<sup>28</sup>

---

## Notas:

<sup>1</sup> Cf. Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., Düsseldorf 2007.

<sup>2</sup> Cf. Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., Düsseldorf 2007.

<sup>3</sup> Cf., p.ex., Arnold. J. Toynbee, A Study of History, 10 vol., London 1934-1954.

<sup>4</sup> No caso do modelo explanatório de A.J. Toynbee, p.ex., o nexó entre desafio histórico e resposta bem sucedida sob a liderança de elites criativas ainda pode aparecer *immanentemente* plausível; mas não é explicado *por que* este nexó é o fundamental na origem das civilizações – a exclusividade é apenas constatada, a partir da comparação de observações.

<sup>5</sup> cf. The Wealth of Nations, ed. R.H. Campbell e A.S. Skinner, Glasgow 1976, vol. 2a, p. 456.

<sup>6</sup> Idee zu einer allgemeinen Geschichte in *weltbürgerlicher* Absicht (1784), Hamburg 1920.

<sup>7</sup> Cf. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Princípios da Filosofia do Direito, PFD), Hamburg 1955, §§ 341-360, esp. § 342.

<sup>8</sup> Cf. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Lições sobre a Filosofia da História, LFH), Introdução 12/10-104, citato de: G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Frankfurt a.M. 1970.

<sup>9</sup> Era – e continua sendo – uma norma social na cultura da Alemanha que não deve elogiar a si mesmo além de um certo ponto. Podes destacar seus sucessos. Mas seria impensável dizer publicamente, em tom sério, coisas como “eu sou o melhor filósofo do mundo”, “minha teoria é a melhor que há”, “em minha filosofia, o desenvolvimento do espírito completou-se”. Tal coisa pode ser indicada apenas indiretamente. E justamente isso Hegel parece fazer.

<sup>10</sup> LHF, 20/459. Cf. também as explicações sobre o significado histórico do término da *Fenomenologia do Espírito* (FdE) no Saber Absoluto: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, 3/585-390.

<sup>11</sup> É muito importante para a compreensão da ética kantiana que este progresso sócio-político rumo à República Mundial nada tem a ver com um progresso na moralidade. Na moralidade não há progresso, ele é apriórica e, portanto, atemporal. A escravidão, p.ex., *sempre* já moralmente errada, e sempre era errada de *modo igual* – assim como a mentira, o roubo, o suicídio etc. É verdade que o desenvolvimento rumo à República Mundial é também um desenvolvimento rumo a uma realização mais plena de alguns princípios morais no nível judicial-político. Mas o motivo, o princípio motor para isso não é a moralidade, mas o conflito. E as pessoas que viverão em tal república não serão, necessariamente, mais morais que pessoas em épocas anteriores – mesmo que, provavelmente, eles agirão mais *conforme* a moral, por causa da legislação estabelecida nessa república.

<sup>12</sup> P.ex.: É uma gigante perda de recursos humanos se a metade da humanidade (as mulheres) trabalha apenas no lar. O sucesso da emancipação da mulher *pode também* ser explicado por razões puramente econômicas: Aquelas sociedades que aceitam mulheres na vida profissional são mais eficazes que as outras. – Mas isso, intuitivamente, não satisfaz a nos, quando queremos explicar *por que* a emancipação da mulher é um progresso.

<sup>13</sup> Isso torna-se evidente pelo fato que o único imperativo que não é hipotético é aquele que não recebemos de fora, por mediação linguística, mas de nossa própria razão e, normalmente, de forma implícita, não articulada; e pelo fato que qualquer imperativo hipotético só poderá tornar-se efetivo sob uma condição interna do sujeito em questão (uma inclinação ou/e uma máxima). Cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, FMC), AA 413-416.

<sup>14</sup> Não basta a universalidade. Mesmo se o imperativo do rapaz da barraca for direcionado a *todo mundo* (e eu também entendo isso), não segue disso que eu me saiba *obrigado* por este imperativo.

<sup>15</sup> Cf. Manfred Frank, Ansichten der Subjektivität, Frankfurt a.M. 2012, 91-126, 359-368.

<sup>16</sup> Este ponto parece-me novo na discussão.

<sup>17</sup> Cf. FMC 417.

<sup>18</sup> Cf. FMC 419-421.

<sup>19</sup> PFD § 27.

<sup>20</sup> PFD § 21.

<sup>21</sup> cf. Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura, CRP), AA, A349s, FMC 451.

<sup>22</sup> Cf. PFD § 20

<sup>23</sup> E não é um progresso ético propriamente dito, pois sua força motriz, sua motivação não é a moral, mas o interesse próprio dos indivíduos com sua racionalidade instrumental.

<sup>24</sup> Por isso, parece-me lógico que – contra o próprio Hegel – minha dignidade e meus direitos concretos no estado (meu direito de voto, p.ex.) não podem depender de minha situação na sociedade civil (p.ex., de meu ser membro e alguma corporação).

<sup>25</sup> Ele só pode ter a consciência de um progresso no conforto e, ao máximo, na paz. – Contudo, pode ocorrer o caso que uma “libertação” não pode ser compreendida como tal por um indivíduo porque este ainda não chegou à maturidade necessária para tal apreciação. Se um jovem adulto sai da menoridade e não precisa mais obedecer a seus pais, isso, evidentemente, é um momento de emancipação, de progresso na liberdade. Mas se uma criança pequena perde seus pais e, com isso, não precisa mais obedecer a eles, isso, evidentemente, não é uma libertação. A criança ainda não tem a maturidade para sair da tutela dos pais, para ela é muito ruim quando isso acontece. Precisamos ser muito cuidadosos quando aplicamos este modelo de explicação a grupos e sociedades, pois é um argumento muito comum dos conservadores, dos autoritários, dos despóticos: “*A princípio*, a liberdade e a igualdade de direitos é algo bom. Mas o povo/os escravos/as mulheres/etc. ainda não têm maturidade para essa liberdade.” Contudo, certamente há casos em que o argumento é válido, mesmo que sejam poucos. Assim, p.ex., o Estado Brasileiro efetivamente nega o direito de voto e outros direitos a membros de certos tribos indígenas quando decide não contatar e elas (mantendo, ao mesmo tempo, que eles vivem em território brasileiro). Com isso, o Estado Brasileiro decide sobre essas pessoas – sem perguntar a elas, sem apresentar a elas a opção de escola – que é melhor para elas não participarem, efetivamente, na sociedade civil e no estado brasileiro e não gozar dos direitos que eles teriam nestes. Na minha opinião pessoal, essa decisão é totalmente correta. Mas ela implica, sim, um certo tipo de tutela.

<sup>26</sup> Contudo, ela pode também ser assumida, reconhecida e aceita com suas consequências. Se um povo ou um indivíduo faz isso, ele pode superar sua culpa e sua vergonha – sem aniquilar o que ele fez.

<sup>27</sup> Não podemos aceitá-la *eticamente*. É uma outra questão o que devemos fazer ou o que estamos permitidos a fazer para impedir que ela continue ser praticada. Certamente não é permitido (mesmo se isso fosse tecnicamente viável) de obrigar tais países a mudar sua legislação por uma invasão militar, p.ex. Tal ação seria uma violação de um outro direito da liberdade conquistado na história: o direito da soberania do estado.

<sup>28</sup> Pela minha própria teoria ética, a liberdade é apenas um aspecto da assimetria ética ou do progresso na consciência. A concepção de um progresso na liberdade *apenas* ainda é insuficiente. Há um princípio mais fundamental, do qual a liberdade é apenas um momento (contudo, um momento fundamental). Mas isso não posso mais explicar aqui.

### Referências bibliográficas:

Frank, Manfred, Ansichten der Subjektivität, Frankfurt a.M. 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, citado de: G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden, vol. 12, Frankfurt a.M. 1970.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, citado de: G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden, vol. 20, Frankfurt a.M. 1970.

\_\_\_\_\_, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.

Kant, Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in *weltbürgerlicher* Absicht (1784), Hamburg 1920.

\_\_\_\_\_, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, citado de: Kants gesammelte Schriften, Bd IV (1911), Berlim 1900ss.

Kritik der reinen Vernunft, , citado de: Kants gesammelte Schriften, Bd III (1904), Berlim 1900ss.

Smith, Adam, Wealth of Nations, ed. R.H. Campbell e A.S. Skinner, Glasgow 1976.

Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., Düsseldorf 2007.

Toynbee, Arnold. J., A Study of History, 10 vol., London 1934-1954.