



ESTUDOS  
SOBRE  
A FILOSOFIA HEGELIANA  
DO DIREITO

# A RACIONALIDADE DO REAL

Amaro Fleck  
Diogo Ramos (orgs.)

*Nefiponline*



# A Racionalidade do Real

Estudos sobre a filosofia  
hegeliana do direito



# A Racionalidade do Real

Estudos sobre a filosofia  
hegeliana do direito

Amaro Fleck e Diogo Ramos  
(Organizadores)

*Nefi*online  
Florianópolis

## NEFIPO

### Núcleo de Ética e Filosofia Política

**Coordenador:** Prof. Dr. Denilson Luís Werle

**Vice-coordenador:** Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476

Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://www.nefipo.ufsc.br/>

**Projeto gráfico:** Daniel Schiochett

**Capa:** Leon Farhi Neto

**Foto:** Alessandro Pinzani

**Diagramação:** Daniel Schiochett

F 593r A Racionalidade do Real: estudos sobre a filosofia hegeliana do direito / Organização de Amaro Fleck e Diogo Ramos – Florianópolis: NEFIPO, 2011.

(Nefiponline)

218 p.

ISBN: 978-85-99608-07-4

1. Filosofia moderna ocidental. I. Fleck, Amaro. II. Ramos, Diogo.

CDD: 190

*Catálogo na fonte elaborada por: Felícia Fleck - CRB 14/1008*

*Licença de uso Creative Commons:*

*(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)*



## SUMÁRIO

Introdução .....	5
A Odisseia da Liberdade segundo Hegel	
<i>Evânia Reich</i> .....	7
A Vontade pensante em Hegel	
<i>Elizabete Olinda Guerra</i> .....	29
Sobre o conceito de propriedade na filosofia hegeliana do direito	
<i>Amaro Fleck</i> .....	45
Da pessoa ao indivíduo: O lugar sistemático do sujeito na seção “Moralidade” da Filosofia do Direito de Hegel	
<i>Alessandro Pinzani</i> .....	59
Sobre as concepções de bem e mal na Filosofia do Direito de Hegel	
<i>Patrícia Rosa</i> .....	81
As Críticas de Hegel à moral kantiana	
<i>Joel Thiago Klein</i> .....	93
Constituição, política e direitos na Filosofia do Direito de Hegel	
<i>Cristina Foroni Consani</i> .....	111
A “sociedade livre” de Hegel e o liberalismo hodierno	
<i>Jean-Cristophe Merle</i> .....	127
A história universal como o idealismo da história; ou sobre a consciência da liberdade entre negros e fetiches	
<i>Diogo Ramos</i> .....	143
El derecho romano en la <i>Rechtsphilosophie</i> a través de sus polémicas	
<i>Valerio Rocco Lozano</i> .....	171
Espiritualidade política em Hegel	
<i>Leon Farhi Neto</i> .....	197





## INTRODUÇÃO

Durante o segundo semestre de 2009 o professor Alessandro Pinzani ministrou um seminário de estudos avançados no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina inteiramente dedicado ao estudo das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de G.W.F. Hegel. Durante este e os dois semestres seguintes um grupo de pós-graduandos decidiu aprofundar-se no estudo desta obra, seja através da leitura de comentadores, seja através da leitura e comentário do trabalho dos demais pós-graduandos que cursaram a mesma disciplina. O resultado deste debate é o presente livro, que foi ainda agraciado tanto com a colaboração do professor Alessandro Pinzani, da Universidade Federal de Santa Catarina, quanto com a contribuição do professor Valerio Rocco Lozano, da Universidad Autónoma de Madrid (Espanha), como ainda com a do professor Jean-Cristophe Merle, da Universität des Saarland (Alemanha) e de Tours (França).

Os onze artigos que compõem o livro apresentam visões bastante distintas acerca de um autor que foi conhecido, não sem motivo, como obscuro pela dificuldade de sua escrita. Focando momentos específicos desta obra, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, a última ‘grande obra’ escrita por Hegel, ou ainda a recepção de suas ideias, a relação com as *Lições sobre a Filosofia da História*, ou mesmo apenas fazendo vigorosas críticas às ideias defendidas pelo autor nascido em Stuttgart, no distante ano de 1770, os artigos aqui reunidos buscam tanto apresentar as ideias hegelianas acerca da política e do direito quanto rediscuti-las, compará-las, esmiuçá-las.

A ordenação dos artigos tenta acompanhar a própria ordem expositiva da obra hegeliana. A coletânea inicia com o artigo de Evânia Reich, que analisa o conceito de liberdade, quiçá o conceito central do referido livro, e que perpassa todas as etapas da filosofia do direito de

Hegel. Em seguida, Elizabete Olinda Guerra analisa a introdução, focando no conceito de vontade livre. Amaro Fleck, no terceiro artigo, reflete acerca da justificação da propriedade e do lugar sistemático deste conceito no direito hegeliano. A seção da moralidade recebe as atenções tanto de Alessandro Pinzani, que escreve sobre a transformação da pessoa em sujeito, quanto de Patrícia Rosa, cujo artigo versa sobre os conceitos de bem e mal moral, quanto ainda de Joel Thiago Klein, que analisa as críticas de Hegel à teoria moral kantiana. Cristina Foroni Consani, na sequência, debate o conceito de constituição e seu papel nesta obra.

Por sua vez, o foco de Jean-Cristophe Merle recai não sobre a própria obra de Hegel, mas sim sobre a recepção desta, seja no pensamento comunitarista de Taylor e MacIntyre, seja no pensamento liberal de Rawls e Neuhausser. Tanto Valerio Rocco Lozano como Diogo Ramos analisam, em seus respectivos escritos, a filosofia do direito à luz da filosofia da história. Enquanto Diogo Ramos foca suas atenções nos continentes africano e americano, a “pré-história do espírito”, Valerio Rocco Lozano estuda o papel do direito romano dentro das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Por fim, Leon Farhi Neto aponta riscos inerentes ao sistema do direito de Hegel a partir da noção foucaultiana de espiritualidade política.

## A ODISSEIA DA LIBERDADE SEGUNDO HEGEL

*Evânia Reich*<sup>1</sup>

O que significa para Hegel a liberdade? Ela é com certeza um tema central que percorre toda a obra hegeliana, contudo, é nos *Princípios da Filosofia do Direito* onde ela aparece elaborada sistematicamente. Nesta obra fica claro que a liberdade de Hegel não é um ato único realizado. Sendo puramente espiritual é necessário que ela percorra, para existir em ato, um caminho evolutivo para no final ter se realizado conforme seu conceito. Assim a liberdade passa por etapas indispensáveis para no final do percurso existir enquanto um todo universal. Entender esse movimento da liberdade é indispensável para compreender o todo desta obra.

A liberdade começa, em seu nível mais baixo, possuindo como conteúdo os desejos e inclinações do sujeito da vontade. Essa vontade que é ainda natural pode ser considerada como a razão na sua forma mais alienada. A liberdade encontra-se no meio da natureza e do espírito, por isso ela é uma mistura de desejo e reflexão. Contudo, o homem não pode permanecer para sempre neste dualismo de sua natureza natural e racional. É necessário ultrapassar este primeiro nível, indispensável para a segunda etapa, porquanto é ele mesmo que empurra o sujeito, postado que está na impossibilidade de tudo escolher, a decidir entre uma coisa ou outra. No segundo nível o sujeito, por estar obrigado a fazer uma escolha entre infinitas opções, deixa de ser natural e passa a ser racional. É o abandono por assim dizer dos instintos naturais em prol de uma ação refletida. Essa etapa, contudo, ainda não é suficiente

---

<sup>1</sup> Mestranda do Curso de Filosofia do PPG da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista Capes.

para a realização do conceito da liberdade. Ela deve continuar percorrendo seu caminho para negar sua subjetividade e contingência em prol de algo mais universal, chegando, portanto a sua terceira etapa. Este terceiro momento é o da reconciliação entre o pensamento e a vida, entre a razão e a natureza, onde os dois momentos anteriores são transformados a fim de atingir uma só unidade.

O meu objetivo neste trabalho é mostrar este caráter evolutivo da liberdade e percorrer todas as suas manifestações, tanto nos parágrafos referentes aos três níveis da vontade, quanto naqueles que dizem respeito àquilo que poderíamos denominar de movimento institucionalizado da vontade, ou seja, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. As etapas serão apresentadas com a mesma ordem que a obra hegeliana, separando as diferentes manifestações da liberdade da vontade das suas figuras institucionalizadas.

### ***1. O Percurso da liberdade nos três níveis da vontade***

Para a compreensão do primeiro nível da vontade é necessário a compreensão desse dualismo entre natureza e razão que deve necessariamente ser ultrapassado. Já no parágrafo 1º da Filosofia do direito, Hegel afirma que “o objeto da filosofia do direito é a ideia do direito” e esta ideia não é uma noção abstrata do direito, tampouco um ideal, mas a própria liberdade. Mas para chegar neste fim, a liberdade deve traçar sua odisseia. A introdução tratará da noção filosófica da liberdade; o “Direito abstrato” de sua realização abstrata; a “Moralidade” de sua realização concreta, porém ainda subjetiva, enquanto a “Eticidade” caracterizará sua realização concreta e objetiva.

A partir do parágrafo 4º, na introdução, Hegel tratará da “Vontade” e afirmará inicialmente que esta só pode ser livre. A vontade é livre e a liberdade é a substância da vontade. O direito é um fenômeno da vontade. A vontade é um conceito onde a liberdade já está implicada, pois é dela que advêm as iniciativas, próprias aos homens. Não somente a vontade é livre, mas ela o é necessariamente, visto que uma vontade não pode existir enquanto algo de forçado senão ela deixa de ser vontade. Desta forma, se o direito é um fenômeno da vontade, e esta é necessariamente livre, toda a esfera onde o direito existe e age é do campo da “liberdade realizada”. Sobre o plano da liberdade não é mais a natureza que conta, mas unicamente esta realidade propriamente humana e suas leis, ou seja, uma segunda natureza criada pelos homens.

Por isso o direito natural do século XVII é um contrassenso para Hegel. Opondo-se a uma concepção tradicionalista, o direito natural para Hegel é natural porque forma uma segunda natureza, e não porque existiria um direito inato e imutável (FLEISCHMANN, 1992, 17).

No adendo do parágrafo 4º Hegel diz que a liberdade não é um simples predicado da vontade, ela é antes sua essência, pois o que é livre é vontade. “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é real se existe um homem que possui a força de querê-la”.

Nos parágrafos 5º, 6º e 7º Hegel começa a perseguir o caminho da vontade e anuncia o conteúdo desta. Ela contém o “elemento do puro indeterminado (...), o puro pensamento de si mesma”.

O que Hegel traz de novo com relação à filosofia tradicional é esta estrutura do conceito de vontade uma vez que o “pensar” (*Denken*) e o “querer” (*Willen*) não comportam nenhuma diferença. A vontade deixa de ser uma faculdade do “pensar” para ser o todo mesmo deste; o que significa dizer que existe uma unidade indissolúvel do teórico e do prático em Hegel que contraria tanto Descartes quanto Kant ou Fichte (LÉCRIVAIN, 2001, 21). Kervégan no seu livro *L’effectif et le rationnel* (KERVÉGAN, 2007, 36 e 37) diz que esta distinção feita entre o entendimento (ou da razão) e a vontade possui um papel fundamental na filosofia moderna, e Hegel é o filósofo que chega para opor-se a esse dualismo. Para o autor, Descartes, apesar de não ter sido o inventor desta dissolução, já havia dado suas primeiras pistas quando afirma que “todas as maneiras de pensar que percebemos em nós podem ser inferidas em duas maneiras globais, das quais uma consiste em perceber através do entendimento e a outra em se determinar pela vontade” (Ibid., p. 37). Para Kant a vontade é “uma faculdade (dos seres dotados de razão) para determinar sua causalidade pela representação das regras” (Ibid., p. 37), contudo, somente podemos considerar que a razão determine a vontade se dispomos de um conceito adequado da liberdade desta mesma vontade, ou seja, se esta vontade venha imbuída da autonomia, que por sua vez, é o “único princípio de todas as leis morais” (Ibid., p. 37). Hegel, abandonando este dualismo entre o teórico e o prático, concebe uma continuidade fundamental entre pensamento e vontade, entre espírito teórico e espírito prático, que Kervégan chamará de continuidade circular e dialética.

Contudo, vontade enquanto “puro pensamento de si mesmo” é ainda pura negatividade, ainda que a afirmação de si seja infinidade. Mas enquanto infinita ela não consegue sua concretude. É preciso que a vontade se objetive e se concretize em um objeto e conteúdo, senão ela permanecerá esta liberdade aparente e vazia, justamente porque querer

tudo é impossível. É preciso querer algo definido e fazer escolhas. O conteúdo da vontade pode ser proveniente da natureza através dos instintos, necessidades, inclinações ou ainda da atividade do espírito na forma de direito, de leis e instituições. Estas duas alternativas não se excluem em Hegel, pois são momentos de um todo, o que vale dizer que o segundo momento já está incluído no primeiro exatamente porque a vontade não se afirma puramente, mas deve entrar no movimento de determinação, da limitação e da finitude.

Por ser a vontade um pensamento que quer ter a realidade transformada conforme a si, ela é o desejo do pensamento de existir sob uma forma empírica. É o pensamento que realiza, primeiro teoricamente, e em seguida na prática, a unidade do mundo interior e do mundo exterior, quer dizer, o universal. Através da atividade do pensamento tudo se torna homogêneo, intelectual, elemento de uma totalidade. Todavia, a vontade ou a prática já partem do pensamento universal, do sujeito-objeto que já incorporou nele mesmo o mundo e todas as possibilidades deste. Na realização do pensamento, o agente humano não realiza todas as possibilidades do 'eu', e sim apenas uma parte. Porém, essas possibilidades realizadas são aquelas do pensamento humano e cada ação voluntária e livre não faz mais do que humanizar o universo e realizar a unidade "eficaz" do sujeito e do objeto. "Teoria e prática, consciência e ação são, portanto inseparáveis" (FLEISCHMANN, op. cit., p. 21).

Hegel diz que o pensamento é a substância da vontade sem o qual seria impossível ter-se a vontade (§ 468 da *Enciclopédia*). Para Kervégan, o espírito prático, ou seja, a vontade, não seria para Hegel o complemento do espírito teórico, mas antes o resultado de seu aprofundamento em si mesmo. Graças ao espírito prático, o pensamento se apropria inteiramente do objeto e lhe acolhe como um dado no mundo, e é desta forma que a razão se posiciona como produtora de objetividade. Contudo, a vontade não é somente o resultado da inteligência, mas comporta certa dinâmica que tende a reproduzir nela mesma o próprio pensamento.

Fleischmann diz que para Hegel o que é importante não é o que existe de potência na vontade, mas o que existe de real. A vontade é uma das forças reais existentes e sua atividade é manifestada através de seu trabalho, pela sua transformação de dados naturais ou sociais. A definição da vontade unicamente como potencialidade pura, como possibilidade absoluta é até uma possibilidade perigosa. Isso quer dizer que, se a vontade é potência pura e se ela não consiste em uma transformação progressiva de dados no universo humanizado, então

podemos até destruir o mundo. O que vale dizer que se a vontade introduz uma ordem qualquer que não é retirada da própria história, da evolução do mundo, ela destrói e não constrói nada (FLEISCHMANN, op. cit., p. 17 e 18).

A história possui um papel indispensável na construção do homem e, portanto, no percurso da liberdade. Por isso para Hegel a ciência filosófica do direito é a exposição das estruturas de inteligibilidade daquilo que efetivamente foi produzido no curso da história. Isso não quer dizer que o filósofo faz uma descrição empírica dos fenômenos, mas antes produz conceitos que são retirados da própria realidade histórica. Hegel utiliza-se da história como conteúdo efetivo a respeito do que a filosofia tem para pensar (LÉCRIVAIN, op. Cit., p. 20).

Voltando a este primeiro modo da vontade que é pura potência e mal infinito do desejo, já descrito na *Fenomenologia do Espírito*, embora ele seja necessário por conter infinitas possibilidades de escolha e de desejos, ele não é ainda uma vontade livre porque justamente está envolvido neste poder formal e abstrato de se decidir por inúmeros objetos de desejos em um processo sem começo e fim (*Idem.*, p. 23). Por isso o segundo momento é necessário para que uma escolha seja feita diante das possibilidades infinitas. Este será designado como o momento do livre arbítrio (*Willkür*), onde aparecerá a liberdade sob forma de ação, mas qual tipo de ação é a questão que deve ser resolvida.

Se o homem não pode permanecer para sempre no dualismo de sua natureza “natural e racional”, ao mesmo tempo é esse lado de sua natureza natural que lhe empurra a tomar posse em favor de seu ‘eu’ racional. E isso acontece porque, diante das inúmeras inclinações na qual o sujeito se depara e na impossibilidade de tudo poder escolher, é preciso que ele se decida entre uma ou outra; e é nesta obrigação em escolher algo que a vontade racional se mostra necessária.

Através de sua decisão o homem se torna um indivíduo diferente de todos os outros. Contudo estas decisões ainda são puramente formais e conduzem os homens a inevitáveis tensões entre si, pois todos podem não desejar a mesma coisa. O conteúdo desta vontade ainda se encontra no nível dos desejos. Por isso neste estágio da vontade o homem ainda não se encontra em plena liberdade. Para atingi-la é necessário que a sua escolha coincida com a escolha do outro e abandone a sua subjetividade. Sua realização ocorre no desejo de liberdade de todo mundo. A vontade pura não é aquela que quer qualquer coisa ou a que se perde nas inúmeras possibilidades, mas aquela que decide por algo e sabe que ele é possível.

No livre arbítrio há de qualquer forma a primeira ruptura com o ‘eu infinito’ (*unendliches*) do homem que poderia fazer tudo aquilo que deseja, mas não faz porque se dá conta que a ação é a realização de uma possibilidade determinada. É na própria ação que o homem abandona o seu ‘eu infinito’. Assim na medida em que o homem é um ser que age, ele necessariamente é um ser finito. Sendo a realidade superior à possibilidade, a liberdade não consiste naquilo em que o homem poderia fazer e não fez, mas antes naquilo em que ele efetivamente escolheu e fez (FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 34). Portanto, embora a vontade ainda não seja livre no livre arbítrio, neste estágio a liberdade já pode ser vista como ação do próprio homem. É no agir que o homem se tornará livre, mas é necessário descobrir que tipo de agir é este que o levará à real liberdade.

O livre arbítrio possui poucas afinidades com relação à vontade efetiva e por isso ainda se consubstancia como uma ilusão subjetiva. O conflito, instalado entre a dialética de uma escolha livre que ocorre entre as diversas possibilidades, é aquele entre a particularidade e a universalidade no interior do conceito de vontade. O arbítrio é o fundamento da vontade natural. No arbítrio a ‘normatividade’, o fim do seu conteúdo, reside no sujeito e não no objeto escolhido. O objeto é contingente porque o sujeito poderia ter escolhido qualquer coisa. A possibilidade de escolher uma coisa entre todas as que se oferecem depende unicamente da boa vontade do sujeito. Assim, a noção de arbítrio é aquela que consiste em dizer que o homem livre é aquele que pode fazer tudo aquilo que ele deseja. Ela é a noção que o senso comum possui de liberdade. Mas a questão é: podemos mesmo fazer tudo aquilo que queremos? Exatamente porque podemos tudo querer, mas apenas escolher algumas coisas, o arbítrio sofre de uma contradição que lhe torna irrealizável. Para Hegel – e este é o seu argumento indispensável para entendermos todo o resto – a liberdade consiste não na escolha entre as possibilidades que se apresentam ao homem, mas antes em uma criação de algo novo, criação que só se explica pela livre iniciativa e o fim livremente escolhido. A filosofia do direito não deixa dúvida de que o Estado será a realidade objetiva da liberdade e a sua única razão de ser será a salvaguarda desta mesma liberdade, enquanto a sociedade civil o local próprio do arbitrário.

Cabe fazer um ‘desvio’, neste momento, para explicar como a realização do desejo forma no homem a consciência do seu próprio ser. Em Hegel a criação de algo novo pelo homem é a condição necessária para que o homem tome consciência do seu próprio Eu. No início de seu livro *Introdução à leitura de Hegel* Kojève explica a maneira como o



desejo vai realizar no homem a consciência de si mesmo. Diz ele que o homem que contempla um objeto é absorvido apenas por aquilo que ele contempla, ou seja, o objeto. Por isso não consegue se identificar nesta contemplação. Ele só é chamado a se reconhecer como ser participante desta contemplação através do seu desejo pelo objeto. É somente a partir do momento em que ele deseja comer uma maçã, objeto da sua contemplação, que ele consegue se revelar para si mesmo como algo diferente do próprio objeto de desejo. “É o desejo que transforma o Ser revelado a ele mesmo por ele mesmo na consciência (verdadeira), em um ‘objeto’ revelado a um ‘sujeito’ por um sujeito diferente do objeto e ‘oposto’ a ele”<sup>2</sup> (KOJÈVE, 2008, p. 11). Contudo, diz Kojève, ainda que este desejo animal seja uma condição necessária para a consciência de si, ele não é suficiente. A superação de um desejo de ordem natural tal como a ingestão de um alimento cria um ‘eu’ desta mesma ordem, ou seja, um ‘eu’ vivente e animal. “E este Eu natural, função do objeto natural, só poderá se revelar a ele mesmo e aos outros enquanto Sentimento de si. Ele jamais alcançará à Consciência de si” (*Ibid.*, p. 12)<sup>3</sup>. Desta sorte, para que o desejo consiga ser algo que traga ao homem a Consciência de si ele necessita sair desta ordem natural das coisas, ou seja, é preciso a criação de algo que ultrapasse a realidade dada. “A única coisa que ultrapassa este real dado é o Desejo ele mesmo” (*Ibid.*, p. 12)<sup>4</sup>. No desejo em si mesmo o homem já não quer somente algo que existe na natureza, mas antes a criação de algo novo. Este desejo é capaz de tirar o homem de sua essência natural e transformá-lo em outra coisa que aquilo que ele é. Este novo Eu será a sua própria obra. “Em seu ser mesmo, este Eu é devir intencional, evolução querida, progresso consciente e voluntário. Ele é ato de transcender o dado que lhe é dado e que é ele mesmo” (*Ibid.*, p. 13)<sup>5</sup>.

Para Hegel, tudo o que homem pode escolher arbitrariamente, ele também pode abandonar da mesma maneira, o que leva ao infinito este processo de escolha arbitrária e por consequência a uma constante indecisão (*Unentschlossenheit*). Por isso a liberdade não pode aí ser realizável, já que ela sempre estará em um estado abstrato e nunca concreto. No livre arbítrio a satisfação dos prazeres é sempre particular, nunca coletivo porque as escolhas ora favorecem um desejo, ora outro, mas

2 (« C’est le Désir qui transforme l’Être révélé à lui-même par lui-même dans la connaissance (vraie), en un « objet » révélé à un « sujet » par un sujet différent de l’objet et « opposé » à lui ».)

3 (« Et ce Moi naturel, fonction de l’objet naturel, ne pourra se révéler à lui-même et aux autres qu’en temps que Sentiment de soi. Il ne parviendra jamais à la Conscience de soi ».)

4 (« Or la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Desir lui-même ».)

5 (« Dans son être même, ce Moi est devenir intentionnel, évolution voulue, progrès conscient et volontaire. Il est acte de transcender le donné qui lui est donné et qu’il est lui-même ».)

nunca ocorre uma satisfação completa e universal. A satisfação dos desejos não pode, portanto, servir de fundamento para a liberdade justamente porque esta não se realiza nas inclinações naturais devido a este abismo que existe entre o ‘eu’ livre e o seu conteúdo.

Contudo, criar uma moral querendo purificar as inclinações de seu conteúdo contingente para conservar apenas a forma substancial não ajudará a resolver o problema. O que Hegel faz é incorporar os desejos em um sistema mais vasto, fundamentado na razão e não na noção da purificação dos impulsos. Os desejos podem ser considerados a razão em potência. São eles que fornecem um motivo para a ação subjetiva. Eles são o motor do agir do homem na sociedade e servem à realização de um fim universal (FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 41-42). Taylor (TAYLOR, 1998, p. 21-22) diz que para Hegel o homem enquanto ser racional visa a uma autossuficiência e esclarecimento de tal forma que o caminho que ele segue é aquele que deve necessariamente romper com toda natureza externa e interna a ele mesmo. Ocorre uma ruptura com toda inclinação natural. É o corpo que nos puxa para o penhasco das inclinações e nos aproxima do estado natural, por isso mesmo a razão para se realizar deve travar um combate com esse estado. O sujeito neste estado de oposição entre a natureza e o racional é um ser transitório que deve apenas ser ultrapassado a fim de chegar ao último estágio, aquele da reconciliação. O homem não pode permanecer eternamente na oposição entre o pensamento e a vida, entre a razão e a natureza. Assim os dois estágios se transformam para atingir uma só unidade. Contudo, segundo Hegel, o combate das inclinações naturais, de suas pulsões, não deve ser para o homem o aniquilamento e a ignorância total destas, antes elas devem ser transformadas em uma cultura capaz de expressar as exigências de uma racionalidade e da liberdade. Por isso podemos dizer que Hegel opera uma verdadeira inovação entre aqueles que colocam a liberdade do indivíduo na realização de seus desejos (utilitaristas) e aqueles que a posicionam na superação destes (Kant).

Todavia, para Hegel, apesar da moral (de *Aufklärung*) kantiana cair na armadilha do arbitrário porque justamente define o seu fim supremo como sendo a felicidade (*Glückseligkeit*) que postula uma satisfação para todos cuja realização é impossível, ela possui ao menos um mérito que é aquele de ter introduzido a noção de totalidade na moral, abrindo assim a porta à universalidade do pensamento. Se o “eu” empírico não pode ser totalmente satisfeito, mesmo assim a totalidade da satisfação pressupõe um “eu” livre (postulado da liberdade em Kant) cuja realização é o fim último das ações humanas. Para a realização das

satisfações dos homens na sua natureza livre e não empírica é necessário que o homem saia do plano dos prazeres, cujas satisfações são sempre imediatas e irrealizáveis, e crie uma realidade cuja satisfação dos indivíduos seja possível através da realização de um fim universal. A pergunta a ser feita é a de saber que tipo de ação o homem pode realizar a partir do momento em que se sabe insatisfeito e decepcionado eternamente com a vida de prazeres, sabendo que essa insatisfação infinita é o motor para a ação. Parece que em Hegel haverá uma só solução: o trabalho. No trabalho o homem realiza um engajar constante, e o campo do imediato desaparece. O trabalho tem para Hegel esta capacidade formadora do homem, através do qual os indivíduos realizam suas ações não pensando egoisticamente no seu pão de cada dia, mas antes na realização de algo que satisfaça o todo de uma comunidade. A tomada de consciência dos homens através do trabalho lhes torna capazes de serem cidadãos, livres e responsáveis no Estado moderno. Graças ao seu trabalho, o homem pode exigir direitos, assim como o reconhecimento pela sociedade de sua liberdade como a liberdade de todos (FLEISCHMANN, *op. cit.*, p. 41).

É somente a partir desta construção operada por Hegel que é possível a compreensão do significado do conceito de vontade livre e infinita em si e por si, ou seja, a liberdade. A última etapa deste processo é a vontade livre. Hegel já havia escrito na *Enciclopédia*, no parágrafo 481, que “a vontade efetiva e livre é a unidade do espírito teórico e do espírito prático; uma vontade livre, que é por si mesma a título de vontade livre, tendo sido suprimido o caráter formal, a contingência e a limitatividade do antigo conteúdo prático”.

Assim, para Hegel, a essência da liberdade é a vontade de ser livre. A liberdade só pode ser real se ela é objeto de realização de um fim que é ela mesma. No parágrafo 27 da *Filosofia do Direito*, Hegel diz que

o impulso absoluto do espírito livre (§21) é que sua liberdade lhe seja objeto – que ela seja objetiva tanto para o sentido onde está o sistema racional de si mesmo quanto ao sentido onde este último é uma efetividade imediata (§26) – Isto a fim de ser para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si; - o conceito abstrato da ideia da vontade é, de maneira geral, a vontade livre que quer a vontade livre <sup>6</sup>.

---

6 La destination absolue ou, si l'on veut, l'impulsion absolue de l'esprit libre (§21) [est] que sa liberté lui soit ob-jet, – qu'elle soit objective aussi bien au sens où est le système rationnel de soi-même, qu'au sens où ce dernier est une effectivité immédiate (§26) – Ceci afin d'être pour soi, en tant qu'idée, ce que la volonté est en soi; - le concept abstrait de l'idée de volonté est, de manière générale, la volonté libre qui veut la volonté libre. (In, Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. Kervégan).

A passagem do arbítrio para a vontade livre é a realização da razão através da conservação e superação (*Aufheben*) dos desejos. Se, para Hegel, por um lado, as paixões e inclinações dos homens não podem ser suprimidas, já que justamente são elas que empurram os homens na realização de algo concreto, por outro lado, é necessário que elas evoluam a fim de que o homem perceba a insuficiência da particularidade nelas imbuídas.

A vontade em si e por si designa o homem livre que se sabe livre, ou seja, que tem consciência da liberdade de si mesmo. Essa liberdade consciente que é a noção justa de liberdade inclui todos os homens, por isso ela exclui qualquer discriminação social. A liberdade da vontade não é uma faculdade, mas uma realidade, ou seja, as instituições humanas refletem apenas a liberdade realizada pela consciência humana. O escravo permanecerá escravo até o momento em que ele se der conta que é o outro que lhe torna escravo. É o pensar consciente do escravo em relação à sua condição que lhe mostra mais realidade do que a ordem social estabelecida empiricamente (FLEISCHMANN, op. cit., 44)<sup>7</sup>. É desta maneira que a liberdade começa então a se realizar. É o real que emerge, e é precisamente esta realidade que vai distinguir a filosofia hegeliana de todas as filosofias abstratas do entendimento. Se esta última concebe a realidade como uma progressão sem fim na direção de um ideal imaginado pelo intelecto humano, a filosofia hegeliana compreende que a liberdade já existe, e não é um ideal, apenas emerge quando a vontade livre é um “universal que se determina ele mesmo” (Hegel, 2003, §21). A crítica que Hegel fará incessantemente a Kant consiste justamente neste conteúdo vazio da liberdade que permanece na filosofia kantiana. Sem adentrarmos no cerne desta crítica, e fazendo-nos valer dos comentários de Taylor no seu livro *Hegel* (TAYLOR, 1984, p. 178), o que Kant falhou e que Hegel conseguiu na sua filosofia moral foi dar um conteúdo para a obrigação moral trazendo-a para o campo da política. Enquanto Kant vê o direito oposto à realidade, onde moralidade e natureza estão sempre em conflito, Hegel descobre, por assim dizer, o único conteúdo válido para a moralidade que é a sociedade existente. Afastando-se da única vida que possuímos, que é esta na comunidade da qual fazemos parte, a ética kantiana permanece uma ética do indivíduo, impossível de se realizar. Por isso para Hegel, a moralidade kantiana teria neste percurso da liberdade

---

7 Da mesma maneira, na ótica da dialética do senhor e do escravo, para que a liberdade se realize também é necessário que o senhor se dê conta que só pode ser livre quando o escravo que o reconhece livre é também livre.

permanecido no ponto onde se encontra o seu segundo momento, ou seja, a moralidade.

Para a abordagem da liberdade, após ter destrinchado o conceito de vontade que percorre os parágrafos 5º ao 31º, Hegel introduz as categorias do direito abstrato, da moralidade e da eticidade, que denominaremos percurso institucional, em oposição aos três momentos da vontade<sup>8</sup>.

## 2. Um Percurso Institucional

No parágrafo 32, que faz a transição, Hegel explica a relação entre o desenvolvimento destas determinações conceituais e o desenvolvimento científico da ideia que é o que a precede apenas na ordem cronológica do livro. Kervégan (KERVÉGAN, op. cit., p 141) explica este parágrafo da seguinte forma:

As configurações (Gestaltungen) são, na ordem da temporariedade histórica e da efetividade, o equivalente dos momentos lógicos do conceito. A tese de Hegel – metafisicamente muito forte – é que existe um correspondente entre essas duas ordens, de sorte que as ‘configurações’ do espírito objetivo possuem cada uma, certa afinidade com tal ou tal momento do processo lógico. Tal é, no fundo, o sentido da tese famosa do Prefácio sobre a reciprocidade da efetividade e do racional. Sobre esta correspondência entre ‘figuras’ e conceitos, o texto mais claro é o último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: ‘a cada momento abstrato da Ciência responde uma figura do espírito fenomenal’ (PhG, p. 432; PhE, p. 692 (J/L), p. 522 (L), p. 319/II). Contudo, como sublinha a observação, esta correspondência não implica nenhum paralelismo entre a ordem lógica dos conceitos e a ordem histórica das configurações. Ao contrário, existe entre essas duas ordens um tipo de khiasmós<sup>9</sup>, de tal sorte que o que é logicamente primeiro pode aparecer historicamente como segundo; um exemplo notável será fornecido pelo § 256 sobre o Estado e a sociedade civil.

Segundo Lécrivain os parágrafos 25 e 26 da *Filosofia do Direito* anunciam o conteúdo e a estrutura do lado subjetivo da vontade

8 Poderíamos dizer que este três momentos da vontade seriam uma concepção metafísica da liberdade e que esses três outros, ou seja, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, dariam uma empiria a esta primeira realidade metafísica?

9 Palavra grega, χiasmός, que significa uma figura de estilo que consiste em um cruzamento de elementos em uma frase ou em um conjunto de frase e que possui como efeito dar um ritmo à uma frase ou estabelecer paralelos. Pode também indicar a união de dois elementos ou reforçar uma antítese. (www.wikipedia.org/wiki/chiasme).

exposto na moralidade (§ 25), e o lado objetivo (§ 26) inserido na eticidade. Esses são modos diversos pelos quais a liberdade se torna objetiva e efetiva na sociedade e na história (LÉCRIVAIN, op. cit., p. 23). Contudo, diz o mesmo autor, na mesma linha de Kervégan: “(...) isso não implica nenhuma confusão entre o plano lógico do desenvolvimento das categorias e o plano do desenvolvimento histórico propriamente dito”. Através do parágrafo 32, diz ele,

Fica claro que a ordem de ligação das determinações conceituais não se identifica com a ordem de produção e de surgimento das configurações concretas. (...) Assim contrariamente à afirmação frequentemente feita, Hegel não confunde os dois planos, mas ao contrário os distingue cuidadosamente (*Ibid.*, p. 24).

Portanto, parece que o parágrafo 32, que realiza a passagem entre os parágrafos destinados unicamente à explicação lógica do conceito de vontade e ao que poderíamos chamar de categorias institucionais deixa claro que existe uma correlação entre a explicação lógica e as categorias do direito (o abstrato, a moralidade e a eticidade). Os três momentos da vontade (momentos lógicos) estão imbricados nestas três figuras.

De qualquer maneira, Hegel após a conclusão realizada no parágrafo 33 propõe mostrar como e porque o desenvolvimento da Ideia da vontade que é livre ‘em si e para si mesma’ deve ser entendido em etapas, as etapas que correspondem a estas instituições sociais, a esfera do direito abstrato ou formal, da moralidade e mais globalmente da vida ética.

Para Hegel a liberdade política é a realidade, nos diferentes graus de sua realização, da liberdade. O conteúdo do direito natural que para Locke consistia na livre disposição pelo homem de seu corpo e de seus bens é, para Hegel, a forma de liberdade mais abstrata possível. Essa liberdade abstrata isola o homem de seus semelhantes, pois esta posse das coisas liga-o somente à natureza morta, ou seja, aos objetos e não aos outros homens. O direito à propriedade, seja seu próprio corpo ou seus bens, define o homem pelo viés de sua propriedade a uma coisa. Portanto essa definição é vazia, pois a universalidade da liberdade ocorre somente no conjunto de proprietários particulares, sem que esse particularismo tenha um conteúdo específico. O homem não pode ser somente definido através de um objeto, pois um objeto pode pertencer a qualquer um em particular. Por isso para Hegel este conteúdo da liberdade na propriedade é ainda uma noção vazia da particularidade e não define a liberdade na sua totalidade. Na perspectiva da liberdade

hegeliana a pessoa é a consciência que toma um indivíduo, não de suas próprias atividades, mas de sua liberdade indefinida, que lhe torna independente da natureza e superior a ela (FLEISCHMANN, op. cit., p. 75).

Para Hegel o direito no sentido jurídico do termo é abstrato e insuficiente para a realização da liberdade, contudo este apelo insistente desta abstração não implica um desprezo deste direito, ao contrário, sua abstração comporta uma necessidade ao mesmo tempo lógica e histórica que deve ser reconhecida. A análise da pessoa, da propriedade, do contrato e das formas de violação do direito e seu restabelecimento têm como objetivo mostrar em que esses conceitos, tais como eles são no raciocínio jurídico, definem e delinham os traços da objetivação da liberdade, traços que providenciam a esta uma expressão cada vez mais formal, portanto, em certo sentido mais universal.

Kervégan diz que, ao contrário de uma leitura frequentemente feita a respeito do direito abstrato, a personalidade jurídica não possui apenas uma significação pejorativa, mas antes deve ser considerada como local onde reside a positividade do direito. É justamente porque a personalidade jurídica carrega esta abstração que as categorias fundamentais do direito civil (pessoa, propriedade e contrato) e do direito penal possuem uma dimensão universal e que elas definem as condições universais e formais da liberdade objetiva (KERVÉGAN, op. cit., p. 59).

Sem querer percorrer o conteúdo completo do direito abstrato, que começa no parágrafo 34 e finaliza no parágrafo 104, importa salientar que esta primeira parte do livro, intitulada direito abstrato ou propriedade privada, é a forma mais pobre, ou seja, a mais abstrata possível da realização da liberdade onde o homem para a sua subsistência necessita de bens materiais e por isso mesmo deseja possuí-los. Por esta razão a vontade livre encontrará sua forma concreta de realização na propriedade, ou seja, no objeto. Desta forma é na sua posse que o homem procurará sua liberdade.

Porém, o direito, essencialmente ‘direito privado’, que rege a vida dos homens é uma abstração da vida em sociedade porquanto ele reconhece apenas os homens individualmente, isolados um dos outros, agregados unicamente por hostilidades recíprocas. O direito formal não possui nenhum outro meio de impedir a violência senão através do sistema judiciário, cujo papel é reparar os erros já causados. Nas querelas judiciárias entre os homens o papel do judiciário na reparação das injustiças será sempre imperfeito, na medida em que ele consegue apenas satisfazer uma das partes enquanto a outra permanece insatis-

feita, e por consequência, ainda mais violenta. Por isso a justiça não resolve o problema, apenas o agrava (FLEISCHMANN, op. cit., p. 77).

O limite desse plano jurídico demonstra a insuficiência da noção de pessoa jurídica que o fundamenta. O que é satisfeito pelo direito formal (pelo judiciário) são as exigências abstratas dos indivíduos em particular e não a satisfação das exigências concretas da liberdade. Através do aparelho judiciário se efetua um acerto de contas não entre os seres humanos, mas entre o homem e a natureza (as coisas). Através deste meio dialético o homem se torna alguém que detém um direito sobre a natureza e estas se tornam esta parte da realidade que não possui nem vontade e nem direitos (*Ibid.*, p.78). No entanto, é impossível a identificação completa da liberdade humana através da sua posse à natureza. Para que a liberdade seja real é necessário que ela consista em uma superioridade às coisas e não na identificação a elas. É por isso que a liberdade deve ser separada da posse e entendida essencialmente diferente desta. Em que pode se manifestar esta diferença? Os objetos não possuem nenhum valor em si mesmo, eles são apenas a propriedade contingente dos homens. A natureza somente recebe uma significação através da vontade subjetiva do homem que a deseja ou não. Por isso a posse possui um significado se somente existe uma ligação entre pessoa e coisas. É uma relação de exteriorização (*Veräußerung*), quer dizer uma identificação de uma vontade interior a uma natureza visível, exterior (*Ibid.*, p. 81).

Enquanto no direito abstrato a liberdade consiste em possuir bens materiais, ou seja, em ser proprietário, e que, portanto, é uma noção exterior ao próprio indivíduo, na próxima etapa, na moralidade, a liberdade é colocada no interior do indivíduo. O sujeito consegue na moralidade entrar, por assim dizer, no mais profundo de si mesmo e perceber que esta profundidade é vazia, contraditória e insatisfeita. Por consequência ele começa a agir e através da ação o homem sai da sua subjetividade e cria uma realidade social. É esta tomada de consciência que ocorre na moralidade que lhe torna uma etapa indispensável para a eticidade onde a liberdade finaliza o seu percurso na filosofia do direito.

A moralidade é a consciência do homem de que a sua liberdade não consiste em dominar as coisas, mas antes dominar-se a si mesmo. “O indivíduo livre (...) se define a partir disto como uma vontade consciente dela mesma, uma vontade que se propõe a determinar as ações próprias do homem e não se investir nas coisas inanimadas” (Enciclopédia, § 503). A essência da liberdade não está mais nas coisas, mas no próprio homem. Pela sua própria vontade, ele deixa de ser



apenas uma pessoa jurídica para ser um sujeito. “Ele retira sua máscara e deixa prevalecer seu interior” (*Ibid.*, p. 120).

A ideia se realiza através da consciência moral dos indivíduos, o que vale dizer que o homem não é mais sujeito a algo de exterior a ele mesmo, mas antes à ideia de liberdade que existe nele próprio. Para Hegel, a realização desta Ideia só pode ser possível a partir do momento em que todos os homens reivindicarem o direito de autodeterminação da vontade sem a qual a realização da liberdade universal não poderá ser possível. “O ponto de vista moral é, portanto, na sua forma própria, o direito da vontade subjetiva. Segundo este direito a vontade é reconhecida e ela não é nada além do que é seu, e assim ela é ela mesma enquanto elemento subjetivo” (HEGEL, 2003, § 107).

A dialética da consciência moral atinge aqui uma etapa onde a noção objetiva e universal da liberdade se torna idêntica com aquilo que o sujeito reconhece como sua própria vocação, natureza e direito. Mas, essa identificação não resolve ainda o problema, pois reconhecer subjetivamente por si mesmo e realizar o direito da autodeterminação permanecem ainda duas coisas diferentes (FLEISCHMANN, op. cit., p. 122).

No adendo do parágrafo 107 Hegel precisa:

Na moralidade é o verdadeiro interesse do homem que está em jogo (sua dignidade humana no lugar de seus interesses materiais) e todo o valor desse ponto de vista vem do fato que o homem se considera então como absoluto (o único dono de suas decisões) e age em consequência. Contudo, o homem sem educação (moral) deixa-se dominar pela violência do mais forte e pelos obstáculos da natureza, tal como as crianças destituídas de vontade livre que se deixam ser guiadas por seus pais. Nada deste tipo pode acontecer no homem moralmente adulto, para quem é sobretudo a realização de suas possibilidades interiores que conta: ele quer que suas ações carreguem a marca de sua personalidade (*apud* FLEISCHMANNp. 123).

A noção de moral nos possibilita concluir que “ela (a moral) se encontra no interior da consciência subjetiva que se dá conta que a liberdade consiste na determinação do sujeito por ele mesmo. O sujeito quer que sua existência empírica seja idêntica à sua essência que é a liberdade” (*Ibid.*, p. 124). O bem da moralidade não é determinado *a priori*, mas a partir de um julgamento realizado pelo próprio homem. A distinção entre o que é o bem e o que é o mal reside na interioridade subjetiva do próprio homem. O homem é o sujeito racional capaz, que se determina, que consegue se dar um conteúdo, ou seja se particularizar. Mas se particularizar ainda não é o que indivíduo deseja. O que ele

quer é realizar sua subjetividade. O que isso significa? Significa que ele só pode realizar esta subjetividade transportando-se ao mundo exterior (na objetividade). Esta particularização do indivíduo será somente vontade objetiva se ela se coloca no mundo da ação. “A ‘determinidade’ (...) é colocar na vontade que se determina ela mesma enquanto colocada nela por ela; a particularização de si em si mesmo (...) e o querer ultrapassar este limite, – atividade de colocar este conteúdo fora da subjetividade na objetividade em geral, numa existência imediata” (HEGEL, 2003, § 109).

No mundo da ação o homem reivindica o estatuto do sujeito que pensa, mas ao mesmo tempo se obriga a ser responsável por suas ações. A partir do momento em que o homem é consciente e responsável pelas causas de suas ações ele atinge um grau de liberdade com a qual ele quer pensar livremente e agir segundo o que ele pensa. Na reivindicação do direito da consciência subjetiva o homem diz à sociedade que ele quer ser satisfeito através de suas ações. O direito da liberdade subjetiva, o direito à felicidade, pressupõe por um lado que os homens reconheçam a legitimidade dos objetivos particulares de um indivíduo, e por outro lado que o bem reconhecido como tal pela sociedade satisfaça a subjetividade particular do indivíduo. Agora a particularidade do indivíduo não é mais o “eu” empírico e natural do homem, mas antes aquela do sujeito moral, que não é empírico, mas racional, e que sendo plenamente responsável de seus atos, possui o direito de exigir sua satisfação pessoal nos e através de seus atos (FLEISCHMANN, op. cit., p. 137).

A liberdade nesta etapa do processo é o reconhecimento da intenção do sujeito. Diz Hegel no adendo do parágrafo 121 da *Filosofia do Direito*:

Em efeito, é preciso sempre levar em conta a intenção: o sujeito moral quer, em regra geral, alguma coisa que participa de sua intenção; ele quer satisfazer seu desejo, responder aos impulsos de sua paixão. (...) A realização de minha liberdade pela minha vontade só pode se realizar segundo a determinação de minha própria liberdade.

A satisfação do sujeito moral é o desejo de liberdade. Todo homem quer atingir suas satisfações morais. Hegel critica Kant por ter negligenciado esse sujeito moral concreto na sua teoria da moral. Ou seja, por ter visto a imagem do homem apenas como uma ‘subjetividade abstrata’, uma ‘razão prática’ sem particularidade individual. O homem de Kant possui unicamente o direito de agir conforme uma lei universal, contudo não lhe é dado a possibilidade de satisfação pessoal. Kervégan

diz que para Hegel o kantismo é uma forma de filosofia prática que permanece apenas na etapa da moralidade e que não consegue atingir o conceito da eticidade. O nosso filósofo não recusa as normas morais kantianas, ao contrário, elas fazem parte do seu processo dialético. O que ele não aceita é que essas mesmas normas morais possam fornecer à política um princípio *satisfatório*. A política necessita de um estatuto ético e não pode se satisfazer apenas de normas universais abstratas da moralidade (KERVÉGAN, op. cit., p. 338). Portanto, a distinção entre moralidade e eticidade em Hegel significa uma relativização do ponto de vista moral, mas nunca uma recusa dele. Até porque não faria sentido a doutrina do espírito objetivo incluir a teoria da subjetividade moral, se esta não contribuísse à objetivação do espírito. “A moralidade é esta instância de reflexão da vontade racional em si mesmo que torna possível a atualização ética, e essencialmente política, da objetividade formal e abstrata do sistema de normas jurídicas” (*Ibid.*, p. 338).

Para Hegel o direito da particularidade do sujeito, ou seja, ‘o direito à liberdade subjetiva’ caracteriza os tempos modernos em oposição à antiguidade. Contudo, a satisfação pessoal e o bem-estar do indivíduo, apesar de ser a condição indispensável e o elemento essencial para o direito e o bem, não é suficiente para definir o próprio bem. A solução só aparece na eticidade onde ocorre uma subordinação da esfera das carências, e de uma maneira geral da sociedade civil ao Estado. O bem aparece no parágrafo 130 como o *Aufhebung*, a superação dialética, tanto do direito abstrato da propriedade como dos fins particulares do bem-estar e da satisfação pessoal. Mas isso ocorre ainda de uma forma contraditória uma vez que o bem é por um lado o objeto do saber da consciência, mas por outro lado esta mesma consciência se coloca somente em uma atitude de relação ao bem, o que significa dizer que o bem permanece para ela um *Sollen*, um dever. A verdadeira certeza moral somente se realizará na eticidade, onde os homens são efetivamente idênticos àquilo que eles devem ser, quer dizer livres (LÉCRIVAIN, op. cit., p. 31).

Esta terceira etapa apresenta a reconciliação social e histórica do indivíduo que inicialmente é reconhecido como uma pessoa jurídica, abstrata e formal, para posteriormente ser reconhecido como subjetividade plenamente consciente da infinidade de sua liberdade, comprometido com a busca do ‘Bem Universal’ e com o mundo no qual ele vive. A reunião da particularidade e da universalidade na singularidade de um destino individual é o que Hegel denomina Ideia, ou seja, ideia da liberdade (HEGEL, 2003, § 142) que é a atualização, a efetivação, o devir efetivo do conceito de liberdade (*Ibid.*, p. 36).

A totalidade da Ideia, ou seja, a liberdade, no seu desenvolvimento progressivo e efetivo é manifestada primeiramente através da família, sobre a figura dos laços do amor, da sensibilidade e da sexualidade. A segunda manifestação da liberdade ocorre através da figura do trabalho no seio da sociedade civil burguesa. É somente na terceira figura, a do Estado, que a liberdade de cada um enquanto liberdade de todos atingirá a sua plenitude objetiva.

Contudo, estes três tipos de formação social manifestam a mesma ideia de liberdade na vida concreta do homem. Esses três componentes do espírito objetivo correspondem tanto à exigência livre do homem, na medida em que elas não lhe são impostas por uma autoridade externa, quanto à realidade social objetiva. Também o espírito objetivo não é mais fundado sobre um mero 'dever-ser' (presente na moralidade), mas antes sobre uma realidade informada pela moral, sobre a compreensão do que é a moral na vida humana. Seguindo a noção de *ethos* grega, volta-se à unidade do direito e da moral, onde o homem reconhece suas próprias aspirações livres nas instituições da vida pública que o cercam (FLEISCHMANN, op. cit., p. 188).

A moral na sociedade se desenvolve em um sistema racional das instituições cujo fundamento é o reconhecimento da necessidade objetiva da liberdade que deixa definitivamente, através destas mesmas instituições, de ser o domínio do arbitrário. A liberdade, desta maneira se tornando sistema, pode também se tornar o fundamento estável da ordem pública. Um verdadeiro sistema não deixa nada ao acaso, ele tende naturalmente a tornar a liberdade necessária. É somente desta maneira que o excesso das vontades egoístas pode ser evitado (*Ibid.*, p. 188).

É no Estado que a ideia ética atinge sua realidade efetiva. O Estado só existe nas suas instituições e nos indivíduos. Por isso mesmo o indivíduo só alcança sua liberdade substancial no Estado, porque não existe o indivíduo de um lado e o Estado do outro lado. Ao contrário o Estado é a essência do indivíduo, local onde ele encontra sua liberdade plenamente realizada. É no Estado que a liberdade chega ao seu supremo direito.

O Estado não deve ser entendido como um organismo independente e exterior ao próprio indivíduo; o Estado são os indivíduos. É por isso que para Hegel as obrigações que os indivíduos possuem perante o Estado, mas também perante a família e a sociedade, não são fardos, mas antes a sua própria liberação. "(...) Na obrigação, o indivíduo se libera em direção à liberdade substancial" (HEGEL, 2003, § 149). Desta sorte o dever não aparece mais como limitação da vontade,

ao contrário, o dever é a verdadeira liberação do homem, sua única possibilidade de participar na liberdade universal.

A *Filosofia do Direito* tem o intuito de demonstrar que é a compreensão da liberdade concreta na sua realidade e o abandono da ideia de liberdade enquanto capacidade de resistir aos impulsos e aos desejos – liberdade na sua forma negativa – que nos faz entender porque só um ser ético, um membro da vida ética moderna e do Estado moderno desfrutando de direitos e moralmente responsável pode ser livre (PIPPIN, 2008, p. 125). Por isso nesta obra a liberdade finaliza o seu percurso e se realiza concretamente no Estado, local onde o homem pode se realizar enquanto ser livre. Fora dele o indivíduo possui apenas uma liberdade parcial que é aquela que possibilita a realização de seus individualizados desejos materiais. Ao contrário, enquanto membro do Estado o indivíduo percebe que os deveres que ele possui para com o todo é necessário para que todos possam alcançar a liberdade. É impossível em Hegel que a liberdade realizada seja apenas uma questão de alguns homens, razão pela qual todos só podem atingir a liberdade no Estado, no momento do em si e para si.

Contudo é falso pensar que Hegel ordena em ordem cronológica as três esferas do direito objetivo (a família, sociedade civil e Estado). O caminho não é cronológico, mas apenas expositivo. A filosofia hegeliana ‘suprassume’ as posições anteriores que não são, por isso, falsas, mas sim parciais. Enquanto o indivíduo não se sente membro de um Estado e continua apenas inserido na sociedade civil, com certeza ele continuará vivendo sua vida egoisticamente e almejando sua liberdade negativa. Todavia, a partir do momento em que ele se insere no Estado enquanto um cidadão responsável, as suas ações na sociedade civil (enquanto proprietário, enquanto burguês) e a sua postura na família enquanto membro desta será plenamente ética porque o Estado através de suas leis e de suas instituições protege, legaliza, institucionaliza, por assim dizer, as ações realizadas no âmbito das duas esferas precedentes. A ‘suprassunção’ é o terceiro momento na dialética que é a volta ao primeiro momento, mas que agora nos permite revê-lo na sua riqueza que antes estava encoberto.

Por último, não podemos deixar de mencionar o conflito que se instaura entre o Estado e a sociedade civil em dois tipos de interpretação. Podemos ver neste conflito duas claras posições: aquela daqueles que afirmam que a sociedade civil é o local onde o homem pode realizar todos os seus desejos e grandezas, porquanto livre para as suas empreitadas em oposição ao Estado (justamente onde o homem é limitado através de leis e normas e que, por conseguinte, nem sempre realiza

aquilo que quer); a outra, a de Hegel, que verá as instituições, e nela o Estado, como o único local onde efetivamente o homem realizará sua liberdade, pois os indivíduos só existem enquanto tais porque são ao mesmo tempo membros das instituições e produtos das próprias leis e instituições. Ou seja, há uma harmonia entre os indivíduos e as instituições.

### **Conclusão**

A natureza da liberdade na *Filosofia do Direito* de Hegel é com certeza esmiuçada nestes longos parágrafos que se iniciam na introdução e continuam até a terceira parte com a “eticidade”. No decorrer destes Hegel delinea a realização da ‘Odisséia’ da liberdade através da história e da consciência do homem. A questão que podemos nos fazer ao final dessa leitura é até que ponto é possível (e se é possível) acusar Hegel de ter desvalorizado a liberdade e o próprio indivíduo em favor de um absolutismo estatal. Com certeza essa acusação seria verdadeira se Hegel tivesse entendido o Estado como um organismo fabricado e governado por um indivíduo pairado no alto de seu trono. Ou, como bem sublinha Haym (HAYM, 2008, p. 454), um Estado construído a partir da fragmentação atomística da massa ou submetido a um regime de centralização. Contudo, a acusação é injusta porque a constituição do Estado onde o homem encontra-se plenamente livre é calcada sobre a articulação efetivamente presente no povo. É precisamente a partir do baixo, a partir do lugar onde a vida civil se desenrola que o Estado deve ser governado. Essa é, portanto a primeira defesa que poderíamos formular contra as acusações feitas a Hegel. Mas, poderíamos fazer uma segunda através da seguinte pergunta: Hegel não teria sido esplendidamente realista quando nos deixa claro que pensar a liberdade separada da realidade de nossa condição humana, enquanto homens inseridos em um contexto social, é pensar a liberdade enquanto coisa absolutamente romântica e vazia? Até que ponto podemos ser livres se nossas vidas andam por um lado e as instituições, sejam elas estatais ou não, andam por outro? Podemos nos sentir livres quando o pensar e o agir trilham caminhos diferentes? Ainda que o que dizemos e fazemos é aquilo que consideramos como ato livre, isso não passa a sê-lo efetivamente somente quando todos os outros homens concordam ou reconhecem? Mesmo quando não nos conformamos ao mundo e queremos transformá-lo através da nossa ação, não é ainda a busca do ‘reconheci-

mento' que buscamos? Acho que é isso que Hegel está querendo nos dizer. Pippin tem razão quando afirma que Hegel efetivamente parece querer não somente dar uma resposta à pergunta em quais condições sociais e políticas alguém pode ser considerado como livre para agir, ele quer também dizer que existem condições sociais e políticas que são necessárias para a possibilidade de liberdade, e liberdade não somente no sentido de “agir”, mas também “liberdade de vontade”.

Portanto a essência da liberdade em Hegel efetivamente não pode ser a realização de um fim individual, ou seja, daquilo que é contingente e arbitrário no homem, mas somente a realização naquilo que os homens se assemelham e se definem que é precisamente o desejo de ser livre. A essência da liberdade é a vontade de ser livre. A liberdade só pode ser real se ela é fundamento consciente e completo da comunidade.

### **Referências:**

- FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992.
- HAYM, Rudolf. *Hegel et son temps*. Paris: Gallimard, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige/Puf, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1970.
- KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le Rationnel: Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007.
- LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des "Principes de la Philosophie du droit"*. Paris: Vrin, 2001.
- PIPPIN, Robert B.. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TAYLOR, Charles. *Hegel et la société moderne*. Paris: cerf, 1998.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: history and politics*. (1984). Sandel, Michael (org.). *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press, p. 177-199.





## A VONTADE PENSANTE EM HEGEL

*Elizabete Olinda Guerra<sup>1</sup>*

Em Hegel, a expressão ‘vontade pensante’ sugere que as faculdades do querer e do pensar são inseparáveis. Na *Introdução* de sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, que compreende os §§ 1-33 - com os quais nos ocuparemos nesta exposição - Hegel afirma que a vontade é um modo particular do pensamento, e sendo assim, não se deve imaginar que o homem seja pensar por um lado, e querer por outro, pois há uma conexão entre o pensamento e a vontade. Hegel salienta que a distinção entre o pensamento e a vontade é apenas a distinção entre comportamento teórico e prático. Porém, isto não deve significar que o pensar e o querer sejam duas faculdades separadas, uma vez que o teórico está essencialmente contido no prático, e não há possibilidade de existir vontade alguma sem inteligência. Desta forma, a vontade mantém o elemento teórico dentro de si, ou seja, a vontade se determina, sendo este determinar-se da vontade algo interno. É nesse sentido que “aquilo que eu quero eu mo represento para mim”. Para Hegel, o pensamento e a vontade não são faculdades separadas, e o argumento que está sob esta afirmação é o de que a busca pelo conhecimento teórico é tanto uma atividade intencional em si mesma, quanto as operações da vontade, ou o pensamento prático que pressupõe o conhecimento teórico. Neste sentido, o pensamento prático para ter sucesso deve antes compreender o mundo<sup>2</sup>.

---

1 Doutoranda do PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Ontologia.

2 GALLEGOS, Carla. *O conceito de vontade livre na introdução da Filosofia do Direito de Hegel*. **Revista Dissertatio** [27-28], 89-104, inverno/verão de 2008. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-5.pdf>>. Acesso em: 24 de setembro de 2009, p. 91-92.

Segundo Hegel, é este processo de determinação da vontade que faz a distinção entre o homem e o animal, pois mesmo sendo impelido à ação por um instinto que é interno, ou prático, no animal não há vontade alguma, posto que ele não é capaz de representar o que deseja. Partindo destas considerações esta exposição pretende explorar a maneira pela qual Hegel considera a vontade livre, e como ocorre o processo de determinação da vontade pensante, ou do pensar volitivo. E ainda, averiguar em que medida a atividade do querer pode ser considerada como sendo a liberdade da vontade.

### **1. A “Introdução” das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**

No que diz respeito à questão da vontade livre em Hegel, a *Introdução* de sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (LFFD)<sup>3</sup> é de crucial importância, pois constitui o momento em que o autor procura delinear sua concepção de vontade livre ou autodeterminação. Segundo Marcos L. Müller,

[...] A *Introdução* tem por função, antes de tudo, reconstituir sucintamente a gênese do conteúdo que será objeto do desenvolvimento específico dessa obra, enquanto ciência filosófica parcial, destacada da *Enciclopédia* para uma abordagem mais extensa e aprofundada do seu objeto, que é o direito enquanto espírito objetivo. [...] Após ter caracterizado o objeto e o caráter especulativo da ciência filosófica do direito, e apontado genericamente seus pressupostos sistemáticos, Hegel indica o solo específico e o princípio que está na base do direito que é a vontade livre do espírito subjetivo, mais precisamente, a liberdade enquanto “determinação fundamental da vontade” e essência do próprio espírito enquanto tal.<sup>4</sup>

Como em Hegel o direito é concebido como sendo a exteriorização e objetivação da vontade livre, que se ergueu à universalidade intrínseca do pensamento, os parágrafos introdutórios desta sua obra têm por função reconstituir as formas ou determinações da vontade que é livre até o momento em que se transforma em vontade racional e autônoma, passando a ser concebida como a liberdade que fundamenta o Direito enquanto ideia. De acordo com a filosofia hegeliana, a

---

3 A sigla LFFD e o título *Filosofia do Direito* serão sempre uma referência à obra hegeliana *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*.

4 MÜLLER, Marcos L. “Estudo Introdutório”. In: Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFC/UNICAMP, 2003, p. 5-9.

liberdade “se constitui como o ponto de partida e princípio de desenvolvimento do direito enquanto espírito objetivo”<sup>5</sup>.

Ao longo dos parágrafos que constituem a *Introdução* das LFFD, Hegel utiliza uma linguagem que salienta suas pretensões especulativas, pois considera que as ciências filosóficas são feitas com ideias, e não com simples conceitos. Desse modo, é crucial que isto seja entendido corretamente, caso contrário não será possível entender a obra como um todo, uma vez que a ideia do direito será considerada pelo conceito do direito em sua realização. Em Hegel, a verdadeira realização da norma – *Recht* – dependerá da compreensão da base desta norma, ou seja, do espírito – *Geist* –, manifestada particularmente na vontade livre, e realizada dentro de um sistema de direito. Pode-se dizer que o argumento básico de Hegel nesta obra é sua pretensão especulativa sobre a liberdade concreta e real, que significa dizer que a vontade pode ser livre apenas se for coparticipante de instituições éticas específicas. A intenção da *Introdução* como um todo é estabelecer um contraste entre um tratamento filosófico tradicional do conceito de vontade livre com um tratamento especulativo de uma vontade livre real ou efetiva<sup>6</sup>.

De forma geral, nos comentários feitos por Hegel para os primeiros parágrafos da *Introdução*, há a admissão de que todas as pressuposições sobre a natureza das ideias, sobre a relação entre ideia, conceito e liberdade, sobre a natureza do espírito e sua relação com a inteligência e a liberdade, são explicadas em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A esse respeito, Robert Pippin adverte que adicionando a estes comentários o fato da terminologia utilizada por Hegel não ser tradicional, fica difícil a compreensão de todas estas noções cruciais. Por este motivo, muitos comentadores anglófonos passaram a ignorar a dimensão especulativa da linguagem hegeliana, por considerarem que, independente do objetivo final de Hegel, ao longo da obra encontram-se considerações filosóficas sobre a justiça, sobre a natureza da lei, sobre responsabilidade e julgamento, e sobre a nova relação social que caracteriza as sociedades modernas ocidentais, ou seja, sobre o caráter do Estado moderno e sobre a natureza de soberania. Pippin sugere que uma possível tentativa para compreender a teoria especulativa de Hegel, e sua determinação conceitual, é concentrar a atenção nas várias considerações a respeito do espírito e da liberdade que se encontram na *Introdução*. Assim, ter-se-á a possibilidade de entender como a liberdade individual pode ser realizada na forma universal, ou no Estado, e como

5 Ibidem, p. 7.

6 PIPPIN, Robert. *Hegel, Freedom, The Will. “The Philosophy of Right” (§§1-33)*, in: L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p. 31-53, p. 32-33.

a liberdade da vontade em si mesma pode ser entendida como auto-referência da negatividade<sup>7</sup>.

Pippin assinala que a alegação básica de Hegel na *Introdução* diz respeito à natureza da liberdade. Desta forma, aceitando a sugestão hegeliana de que a liberdade deve ser entendida na realidade, e não como mera negatividade – ou capacidade de resistir a desejos e inclinações, ou ainda a liberdade infinita para não agir – será possível entender por que apenas um ser ético pode ser livre, pois se trata de um ser que produz direitos, além de ser um membro moralmente responsável pela vida ética do Estado moderno. É no § 33 que Hegel conclui a discussão e propõe mostrar como e por que o desenvolvimento da ideia da vontade, que é livre em si e para si mesma, deve ser entendido em ‘estágios’ que correspondem às esferas do ‘Direito Abstrato’, ou Formal, da ‘Moralidade’ e da vida ética, ou ‘Eticidade’. Em Hegel, o Espírito deve ser entendido como vontade livre, o que significa dizer que a realização do espírito é a liberdade. Logo, o ‘ser espiritual’ deve ser entendido como um agente livre. Grosso modo, a teoria ética e política de Hegel, ou as suas considerações sobre o Direito Abstrato, sobre a Moralidade e sobre a Eticidade (*Sittlichkeit*), devem ser entendidas como uma filosofia do Espírito Objetivo. Desta maneira, sua obra LFFD deve ser entendida dentro da consideração do espírito como um todo, e em momentos determinados<sup>8</sup>.

É no primeiro momento ou ‘estágio’ desta obra, que corresponde ao ‘Direito Abstrato’, que Hegel aborda a atividade da vontade livre. Convém aqui, antes de abordar os movimentos da vontade livre até sua incorporação ao sistema do direito, averiguar como Hegel organiza seu pensamento para então situar a vontade livre dentro do esquema da construção e desenvolvimento de sua filosofia do direito. Sabe-se que o sistema hegeliano é dividido em três grandes momentos que compreendem o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto. Grosso modo, no primeiro momento Hegel detém-se na relação interna do Espírito consigo mesmo. É então a *Ciência da Lógica* que descreve este momento da vida do Espírito, já que a lógica é entendida por Hegel como um conjunto de apresentações subjetivas do Espírito, e a maneira como ele mostra-se a si mesmo sem o estabelecimento de uma alteridade real. Ao estabelecer uma diferença entre a consciência e o mundo, o Espírito torna-se objetivo. É neste segundo momento de seu sistema que Hegel trata das questões lógicas das

---

7 Ibidem, p. 34-36.

8 Ibidem, p. 36-38.

ciências empíricas, e ocupa-se com a Moral, com a História, com a Política e com o Direito. Na terceira parte de seu sistema, Hegel descreve o processo pelo qual o Espírito chega à plena consciência de si através da alteridade, ou seja, como realiza a liberdade e a vida plena, momento em que se preocupa com a Religião e com a Filosofia. Desta forma, tendo em vista o sistema hegeliano como um todo, o 'Direito Abstrato' consiste no primeiro grau do Espírito Objetivo, que é o momento mediador entre o Espírito Subjetivo e o Espírito Absoluto. Sendo assim, deve-se ter presente que dentro da obra LFFD o 'Direito Abstrato' é seguido por outras duas partes, 'A Moralidade' e a 'Eticidade'.

Para Hegel, no Espírito Objetivo o homem mostra-se enquanto agente de sua própria realidade, e sua vontade determina-se livremente em sua ação sobre um conteúdo dado por uma relação imediata com o mundo. O Espírito Objetivo tem seu início pelo 'Direito Abstrato', e tem por meta a constituição da personalidade jurídica, que é uma abstração e visa à colocação do universal das leis, além da objetivação da vontade desse mesmo indivíduo por meio da posse, da propriedade e do contrato<sup>9</sup>.

Dentro do sistema hegeliano, o Espírito Subjetivo representa o momento em que o conceito de vontade livre é descoberto, porém, será apenas no Espírito Subjetivo que a existência desse mesmo conceito irá concretizar-se. Este processo ocorre desta forma porque uma das metas do Espírito Subjetivo é alcançar uma maneira de suprassumir - *Aufheben* - as diferenças postas pelo entendimento entre o querer e o pensar. Assim sendo, o momento subjetivo fora caracterizado pela mediação capaz de tornar a inteligência e a vontade uma só forma de determinação. Ocorre, então, a suprassunção de ambos os aspectos em uma inteligência que quer, ou melhor, na vontade pensante entendida como uma capacidade de tomar decisões e medir as consequências do seu querer. É desse modo que se está diante de uma forma de teorização da vontade, ou do pensar volitivo culminando com o espírito livre<sup>10</sup>.

---

9 BARBIERI, Greice A. A atividade da vontade no Direito Abstrato. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos - **Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB**. Ano 4 – n. 06, Junho de 2007. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev06d.htm>>. Acesso em: 31 de Agosto de 2009.

10 *Ibidem*, p.2.

## 2. A liberdade da vontade pensante

Com o intuito de enfrentar a complexidade de tal temática, e de estabelecer maior familiaridade com a própria linguagem hegeliana, sobretudo, nestes primeiros parágrafos de suas LFFD, será dada a palavra a Hegel, que no § 4 anuncia:

O solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso, e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.<sup>11</sup>

Hegel parece ser breve ao definir neste parágrafo o que se considera a tarefa desta sua obra, isto é, explicar o direito como sendo este “reino da liberdade efetivada”. Contudo, sua brevidade não implica em simplicidade. Então, no adendo a este parágrafo, Hegel demora-se na exposição acerca da liberdade da vontade, e em sua defesa de que o querer e o pensar constituem uma única faculdade espiritual. A este respeito, complementando o que se assinalou como premissas a esta exposição, Hegel defende que a vontade “é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí”. Para que se entenda a liberdade como sendo uma determinação fundamental da vontade, Hegel faz uma analogia com o peso dos corpos, pois assim como na matéria nada é sem corpo, a vontade sem liberdade é uma palavra vazia, e só é efetivada enquanto sujeito. Ainda neste adendo Hegel apela à consciência de cada indivíduo o auxílio à representação dos momentos do conceito de vontade, pois acredita que cada um encontrará dentro de si o poder de abstrair do que quer que seja, o poder de pôr, por si, o conteúdo dentro de si, e de determinar-se a si mesmo. Este processo de autodeterminação, ou vontade livre, é o que Hegel procura delinear nos §§ 5 a 7. Momento em que apresenta as três concepções de vontade, quais sejam: a universalidade, a particularidade e a individualidade. E passa a apresentar o que denominou de ‘conceito abstrato de vontade’. Destaca-se que o termo ‘abstrato’ deve ser entendido no sentido de que o conceito especulativo é apresentado em sua estrutura interna e independente do desenvolvimento de sua determinação plena, e não no sentido de uma representação abstrata do entendimento.

---

11 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Introdução* (§§ 1- 33). Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005, p. 47.

Por universalidade, Hegel entende o momento em que,

A vontade contém o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, na qual está dissolvida toda a restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinidade irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo<sup>12</sup>.

Em seguida, Hegel adverte que aqueles que consideram o pensamento como uma faculdade peculiar, particular e separada da vontade, nada sabem acerca da natureza da vontade. Pois o homem é puro pensamento de si mesmo, e somente enquanto ser pensante o homem é esta força de dar-se universalidade, quer dizer, de extinguir toda particularidade e toda determinidade. Neste momento da universalidade, a vontade é absolutamente livre, já que o conceito é capaz de se autoproduzir, referindo-se a si. Assim, a vontade refere-se apenas à sua capacidade de reflexão que tem de si mesma, sem qualquer pressuposição de algum termo dado do exterior. É pelo fato de não identificar-se com nenhum conteúdo que esta vontade é livre, abstrata, vazia e puramente negativa, pois se apresenta apenas em sua capacidade volitiva de querer a si mesma<sup>13</sup>.

Ao abordar o momento da particularidade da vontade, Hegel diz, que “O *eu* é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao determinar e pôr uma determinidade enquanto conteúdo e ob-jeto”<sup>14</sup>. Em outras palavras, é neste momento da particularidade que a vontade é concebida como vontade de um sujeito determinado, que tem um conteúdo determinado, ou seja, um *eu* desejante que quer um objeto determinado. Desta forma, Hegel registra o caráter de afirmação volitiva do ser, em seu modo conceitual. Salienta-se que o fato da vontade querer algo significa a negação. Ou seja, é a indeterminação do primeiro momento que é negada quando a vontade quer algo e se determina. É desse modo que fica assentado o aspecto individual da liberdade que traz a marca do caráter da vontade de um agente livre<sup>15</sup>. Este processo é denominado por Hegel de vontade subjetiva – *Subjektive Freiheit* – uma vez que diz respeito às ações escolhidas de forma consciente pelos agentes de acordo com a autonomia de sua vontade.

12 Ibidem, p. 50.

13 RAMOS, Cesar Augusto. *O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro*. **Revista Filosofia-Unisinos**, 10(1):15-28, jan./abr 2009. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/139.pdf>>. Acesso em: 21 de Agosto de 2009.

14 HEGEL, op. cit. 2005, p. 51.

15 RAMOS, op. cit., 2009, p. 19.

Pode-se dizer que a vontade subjetiva representa um ponto de transição entre o mundo moderno e a Antiguidade, pois se refere a um tipo de ação refletida, escolhida por um agente consciente, e que se contrapõe àquelas ações derivadas da coerção e realizadas sem reflexão. Sabe-se que Hegel interpreta a sua época como o resultado da Revolução Francesa, da Revolução Industrial inglesa e da *Aufklärung* alemã, motivo que o torna consciente da importância da Modernidade. Nesse sentido, considera-se que a filosofia hegeliana é um pensamento que introduz a Modernidade, pois pensa a realidade por meio da referência de si mesma, dada pela noção moderna de liberdade, ou melhor, de liberdade subjetiva.

Cesar Augusto Ramos assinala que estudos mais recentes da obra de Hegel demonstram a improcedência das acusações de que o filósofo fez apologia ao estatismo, negando a liberdade individual e os direitos da pessoa. Hegel passou a ser visto como o pensador da sociedade moderna, organizada politicamente de acordo com os elementos do Estado de direito, e próximo de algumas teses do liberalismo<sup>16</sup>.

O terceiro momento da vontade, a individualidade, é a concepção da vontade como unidade da universalidade e da particularidade. Essa união que ocorre por meio de um processo que passa pela ‘vontade natural’, ou ‘arbitrio’ – *Willkür*, e também pela cultura – *Bildung*, é aquilo que Hegel concebe como vontade livre ou determinação. Hegel explica:

A vontade é a unidade desses dois momentos – a *particularidade* refletida dentro de si e reconduzida, por meio desta reflexão, à *universalidade*, - *singularidade*, ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim na determinação, encadear-se somente consigo mesmo [...]<sup>17</sup>.

Para Hegel, este terceiro momento da vontade consiste em que o *eu* na sua restrição, nesse outro, está junto de si, e, ao se determinar permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os outros dois momentos precedentes são considerados abstratos, unilaterais e insuficientes para o conceito de vontade livre. Este processo de concreção é

---

16 De acordo com a análise de Ramos, estes estudos ocorreram, sobretudo, na França, por intermédio das análises de E. Weil, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J. D’Hondt, J-F Kervégan, entre outros, na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, nas leituras de C. Taylor, A. Wood, T.M. Knox, J.N. Findlay, para citar alguns, e também na Alemanha, por meio dos estudos de J. Ritter, M. Riedel, G. Rohrmoser, R. Maurer, entre outros.

17 HEGEL, op. cit., 2005, p. 52-53.



também um processo de individuação, já que a vontade livre, para Hegel, é o movimento de atualização lógica do conceito de individualidade no mundo em que o conceito torna-se individual na imediação do ser. Em Hegel, a liberdade não reside na indeterminidade, nem na determinidade, mas em ambas. “A liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nesta determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal”<sup>18</sup>.

Ao passar da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, ou à determinação própria do devir do ser, a vontade conserva em si o seu movimento de autodeterminação, de sua finalidade objetiva à sua objetividade. Denis Rosenfield observa que,

A preocupação de Hegel consiste em analisar como a sucessão temporal, tal como vivida por qualquer sujeito individual, constitui a passagem de um movimento a outro e também como esta passagem vem a ser uma forma de aparecimento do que, de algum modo, ‘passou’ a si. Com efeito, quando a vontade se objetiva, adquire uma nova posição, que é, simultaneamente, produto de um ato individual e resultado de um processo de totalização passado que se apresenta assim novamente a si.<sup>19</sup>

Pode-se dizer que conhecer o que é a vontade em Hegel é o mesmo que conhecer um dos princípios das transformações históricas, em que uma determinação tanto pode culminar em destruição, quanto pode tornar vivo algo fixado como uma situação de não-liberdade. Cabe salientar que, em Hegel, é o ato de querer que faz a união entre a atividade da vontade e a individualidade do *eu*. Hegel introduziu uma consideração histórica da vontade ao assinalar que as pulsões, os desejos e as inclinações são formas do aparecimento do racional, tal como este se dá a conhecer na imediação natural da vontade. Assim, a satisfação desse conteúdo natural encontra-se integrada às diferentes formas familiares e sociais que estiveram na origem da criação das figuras da família e da sociedade civil-burguesa<sup>20</sup>. Em Hegel, a vontade natural ou imediata – a vontade livre *em si* - é composta pelos impulsos, desejos e inclinações que a determinam imediatamente. Nesse caso, cabe ao sujeito decidir quais desejos e inclinações serão satisfeitos. Esta decisão é a forma mais imediata de liberdade ou autodeterminação.

De acordo com o desenvolvimento do pensamento de Hegel, nos §§ 8 e 9 da *Introdução*, a vontade particular, que diz respeito ao

18 *Ibidem*, p. 54.

19 ROSENFELD, Denis. A Vontade e suas determinações. In: *Política e Liberdade em Hegel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 44.

20 *Ibidem*, p. 49.

sujeito, é retomada e caracterizada de um modo diferente, qual seja, nos termos de sua forma e conteúdo. Para Hegel,

A determinidade segundo a forma é o fim e a execução do fim: o fim é, de início, somente algo que me é interior, subjetivo, mas deve tornar-se objetivo, rejeitar a falha da mera subjetividade. [...] O fim, na medida em que ele é só nosso, é apenas para nós um ter-falta-de, pois a liberdade e a vontade são para nós a unidade do subjetivo e do objetivo<sup>21</sup>.

As determinações da vontade são suas determinações próprias, sua particularização refletida dentro-de-si, ou seja, o seu conteúdo. Em outras palavras, o conteúdo da vontade particular é o fim ou o propósito do sujeito desejante. Hegel identifica duas manifestações do fim dos agentes, a saber: o fim pode ser manifesto na atividade da vontade que formula e executa um plano, ou pode ser reconhecido nas realizações das ações de um agente<sup>22</sup>. Nesse sentido, a vontade é livre somente *em si*, ou seja, segundo o seu conceito. Trata-se da vontade natural ou imediata. Como se verá mais adiante, a vontade será livre *em si* e *para si*, apenas quando tiver a si mesma como seu objeto. Para adiantar este aspecto, pode-se exemplificar esta vontade dizendo que uma coisa é *em si* e *para si* quando ela se torna capaz de reconhecer a si mesma como o tipo de coisa que ela é essencialmente, o que apenas é possível com o completo desenvolvimento de suas propriedades essenciais. Como este reconhecimento ocorre por meio do processo de auto-reflexão, deduz-se que apenas o homem, cuja natureza pode ser expressa pelas noções de liberdade e de razão, pode ser considerado um ser *em si* e *para si*.

### **3. A decisão da vontade: o arbítrio**

A vontade natural e imediata exigirá uma decisão do sujeito que deseja. Dessa forma, o sujeito deve decidir quais os desejos ou inclinações serão satisfeitos, e como se dará esta satisfação. Esta vontade que decide é o arbítrio – *Willkür*. Em Hegel, no arbítrio estão presentes a reflexão e a dependência do conteúdo dado interior ou externamente. Hegel chama a atenção para o fato de a liberdade ser comumente confundida com o arbítrio, e que o arbítrio é o “termo médio entre a

---

21 HEGEL, op. cit., 2005, p.54-55.

22 GALLEGGO, op. cit., 2008, p. 95.

vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si”<sup>23</sup>.

O arbítrio é a possibilidade de escolha entre uma determinação e outra, a isto se costuma chamar de liberdade. Hegel explica que a escolha reside na indeterminidade do eu e na determinidade do conteúdo, sendo por causa deste conteúdo que a vontade não é livre, pois em nenhum conteúdo ela possui a si mesma. Dessa forma, o arbítrio implica que o conteúdo não está determinado a ser meu pela natureza da minha vontade, mas sim pela contingência. É por isso que, na perspectiva do arbítrio, o indivíduo é dependente deste conteúdo. Para Hegel, esta é a contradição que reside no arbítrio. E explica:

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 de outro, etc. [...] este determinar que subordina ou sacrifica é o decidir contingente do arbítrio<sup>24</sup>.

Percebe-se que o arbítrio é uma concepção da vontade que é livre na forma pelo fato de decidir, mas não é livre no conteúdo. Por este motivo Hegel argumenta que o arbítrio difere da vontade pelo fato de ser livre em si, mas não para si.

#### **4. A vontade pensante em si e para si**

Nos §§ 21-28 da *Introdução*, Hegel ocupa-se com a vontade livre em si e para si. Cabe salientar que a passagem da vontade enquanto arbítrio à vontade livre em si e para si, implicada na suspensão da contradição do arbítrio, ocorre mediante a suspensão da universalidade formal do pensamento, que preside à purificação dos impulsos e a sua ordenação numa totalidade fenomenal da fruição, na universalidade autodeterminante da vontade que é livre não apenas em si, nem para si, mas em si e para si<sup>25</sup>. Hegel explica que “este suspender e este erguer ao universal é o que se chama de atividade do pensar” (§ 21). E afirma ser este o ponto que esclarece que a vontade é livre e verdadeira somente enquanto inteligência pensante. Desta forma, a verdadeira vontade está

23 HEGEL, op.cit., 2005, p.59.

24 Ibidem, p. 60.

25 MÜLLER, op. cit., 2003, p. 16-17.

em que o seu conteúdo, ou aquilo que ela quer, seja idêntico com ela mesma, ou seja, que a liberdade queira a liberdade.

Para Hegel, a vontade em si e para si é a vontade verdadeiramente infinita, porque ela mesma é o seu ‘ob-jeto’. Desse modo, esta vontade não é para ela um outro, ou uma barreira, mas o retorno para dentro de si. É nesse sentido que o conceito de vontade depende de sua própria atividade, que é a de mediar dentro de si este retorno. A vontade em si e para si é o “efetivamente-infinito” e não mera possibilidade, disposição ou faculdade, pois o ser-aí do conceito, ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior. A vontade em si e para si não se relaciona com nada além de si mesma. Assim, não há nenhuma relação de dependência de algo que seja externo. Esta vontade não é apenas verdadeira, ela ‘é a própria verdade’.

Vale lembrar que na esfera do Direito Objetivo, a ideia deve atuar por meio da vontade livre em si e para si, e dar-se seu conceito por meio da atividade do ser humano, que será concretizada no âmbito das instituições. Para Hegel, a atividade finalística desta vontade é realizar o seu conceito – a liberdade, na esfera exteriormente objetiva, de modo que este seja como um mundo que é determinado por aquela vontade<sup>26</sup>.

Denis Rosenfield assinala que a vontade livre em si e para si é algo de ‘posto’ e algo que ‘põe’, simultaneamente. Sendo assim, o ato mediante o qual a universalidade ‘põe’ a singularidade vem a ser o ato pelo qual ela perfaz o seu movimento de volta a si como vontade singular. Na esfera política isto significa dizer que é apenas pela atividade dos cidadãos que o conceito atualiza-se e libera-se no devir dos acontecimentos<sup>27</sup>.

Importa ressaltar que esta vontade, cujo conteúdo é o próprio autodeterminar-se, marca a conclusão do desenvolvimento e da realização do conceito abstrato de vontade livre. Esta conclusão por sua vez marca o ápice do espírito subjetivo, ou espírito livre, enquanto unidade de inteligência e vontade, ou de espírito teórico e espírito prático. Neste ponto, Hegel afirma que “o conceito abstrato da ideia de vontade é, em princípio, *a vontade livre que quer a vontade livre*” (§ 27). É assim que Hegel caracteriza a liberdade. Com o intuito de esclarecer esta caracterização hegeliana de liberdade, Carla Gallego faz uma interessante contraposição com o conceito de vontade não livre:

[...] a vontade que é apenas livre em si mesma é o arbítrio (*Willkür*). O arbítrio é livre, por um lado, porque resolve e decide sobre os desejos a

26 BARBIERI, op. cit., 2007, p. 1-2.

27 ROSENFELD, op. cit., 1995, p. 56.

serem satisfeitos e seus modos de satisfação, mas, por outro lado, o arbítrio é vontade não livre porque seu conteúdo (os desejos) é todo pré-determinado por circunstâncias externas e porque a decisão não tem nenhum critério, é arbitrária. Em contrapartida, o sujeito que quer a vontade livre em e para si age conscientemente sob regras morais e as instituições sociais que foram criadas ao longo do processo histórico-cultural da humanidade. São as instituições sociais, portanto, a expressão e realização do conceito de liberdade – da vontade que se autodetermina<sup>28</sup>.

Desta forma, evidencia-se a relação que há entre o conceito de liberdade, ou a ideia de liberdade, e o sistema ético-social, ou seja, o sistema do direito. Cabe salientar que em Hegel, é o espírito livre que legitima o ponto de partida da ciência filosófica do direito, e fundamenta o solo do direito. Desta forma, o direito é definido pela passagem da ideia da liberdade à sua auto-objetivação na exterioridade imediata.

### ***5. A liberdade enquanto ideia: O direito***

No § 29 da *Introdução*, já se encaminhando para a parte final destes parágrafos introdutórios, Hegel define o direito como sendo “o ser-aí da vontade livre”. Por ser o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente, o direito é para Hegel algo de sagrado, é o lugar onde o conceito apresenta-se a si na imediação empírica das coisas do mundo. Em Hegel, as regras do direito encarnam os princípios universais da liberdade, pois são a encarnação da aspiração humana para a autodeterminação. Entende-se agora por que se diz que a tarefa de Hegel em sua *Filosofia do Direito* é a apresentação e discussão destas regras.

Hegel assinala que cada degrau ou estágio do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito peculiar, já que é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Sendo assim, cada etapa desse desenvolvimento alcança um nível específico de determinidades, evidenciando um círculo particular de determinações. Cada uma destas etapas é sempre mais rica que a anterior, pois a ideia perfaz em cada uma delas um conjunto de maior concreção. É por este motivo que não se pode justapor as diferentes figuras do direito – Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade – como se fossem resultado de uma simples sucessão, em que uma eliminaria a outra. Estas figurações da ideia de

liberdade são determinações conceituais do ser-aí da liberdade, segundo diferentes níveis de concreção<sup>29</sup>.

Em Hegel, o fundamento do direito é o espírito em geral, e seu ponto de partida é a vontade livre. Entende-se, então, por que a liberdade constitui o fundamento do direito, ou melhor, que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada. Salienta-se que, para Hegel, “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização” (§1). Cabe ainda lembrar que para este pensador a liberdade é uma determinação fundamental da vontade. E se a vontade sem liberdade é uma palavra vazia, ela apenas pode ser real como sujeito.

À guisa de conclusão pode-se perceber, conforme assinalou o próprio Hegel em alguns momentos da *Introdução*, que a demonstração da vontade livre, pressuposta em sua *Filosofia do Direito*, encontra-se ao longo de seu sistema, que abrange sua *Fenomenologia do Espírito*, e também a sua *Ciência da Lógica*, onde ele apresenta o caminho percorrido pelo pensamento para que se torne espírito, bem como o caminho pelo qual o pensamento teórico se produz como pensamento prático. Sendo assim, pela compreensão da maneira como Hegel estruturou a demonstração do conceito de vontade livre, pode-se dizer que a tarefa da *Introdução* de sua LFFD é a de afastar alguns limites pré-teóricos do conceito de vontade livre<sup>30</sup>.

Para Hegel, a atividade da vontade pensante na sua forma de conceito encontra-se no Estado, onde é concretizada por meio das instituições, que quando efetivas representam a verdade da vontade na forma de atividades por elas exercidas. Em Hegel, as instituições sociais e políticas – o direito – são estruturas da vontade humana. Desta forma, não se deve conceber as leis como sendo meras positividades, mas sim, produtos intencionais que conferem pleno reconhecimento entre a comunidade e os indivíduos, seres éticos e morais nela inseridos.

### **Referências:**

BARBIERI, Greice A. *A atividade da vontade no Direito Abstrato*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos - **Revista Semestral da**

---

29 ROSENFELD, op. cit., 1995, p. 60.

30 GALLEGÓ, op. cit., 2008, p. 92.

- Sociedade Hegel Brasileira – SHB.** Ano 4 – n. 06, Junho de 2007. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev06d.htm>>. Acesso em: 31 de Agosto de 2009.
- GALLEGRO, Carla. *O conceito de vontade livre na introdução da Filosofia do Direito de Hegel.* **Revista Dissertatio** [27-28], 89-104, inverno/verão de 2008. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-5.pdf>>. Acesso em: 24 de setembro de 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Introdução (§§ 1- 33).* Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.
- MÜLLER, Marcos L. “Estudo Introdutório”. In: Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFC/UNICAMP, 2003.
- PIPPIN, Robert. “Hegel, Freedom, The Will. “The Philosophy of Right” (§§1-33), in: L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, p. 31-53.
- RAMOS, Cesar Augusto. *O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro.* **Revista Filosofia-Unisinos**, 10(1):15-28, jan./abr 2009. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/139.pdf>>. Acesso em: 21 de Agosto de 2009.
- ROSENFELD, Denis. “A Vontade e suas determinações”. In: *Política e Liberdade em Hegel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.





# SOBRE O CONCEITO DE PROPRIEDADE NA FILOSOFIA HEGELIANA DO DIREITO

*Amaro Fleck*<sup>1</sup>

## **1. O lugar do conceito de propriedade na Filosofia do Direito**

O assunto que é analisado no presente artigo é o conceito de propriedade tal como este aparece nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, obra que Hegel publicou em 1820 e que foi matéria de seus cursos entre os anos 1817 e 1825. Tal obra objetivou desdobrar “a Ideia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação”<sup>2</sup>, de modo que conta como o direito se realiza no mundo, desde seu pressuposto básico – a vontade livre, sem a qual não há direito – até seu estágio mais concreto – o Estado que reconhece todos os indivíduos como seus cidadãos, sem discriminações.

O direito surge com a vontade livre, que é analisada por Hegel na sua Introdução (§1 ao §33) para depois passar por três etapas: o Direito Abstrato (§34 ao §104), a etapa mais genérica, cujos conceitos precisam de uma sustentação a partir das duas esferas subsequentes; a Moralidade (§105 ao §141), etapa transitória e ainda indeterminada e a Eticidade (§142 ao §360), momento concreto do direito, que fundamenta todos os demais. É importante ressaltar este desenvolvimento avesso à filosofia moderna clássica, que costuma partir de um princípio do qual deriva todos os demais (vide Descartes em suas *Meditações Filosóficas*). A dialética expositiva hegeliana parte do mais

---

1 Doutorando do PPG em Filosofia da UFSC e bolsista CAPES.

2 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Introdução, §1, p. 39.

abstrato rumo ao mais concreto, de modo que só encontra a sua fundamentação no término do processo:

Não se pode dizer que a propriedade tenha estado-aí antes da família, e, apesar disso, será tratada antes desta. Poder-se-ia aqui, portanto, levantar a questão de saber, por que não começamos com o mais elevado, isto é, com o concretamente verdadeiro. A resposta é que, precisamente porque queremos ver o verdadeiro na forma de um resultado, é essencial para isso, conceber primeiro o próprio conceito abstrato. O que é efetivo, a figura do conceito, é para nós, portanto, somente o que segue e o que é ulterior, ainda que na efetividade fosse o primeiro. Nossa progressão consiste em que as formas abstratas se demonstrem não enquanto subsistentes para si, mas sim, enquanto não-verdadeiras.<sup>3</sup>

O conceito de propriedade é exposto na primeira seção do texto, o Direito Abstrato, e carece de posterior fundamentação. O fato de tal conceito estar no início do desenvolvimento da ideia do direito não quer dizer que seja historicamente anterior, mais importante ou mesmo que tenha precedência lógica, mas unicamente que é, como Hegel expressamente o diz na citação acima, ‘não-verdadeiro’. Este ‘não-verdadeiro’ designa o mesmo que ‘abstrato’, da forma como o explica Amengual Coll: “o próprio da abstração hegeliana não consiste, pois, de modo algum em fixar a coisa reduzindo-a a suas qualidades essenciais”, mas, muito pelo contrário, “em captar o ponto de partida a partir do qual ela por si mesma se porá em movimento até alcançar a mais alta concreção”, logo “abstrato tem a ver com germinal, potencial, não com a redução aos traços fundamentais”<sup>4</sup>. Mas deve-se evitar o engano de entender o conceito de propriedade, por ser considerado abstrato e não-verdadeiro, como desimportante ou irrelevante, “o conceito abstrato inicial nunca é abandonado, ao contrário, ele se torna sempre mais rico dentro de si, e a última determinação é, portanto, a mais rica”<sup>5</sup>, a propriedade é essencial para o conceito de direito se realizar.

Eis então a primeira característica do conceito hegeliano de propriedade, é abstrato, depende de outros conceitos com o qual se relaciona, sozinho não subsiste, fica sem fundamentação. Esta primeira característica é essencial para diferenciar a concepção hegeliana frente às jusnaturalistas, com as quais o autor dialoga em toda a seção do direito abstrato; a propriedade não é um direito natural, a qual o Estado deve,

3 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Introdução, §32 adendo, p. 71.

4 Amengual Coll, *La moral como derecho*. Madrid: Trotta, 2001, p. 40-1.

5 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Introdução, §32 adendo, p. 71.

antes de qualquer coisa, proteger, mas um modo historicamente determinado – e como se verá mais adiante, o único modo – através do qual o conceito do direito se realiza.

## 2. Definição e desenvolvimento do conceito de propriedade

### a) Pessoa e Personalidade:

A propriedade é a primeira subseção do direito abstrato, sendo precedido por uma rápida introdução que explica os conceitos de pessoa e personalidade, e sucedido por duas subseções, uma denominada ‘o contrato’ e outra ‘o injusto’. É necessário deter-se um momento na análise do conceito de pessoa para desenvolver plenamente o de propriedade. O que é, portanto, uma pessoa? O que faz com que um indivíduo se torne uma pessoa?

Hegel responde a esta questão nos §34 e §35, dizendo que a pessoa é o sujeito<sup>6</sup> vivente que possui duas capacidades: a) “autoconsciência em geral de si como um eu concreto” e, principalmente, b) “autoconsciência de si enquanto eu completamente abstrato, no qual toda restritividade e toda validade concretas são negadas e desprovidas de validade”<sup>7</sup>; isto é, a pessoa é todo o sujeito vivente que além de ter consciência de si possui a capacidade de distanciar-se do conteúdo de sua vontade. Exemplificando grosseiramente, uma pessoa tem a capacidade de, sentindo desejo de comer uma torta, não comê-la, seja por que é de outra pessoa, seja por que pensa não ser saudável, etc. O específico da pessoa é que consegue separar o conteúdo de sua vontade frente a seu eu, e com isso não concretizar a vontade por impedimentos internos. Adiante, Hegel aponta para outra diferença, “o animal não pode mutilar-se a si mesmo ou se matar, o homem, porém, sim”<sup>8</sup>, que mostra que o homem pode inclusive querer aniquilar sua vontade, ao passo que o animal não pode diferenciar-se dela, não pode sequer querer-se<sup>9</sup>.

6 *Subjekt*, mesmo termo que Hegel utilizará depois para caracterizar o estágio do indivíduo na moralidade, contudo, deve-se distinguir as duas utilizações, pois o sujeito moral não é, de modo algum, qualquer ser vivo. Portanto me referirei a ‘sujeito vivente’ para a categoria que envolve todos os seres vivos, e ‘sujeito moral’ para este estado determinado do indivíduo na moralidade.

7 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §35 observação, p. 54.

8 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §47 observação, p. 65.

9 Isto abre espaço para uma defesa do direito ao suicídio; Hegel, contudo, no §70, nega este direito à pessoa, ao falar que enquanto indivíduo não “sou senhor da minha vida” (§70 ad.), como a pessoa não está acima de si mesma ela não pode julgar-se nem alienar a totalidade de sua vida. Contudo, permanece uma tensão com o §47, o homem então pode tirar-se a vida, ao contrário dos animais,

Esta capacidade, de diferenciar o conteúdo de sua vontade de seu eu, é “o que há de mais alto no homem”<sup>10</sup> e aquilo que o diferencia do sujeito vivente. Mas ao mesmo tempo é também algo de desprezível, por ser somente o germen da personalidade, o seu estágio mais abstrato, que deverá tornar-se depois o sujeito (moral), e realizar-se plenamente como cidadão de um estado (quicá sendo também um pai de família e membro de uma corporação determinada).

É bom deste logo diferenciar o conceito de pessoa (*Person*) do de personalidade (*Persönlichkeit*). A pessoa é a “possibilidade da personalidade”<sup>11</sup>, a personalidade em seu estágio mais abstrato, ainda irrealizado, que já não é mais um mero sujeito vivente por conseguir diferenciar-se do conteúdo de sua vontade. Personalidade é a característica que será desenvolvida durante toda a filosofia do direito e será plenamente realizada apenas na eticidade, podendo ser definida como esta capacidade comum das pessoas tentarem realizar as suas vontades particulares sem impedir a realização das vontades alheias, de modo justo e racional.

Utilizando a pessoa como pressuposto do direito, e, portanto, como um conceito que sequer precisa ser plenamente desenvolvido - pois se não há pessoa, não há direito - Hegel segue a tradição moderna de partir do indivíduo e não da comunidade (como faz, por exemplo, Aristóteles na *Política*). Mas se permanece ‘moderno’, é à custa de uma inversão, pois a anterioridade da pessoa só existe na exposição, e não na realidade efetiva. Quando Hegel escreve sua filosofia do direito ele já é consciente de todo o conteúdo nela exposto, e, querendo mostrar o verdadeiro como resultado e não como ponto de partida, decide iniciar pelo abstrato, neste caso, o indivíduo atomizado desvinculado da comunidade circundante. A dialética hegeliana funciona como uma espécie de ‘discurso da gênese’, de ‘análise do desenvolvimento interno’, e nunca como um recurso que prediz o futuro ou impõe um molde ao qual a história deve se adaptar. Deste modo, é preciso ‘desconfiar’ da

---

mas isto não implica que tenha tal direito. Fleischmann, de certo modo, resolve esta tensão da seguinte forma: “Alguém se suicida, e alguém *pode* se suicidar, sem ter o direito a isto. Hegel não considera o suicídio um ato heroico (o heroísmo consiste em morrer ao serviço da ideia), mas uma evasão da realidade da vida na ‘imediatidade da morte’. O direito é, antes de tudo, o reconhecimento da pessoa moral por ela mesma, e não somente por outro. Recusando a reconhecer-se como sujeito digno de viver, de ter direitos e deveres e de agir em consequência, o homem foge por esta [recusa] para fora das regras que governam a realidade social. Sendo assim, o direito privado não pode *impedir* ninguém de se tirar a vida, pois a vida aqui é uma propriedade *privada*, indiferente aos imperativos de ordem superior”, Fleischmann, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992, p. 93-4.

10 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §35 adendo, p. 55.

11 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §35 adendo, p. 55.

apresentação, pois o curso do livro mostrará que para a pessoa surgir é preciso que antes ela já esteja inserida numa comunidade determinada. O homem, em Hegel, como em Aristóteles, é um *zoon politikon*, um animal político, que não desenvolve sua especificidade se não na comunidade.<sup>12</sup>

#### b) Posse e Propriedade

Mas é preciso retornar ao modo de apresentação. O direito abstrato mostra a pessoa ainda antes de entrar nas suas relações sociais, e carecendo desenvolver-se, determinar-se. Qual o primeiro passo para a pessoa desenvolver sua personalidade? Ela precisa, antes de qualquer coisa, objetificar a sua vontade no mundo, ver-se em algo exterior a ela própria. Eis então o surgimento da propriedade. “A pessoa tem de se dar uma *esfera externa da sua liberdade* a fim de ser como Ideia”<sup>13</sup>, ou seja, a pessoa tem que objetificar a sua vontade em algo externo, seu, para realizar seu conceito, sua personalidade, e isto é necessário, não pode ser de outro modo.

Para Hegel, é necessário que a pessoa dê a si mesma uma esfera externa, objetifique a sua vontade para que sua liberdade se efetive. Isto faz com que rompa com o entendimento da propriedade como algo que surge para suprir carências, para garantir que cada qual esteja seguro daquilo que lhe é necessário. “O racional da propriedade não reside na satisfação das carências, mas em que a mera subjetividade da personalidade se suspende (*anfhebt*)”<sup>14</sup>. Com isto ele diferencia a propriedade da posse; a posse é a apropriação de algo externo como meio para outra finalidade, mas a propriedade é em si mesma um fim, ela é racional, conduz à liberdade, pois com a propriedade atesto “a soberania da minha vontade perante a coisa”<sup>15</sup>.

Grosso modo, a diferença da posse e da propriedade é uma diferença de perspectiva. A pessoa pode ter o mesmo objeto como posse e como propriedade, mas enquanto posse ela é apenas um instrumento para satisfação de carências, já como propriedade é a vontade da pessoa objetificada em algo exterior, é sua marca no mundo.

---

12 “É como se Hegel assumisse como ponto de partida e como base da Iª Parte a ficção jusnaturalista de um estado de natureza, em que o indivíduo isolado é imediatamente sujeito de direitos naturais, dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros, como em Locke, e, também, da capacidade de construir contratualmente a sua sociabilidade, seja esta originalmente política ou não”. Müller, Marcos. *Estudo introdutório*, p. 8.

13 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §41, p. 60.

14 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §41 adendo, p. 60.

15 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §44 adendo, p. 63.

A pessoa só pode apossar-se de coisas. Coisas são tudo aquilo que, para si mesmas, são externas, isto é, que carecem de vontade ou da autoconsciência dela. Na categoria de coisas entra então toda a natureza não-humana, a matéria bruta ou vivente sem consciência. O próprio homem tem com relação ao seu corpo uma relação de posse, pois sendo um ser espiritual tende e deve dominar sua parte natural.

Com esta definição de coisa, Hegel ressalta a “absoluta injustiça da escravidão”<sup>16</sup>, que consiste no domínio de outro ser humano, que é segundo o seu conceito um ser espiritual e, portanto, livre em si. A escravidão contradiz o conceito de homem. Para Hegel, o escravo, estando aparte do direito, não pode ser submetido a contratos, e são nulos os contratos feitos acerca dele; sua existência contradiz o direito, de modo que este é incapaz de legislar sobre ele. Onde existe a escravidão não existe o direito e vice-versa. A primeira limitação ao direito de propriedade é que não se pode possuir outras pessoas<sup>17</sup>. Desta primeira limitação segue-se que tampouco se pode virar um escravo, sob qualquer hipótese. É contrário ao próprio conceito de direito que a pessoa seja alienada, ou que venda a totalidade de seu tempo ou a totalidade de sua força de trabalho; quando isto ocorre o direito cessa.

O indivíduo pode alienar uma parte de seu tempo de trabalho e do montante de sua produção, desde que não atinja um limite no qual as próprias determinações essenciais que o constituem sejam afetadas. É inalienável a “essência universal de minha autoconsciência, como a minha personalidade em geral, a minha vontade livre universal, a eticidade, a religião, assim como é *imprescritível* o direito a elas”<sup>18</sup>.

Hegel identifica três formas de assenhorear-se das coisas: 1) pela tomada de posse através da apreensão corporal, modo mais imediato e também mais imperfeito, que consiste em tomar para si uma matéria bruta ou animada que ainda não tenha dono; 2) pelo dar a forma (mediante o trabalho), modo intermediário, subjetivo e objetivo, que torna algo propriedade através da alteração da coisa para convertê-la em algo útil ou mais útil; e 3) pela designação, este é o meio mais perfeito de

---

16 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §57, p. 74.

17 Note-se que uma argumentação pró-escravidão poderia dizer que o escravo, exatamente por sê-lo, não é uma pessoa, mas um sujeito vivente como os demais. Hegel não chega a abordar este tópico, mas segundo seu argumento, exigiria a contraprova de que o escravo não possui sequer o menor domínio de sua vontade, de modo que seja um completo escravo dela (sua vontade). Mesmo assim, se fosse possível o cultivo da humanidade nele, isto é, torná-lo um ser capaz de controlar sua vontade, isto seria como um dever. Este ponto abre espaço para a discussão de como Hegel reagiria a algumas discussões da bioética contemporânea, que incluem os direitos de indivíduos em estágios terminais ou com anomalias crônicas; imagino que Hegel argumentaria que se tais indivíduos não são mais (ou não poderão mais ser) *peças* não podem mais ter direitos.

18 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §66, p. 85.

apoderar-se da coisa, pois não carece de presença corporal, bastando representar a sua vontade para obter a coisa: “no fato de o homem ser capaz de dar um sinal e, mediante ele, de poder adquirir algo, mostra-se precisamente, o seu domínio sobre as coisas”<sup>19</sup>.

A pessoa, sendo dona da coisa, tem o direito de uso sobre ela, e neste direito de uso está inclusa a possibilidade de cedê-la ou alugá-la, de conferir o uso parcial ou temporário a um terceiro sem por isso perder a sua propriedade. É o uso da coisa, que torna presente a vontade nesta, que objetiva a propriedade e mostra o quanto tal propriedade perdura no tempo. A não utilização da propriedade é o mesmo que o seu abandono, e isto torna a coisa sem dono, passível de ser tomada em posse por outrem.

O proprietário da coisa tem também o direito de aliená-la, seja mediante doação, permuta ou venda, desde que a coisa alienada não seja a si próprio, ou suas determinações essenciais como acima especificado. Com a alienação ocorre a passagem, ainda dentro do direito abstrato, da propriedade (1ª subseção) para o contrato (2ª subseção). É só mediante o contrato que é possível a troca ou doação.

Durante toda a subseção da propriedade o assunto foi a relação monológica entre uma pessoa e o mundo externo, já no contrato é a relação entre pessoas, que juntas constituem uma vontade comum. A partir da subseção do contrato a filosofia do direito entra (para não mais sair) na esfera das relações intersubjetivas.

### ***3. A propriedade privada é necessária para a liberdade?***

#### *a) A justificação hegeliana da propriedade privada*

Esta subseção inicial das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel chama a atenção primeiramente por oferecer uma justificação para a existência não só da propriedade em geral como de um tipo específico dela, a saber, a propriedade privada. Para Hegel, a existência da propriedade privada é uma condição sem a qual não é possível o direito se desenvolver e sem a qual a liberdade não pode se realizar. Esta é uma tese bastante forte, pois diz tanto que a propriedade é um meio no qual a liberdade pode se realizar quanto que este é o único meio para tal fim, isto é, que nenhum outro modo de organização social, uma comunidade que tenha as coisas em comum, por exemplo, pode alcançar a realização da liberdade.

---

<sup>19</sup> Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §58, p. 77.

Por quê? Porque sem a propriedade privada a vontade subjetiva não se exterioriza, não é reconhecida fora da pessoa, ela não vê sua vontade objetificada fora de si. E este é o passo inicial para o processo de assenhoreamento do mundo. Processo que torna, na perspectiva da pessoa, a natureza selvagem e indomada no *seu* mundo.

Duas questões devem ser feitas aqui: Em primeiro lugar, como se dá esta objetificação da vontade? Esta objetificação de fato assegura a realização da liberdade? E como segundo ponto, por que os demais modos de propriedade não são satisfatórios? No que eles impedem a realização do direito e da liberdade?

Para responder estas questões utilizarei dois exemplos, um jardineiro que cultiva seu jardim, e um escultor que faz um monumento em uma praça pública<sup>20</sup>. O argumento que justifica a propriedade diz que:

É importante que um indivíduo tenha propriedade privada porque é importante que ele desenvolva e sustente sua personalidade – sua capacidade para reflexão independente e agência. A propriedade privada ajuda a desenvolver a personalidade porque esta dá ao indivíduo a percepção concreta de sua independência, uma percepção que confirma o sentido de si mesmo como independente, o que é uma parte essencial de ser uma pessoa.<sup>21</sup>

O jardineiro recebe do seu jardim a comprovação empírica e objetiva que sua ação produz um resultado, altera a matéria inconsciente segundo os seus desígnios. Sabe, deste modo, que pela sua ação o jardim objetifica a sua vontade (é do jeito que quer que seja), torna-se seu jardim. Mas isto não seria assim mesmo se o jardim fosse comum a outras pessoas?

No §46, Hegel argumenta que: “a propriedade comunitária, que segundo a sua natureza pode ser possuída separadamente, adquire a determinação de uma comunidade *em si dissolúvel*, na qual deixar minha parcela é questão de arbítrio”<sup>22</sup>, e na observação deste mesmo parágrafo acrescenta:

A ideia do estado *platônico* como princípio universal contém contra a pessoa a injustiça de torná-la incapaz de propriedade privada. A representação de uma fraternização piedosa ou amistosa e, mesmo, forçada dos homens com *comunidade dos bens* e com a proscição do princípio da

20 Exemplos tirados do livro *Hegel's Idea of Freedom*, de Alan Patten, que possui um excelente capítulo sobre o conceito de propriedade.

21 Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, p. 149.

22 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §46, p. 63.



propriedade privada pode se oferecer facilmente àquela disposição de ânimo que desconhece a natureza da liberdade do espírito e a do direito e que não a apreende nos seus momentos determinados<sup>23</sup>.

Nas lições sobre a filosofia da história, Hegel repete seu argumento de modo ainda mais enfático, ao se referir à constituição que Licurgo deu a Esparta, na qual se impôs uma propriedade igual a todos os espartanos, imposição que sucumbiu por que, através da legislação acerca da herança, a concentração de bens não só ressurgiu como ainda aumentou. Hegel fala: “Com isso, mostrou-se como é insensato impor uma igualdade que, mesmo tendo um pouco de eficácia, ainda destrói o mais essencial da liberdade, ou seja, a disponibilidade da propriedade”<sup>24</sup>.

O problema da propriedade comunal ou coletiva é que ela é arbitrária e temporária, depende do ânimo de cada membro para continuar existindo, e não somente da vontade do proprietário. Além disso, o que surge e se desenvolve com o direito é a liberdade subjetiva, e, portanto, não basta ser livre como comunidade, mas deve-se ser livre como pessoa singular, individualizada; e tal princípio, segundo Hegel, não pode se desenvolver através da propriedade comum.

O que tal argumento afirma é que se o jardineiro cultivasse suas flores em um jardim público ele não se satisfaria do mesmo modo que em seu jardim privado, pois não teria a certeza que o sucesso ou insucesso de sua empreitada se deve unicamente a ele. No jardim público ele enfrentaria o obstáculo de outros jardineiros que pretendessem construir o jardim de outra forma, segundo outra vontade, de modo que seria bem mais difícil reconhecer-se no resultado final.

Mas o segundo exemplo cria uma objeção a tal argumento. Imagine-se um escultor a fazer um monumento na praça pública. Não há motivo razoável para que ele não o identifique como criação sua no final do processo, desde que, obviamente, o monumento não tenha sofrido alterações de outras pessoas, alteração que pode ser impedida por outros meios que não a privatização do objeto construído.

O argumento de que a propriedade coletiva impede a realização da vontade do agente esbarra no fato de que a propriedade privada também o impede, e é facilmente constatável que existem diversos jardineiros sem jardins no qual objetificar sua vontade. Mesmo que Hegel afirme que “todo homem deveria ter propriedade”<sup>25</sup>, e se interpretando esta frase como uma propriedade exterior que não seu

---

23 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §46 observação, p. 64.

24 Hegel, *Filosofia da História*, O mundo grego, p. 221.

25 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Direito Abstrato, §49 adendo, p. 67.

próprio corpo (visto que Hegel diz que o homem toma seu corpo como propriedade, que de todo modo é *sui generis* por não poder ser totalmente alienada), diversos desejos serão impedidos pelo fato de dependerem de objetos alheios. De fato a propriedade privada dá maior segurança ao seu proprietário do quanto de sua vontade que ele poderá ou não realizar. Mas, se a defesa da propriedade privada se resumir ao ponto da segurança que o proprietário possui da realização de sua vontade, será fácil encontrar uma alternativa que possibilite tal segurança sem todo o ônus que a propriedade privada traz consigo, por exemplo, um sistema misto similar ao exemplo do escultor, onde as pessoas tenham o direito de uso por um determinado tempo ou unicamente a segurança de não interferência alheia.

Alan Patten argumenta que o tema do reconhecimento está implícito (e às vezes explícito) em toda a discussão acerca da filosofia hegeliana do direito, e que também o tópico da propriedade deve com ele ser relacionado<sup>26</sup>. Isto sugere, mesmo que Hegel jamais explicita isto, que o argumento a favor da propriedade privada seja que esta facilite o reconhecimento mútuo entre as pessoas, na medida em que ressalte a objetificação dos seus agenciamentos no mundo. A propriedade privada permite que se reconheça de imediato o jardim como objetificação da vontade de um determinado jardineiro que o possua, ao contrário da estátua que se encontra na praça pública, que poderia ter sido feita por qualquer escultor. Ressalte-se que a questão mais importante aqui não é quem faz a ação que objetiva a vontade, mas quem a deseja; isto é, não importa que o jardineiro seja contratado, desde que siga as ordens corretamente na execução da vontade do proprietário<sup>27</sup>. Este me parece o melhor argumento que Hegel poderia utilizar em sua defesa.

#### *b) Algumas objeções*

Desde que Hegel publicou sua filosofia do direito diversas objeções foram feitas a sua afirmação de que só um sistema social baseado na propriedade privada poderia realizar a liberdade. Convém destacar algumas destas objeções.

Marx é, certamente, o primeiro autor que vem à mente como alguém que seria contra tal asserção. Ele foi, de fato, um dos primeiros críticos da filosofia hegeliana do direito. Mas em sua obra juvenil inacabada *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (e só publicada postumamente)

---

26 Argumento que contraria a posição de Axel Honneth em *Luta por Reconhecimento*, que diz que este tema foi abandonado por Hegel nas suas obras de maturidade.

27 Cf. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, p. 161,

Marx não chega a debater o tema da propriedade, se concentrando na seção que se refere ao Estado. Em tal obra, o autor critica Hegel por ter imposto um modelo oriundo da lógica à realidade, forçando o mundo a entrar em suas categorias, e também por ter visto a monarquia (e não a democracia) como o racional. É bem verdade que Marx defende algo como uma propriedade comunal em outra obra juvenil, *A Ideologia Alemã*, escrito no qual rompe com os jovens hegelianos de esquerda, mas aí o autor em nenhum momento se refere à obra aqui discutida.

Em sua obra madura, Marx faz ao menos uma referência direta à questão da propriedade em Hegel, mas justamente para elogiar seu ponto de partida, a posse, para desenvolver o direito moderno<sup>28</sup>. Já em *O Capital* Marx não critica a propriedade privada, mas ao contrário a defende frente àquilo que ele distingue como a propriedade privada capitalista. Marx argumenta que a propriedade privada, baseada no trabalho próprio, é negada pela propriedade privada capitalista, baseada na expropriação do produto do trabalho alheio através da privatização dos meios de produção. Deste modo, o que caracteriza o capitalismo é que o produto do trabalho não fica com o trabalhador, portanto, que a propriedade privada não se realiza devido a impedimentos estruturais do sistema capitalista<sup>29</sup>.

A crítica implícita que o Marx maduro dirige a Hegel é que ele não percebeu que a venda da força de trabalho, que Hegel justifica no parágrafo 67, associada ao determinado processo de produção vigente, do qual Hegel é igualmente consciente, solapa a realização não só da propriedade como da liberdade. O resultado disto é que, ao invés do direito abstrato se realizar em toda a seção da eticidade, como pretendia Hegel, ele se realiza perversamente na sociedade civil, que gera antagonismos que o Estado não só não consegue resolver como sequer amenizar consideravelmente. Deste modo, Marx não critica o cerne da argumentação hegeliana, de que a propriedade privada é a única que permite um total desenvolvimento da personalidade e, portanto, a realização da liberdade (mas tampouco o defende), mas critica Hegel por confundir uma categoria historicamente específica, a propriedade privada capitalista, com um conceito menos específico e comum a outras épocas, a propriedade privada.

---

28 “Hegel (...) começa corretamente sua *Filosofia do Direito* com a *posse* como a mais simples relação jurídica do sujeito”. Marx, *Para a Crítica da Economia Política, Introdução* (originalmente este texto é parte dos *Grundrisse* e não de *Para a Crítica da Economia Política*), p. 15.

29 Cf. Marx, *O Capital*, Vol. II, p. 294.

Herbert Marcuse, em seu livro *Razão e Revolução*<sup>30</sup>, acusa Hegel de fazer uma “justificação metafísica da propriedade privada”<sup>31</sup>, dizendo que “a ‘natureza’ da vontade livre é concebida de tal modo que se refere a uma forma histórica particular, àquela do indivíduo como proprietário privado, a propriedade privada servindo como a primeira realização da liberdade”<sup>32</sup>. *Grosso modo*, a crítica de Marcuse é que Hegel, ao invés de provar a racionalidade da propriedade privada a pressupõe, e a partir daí constrói o seu sistema do direito. Hegel reconhece que busca o racional sob o existente, de modo que de fato pressupõe que há uma racionalidade tácita não só no direito, como na própria história. É difícil reconhecer o que é demonstrado e o que não o é na filosofia hegeliana. Em parte porque a fundamentação é feita às avessas da *prima philosophia* moderna, que parte de um primeiro princípio para demonstrar os demais. Não é de modo algum o direito abstrato que fundamenta a eticidade, mas o contrário. A fundamentação na dialética hegeliana sempre parte do resultado final para demonstrar o seu processo de desenvolvimento e o seu núcleo mais abstrato. Isto quer dizer que a demonstração da racionalidade da propriedade privada está contida nas seções concretas do direito, que a verdade que a propriedade privada traz em si só se revela claramente à luz da eticidade.

A crítica de Marcuse atinge o cerne da argumentação hegeliana, e quiçá o seu aspecto mais problemático, a saber, que existe uma racionalidade subjacente ao atual estado das coisas. Hegel almejava, com sua filosofia do direito, destilar o núcleo racional sob o existente e, com isso, possibilitar uma reconciliação entre o indivíduo e seu mundo. É certo que não se trata de uma reconciliação acrítica, uma mera aceitação do existente como racional; mas sim de uma reconciliação crítica, com um claro viés reformista que objetiva romper os diversos grillhões que impedem o alastramento da liberdade. Mas todo o aspecto crítico da filosofia prática de Hegel passa por uma aceitação da existência de fatores no mundo que são racionais e que devem ser defendidos a todo

---

30 A crítica à concepção de propriedade é o melhor do rápido comentário de Marcuse à *Filosofia do Direito* contido em *Razão e Revolução*. Marcuse, contudo, interpreta Hegel essencialmente como um defensor da restauração prussiana, de índole autoritária e opressora, chamando Hegel de “porta-voz ideológico do estado prussiano” (p. 163); e afirmando que “a obra é reacionária na medida em que a ordem social que reflete o é, e progressista na medida em que aquela ordem é progressista” (p. 169). Também Marx fala da “total ausência de crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 56). O presente artigo discorda, veementemente, desta interpretação da obra hegeliana, embora não cabe aqui desenvolver este tópico. Para uma melhor interpretação da relação entre Hegel e o estado em que viveu e sua postura progressista e reformista em relação a ele, conferir: *Hegel y el Estado*, de Éric Weil e *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*, de Domenico Losurdo.

31 Marcuse. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.178.

32 Marcuse. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 177.

custo, a instituição da propriedade privada é uma delas. Marcuse, contudo, acusa que ao menos neste caso determinado a defesa não é do racional, mas do existente. É difícil tomar parte nesta discussão. Mas o argumento de Hegel que a propriedade privada é o único meio que pode possibilitar a liberdade não parece de todo convincente.

Uma terceira e última objeção é feita por Alan Patten. Segundo este autor, se o argumento final que Hegel utiliza para justificar a propriedade privada é que através desta a pessoa reconhece a sua agência no mundo de forma mais clara e objetiva e com isto desenvolve melhor a sua personalidade, então Hegel deveria usar argumentos psicológicos e empíricos mostrando que, de fato, este desenvolvimento da personalidade só pode ter sucesso em sociedades baseadas na propriedade privada; e não usando argumentos *a priori* da esfera do direito. Além disso, ainda para Patten, o máximo que Hegel consegue obter é que é necessário algum tipo de exclusividade na confecção, manutenção e uso de uma determinada coisa; mas isto não implica a propriedade privada. O jardineiro precisa de garantias que sua vontade se objetifique em um jardim, que este não seja alterado por outras vontades e que as demais pessoas reconheçam o jardim como resultado de sua agência, é necessário, portanto, que receba um pedaço de terra, que tenha exclusividade na sua criação e que assine o seu produto, mas nada mais.

### **Referências:**

- COLL, Gabriel Amengual. *La moral como derecho*. Madrid: Trotta, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*: Introdução à Filosofia do Direito. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Principios de la filosofía del derecho*. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 2008.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992.
- HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.

- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. Liberdade, Igualdade, Estado. Tradução de Carlos Dastoli. São Paulo: Unesp, 1998.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Tradução de Marília Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl. *O Capital*: Tomo II (Col. Os Economistas). Tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à crítica da economia política* (Col. Os Economistas). Tradução de Jacob Gorender. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MÜLLER, Marcos Lutz. *Estudo Introdutório*. In: HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 2003.
- PATTEN, Alan. *Hegel's Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press, 2002.
- WEIL, Éric. *Hegel y el Estado*. Cordoba: Nagelkop, 1970.

# DA PESSOA AO INDIVÍDUO

## O LUGAR SISTEMÁTICO DO SUJEITO NA SEÇÃO “MORALIDADE” DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

*Alessandro Pinzani<sup>1</sup>*

### *A problemática em questão: quem é o sujeito moral?*

A fim de entender corretamente a filosofia do direito hegeliana (que, como se sabe, não é simplesmente uma teoria do direito, mas é, ao mesmo tempo, teoria ética, teoria política e ontologia do sujeito), é necessário prestar atenção aos diferentes conceitos usados por nosso filósofo nos *Princípios* ao referir-se ao indivíduo sujeito da moral e do direito. Ao analisar esta obra cabe também salientar a relação com a *Ciência da Lógica*, já que vários conceitos encontrados na primeira são melhor entendidos à luz da segunda<sup>2</sup>. Utilizarei também as aulas sobre filosofia do direito ministradas por Hegel<sup>3</sup> e, em parte (muitas vezes só

---

1 Agradeço as sugestões, críticas e observações a todos os participantes da disciplina “Tópicos especiais em filosofia política / Seminário avançado em filosofia política”, por mim ministrada no semestre 2009/2 na UFSC, em particular, aos coautores do presente livro e aos seus organizadores. Agradeço também a Diogo Ramos e a Fernando Coelho pela revisão linguística do texto. As traduções dos textos citados (inclusive dos hegelianos) são todas de minha autoria.

2 Sobre a relação entre *Princípios* e *Lógica* ver, além dos passos hegelianos que serão citados em seguida, ANGEHRN 1977, VOS 1981, DÜSING 1995 e REQUATE 1995. Esta última comentadora resume assim tal relação: “As categorias do espírito absoluto (isto é, as da *Lógica*) estão presentes na teoria do espírito finito (isto é na *Filosofia do Direito*) de maneira que este último é a autorrealização do absoluto” (REQUATE 1995, 15).

3 Sobre a importância do conceito de sujeito nas aulas, em particular naquelas de 1820, ver RÓZSA 1999.

nas notas de rodapé), aquelas seções dos escritos de Jena<sup>4</sup>, da *Fenomenologia do Espírito* e da *Enciclopédia* que se ocupam da moralidade, mas somente na medida em que nos ajudem a entender os *Princípios* e não a fim de estabelecer comparações ou, ainda menos, de mostrar as transformações sem dúvida presentes no desenvolvimento histórico do pensamento hegeliano.

Minha preocupação principal será, após ter esboçado a lógica própria da obra e, em particular, da seção “Moralidade” (1) e de ter analisado brevemente o conceito de pessoa presente na primeira seção da obra, dedicada ao “Direito Abstrato” (2), mostrar como se dá a passagem deste último para a Moralidade e do conceito de pessoa para o conceito de sujeito moral (3). Finalmente serão apresentadas algumas considerações finais relativas ao sujeito moral enquanto encarnação parcial da liberdade e à sua posição no âmbito do sistema hegeliano (4). Não é, portanto, minha intenção comentar a seção “Moralidade” na sua integridade<sup>5</sup>, e, principalmente, deixarei de lado seus parágrafos mais conhecidos, nos quais Hegel critica a filosofia moral kantiana, já que eles são objetos do estudo de Joel Klein neste livro.

## 1. A lógica da e na Filosofia do Direito

Observamos brevemente a estrutura das partes da *Filosofia do Direito* relevantes para nossos fins. Em primeiro lugar, cabe lembrar que o objeto da obra é a vontade livre, da qual Hegel afirma, no começo dos *Princípios*, que é o ponto de partida do direito (§ 4). A liberdade representa de fato “uma determinação fundamental da vontade, assim como o peso representa uma determinação fundamental dos corpos” (adendo

---

4 A relação entre a posição de Hegel nos escritos do período jense (sobretudo no *Sistema da Eticidade*) e a dos escritos e das aulas do período berlinense é objeto de inúmeros estudos, particularmente em alemão. Limito-me aqui a citar SIEP 1979, THEUNISSEN 1982, WILDT 1982, HONNETH 1992 e, para um bom resumo do *status quaestionis*, ROTH 2002. O próprio Roth resume assim aquela que ele e outros consideram a diferença principal entre os dois períodos: “Se na *Filosofia real* de Jena os homens produzem as relações e instituições por meio das quais regulam sua convivência, na *Filosofia do Direito* estas são consideradas anteriores. Em consequência disso o agir social aparece como a mera encarnação ou animação destas instituições ou normas. O que Hegel mostra na *Filosofia do Direito* é, então, o modo em que as instituições fundamentadas idealisticamente, isto é, a partir do espírito, absorvem seu material humano e não fazem outra coisa senão realizar suas próprias leis coercitivas, que depois passam a ser consideradas como expressão da vontade geral autodeterminante” (ROTH 2002, 20).

5 Há um excelente comentário parágrafo por parágrafo em AMENGUAL COLL 2001. Ver também KRUMPEL 1972, QUANTE 1993 (um livro de grande importância para o assunto), REQUATE 1995 e SCHNÄDELBACH 2000, 291 ss.



ao § 4 em GPR, 46). Em outras palavras, a vontade por definição é livre ou não é vontade: “vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade é real (*wirklich*) somente como vontade, como *sujeito*” (ibidem; realce A. P.). É a vontade que assume várias figuras, ou – se quisermos – encarnações nas diferentes seções da obra. Na primeira delas, dedicada ao “Direito Abstrato”, a vontade se manifesta como *pessoa*. Tal conceito indica não o indivíduo concreto, mas uma mera abstração, a saber, o potencial possuidor de direitos e deveres ligados a figuras jurídicas gerais como “propriedade”, “contrato” etc. – em conformidade com a definição de vontade oferecida nos parágrafos 5-7, na qual o primeiro momento do conceito de vontade é aquele da “pura indeterminação” e da mera potencialidade, da “possibilidade absoluta” e indeterminada (GPR 49 s.). A vontade enquanto pessoa representa justamente esta mera potencialidade: a pessoa é uma figura jurídica, não um indivíduo concreto. A pessoa é o proprietário capaz de fechar contratos com outros proprietários relativamente à posse de bens ou à prestação de serviços, como é descrito nos parágrafos de 34 a 81. A relação dominante nesta seção é, portanto, a relação entre pessoa e coisa. Num adendo ao § 106 Hegel afirma que “no direito estrito não importa qual era meu princípio de ação ou minha intenção”. A questão relativa ao movente da vontade, isto é, ao propósito e à intenção, aparecerá somente na seção sobre a moralidade (GPR 205).

Se a relação dominante na seção “Direito Abstrato” é entre pessoa e coisa, a dominante na seção “Moralidade” é entre sujeito e ação<sup>6</sup>. Isto em consequência do fato de que, como veremos, o criminoso põe como objeto de sua vontade não uma coisa, mas a si mesmo, já que não quer a posse de uma coisa, mas *agir*: na sua própria ação o sujeito afirma a si mesmo e sua liberdade, em vez de realizar esta última na posse de coisas externas. Por isso, o primeiro momento da seção “Moralidade” se intitula “O propósito e a culpa” (*der Vorsatz und die Schuld*).<sup>7</sup> Sua ideia fundamental é a de que somente uma ação da qual o sujeito moral é responsável e, portanto, da qual pode ser culpado possui caráter moral: nisso consiste a diferença entre ação moral

---

6 Hegel se serve, como bem se sabe, dos termos “moral” e “moralidade” num sentido não correspondente ao uso comum, no qual eles são sinônimos de “ético” ou de “ética”. No parágrafo 503 da *Enciclopédia* Hegel escreve: “O moral deve ser entendido no sentido mais amplo, no qual não significa simplesmente o moralmente bom. ‘Le Moral’ na língua francesa se contrapõe ao ‘Physique’ e indica o espiritual, o intelectual em geral” (Enz. III, 313). Sobre esta afirmação e o uso hegeliano do termo “moral” ver SCHÄDELBACH 2000, 220 ss.

7 Sobre a relação entre o conceito de crime no final do “Direito Abstrato” e o conceito de culpa na “Moralidade” ver ROSE 2007.

(*moralische Handlung*) e mero ato (*Tat*) desprovido de propósito<sup>8</sup>. No segundo momento, “A intenção e o bem-estar”, o sujeito se torna consciente daquelas que são suas carências subjetivas, as quais o levaram a cumprir aquela determinada ação a fim de alcançar sua satisfação e, portanto, o bem-estar. Contudo, a realização do bem-estar individual pode contrastar com a do bem-estar dos outros. É necessário, portanto, harmonizar os bem-estares individuais e isto constitui o objeto do terceiro momento da seção, “O bem e a consciência (*Gewissen*)”. Porém, o sujeito singular, ainda que saiba que é seu dever harmonizar seu bem-estar com o dos outros, não pode determinar sozinho em que consiste de fato aquele bem comum no qual os bem-estares individuais se harmonizam. Por isso, o sujeito moral fica preso num abstrato dever (*Sollen*) cujo conteúdo lhe é desconhecido e lhe será revelado somente no nível da eticidade. Por esta razão, também, o momento da Moralidade corresponde ao momento do “para si”, da determinação particular (*Besonderheit*) do movimento dialético, que sucede ao momento do “em si”, ao universal indeterminado do Direito Abstrato<sup>9</sup>, e que será finalmente ‘superado’<sup>10</sup> no momento do “em si e para si”, da universalidade determinada e concreta da eticidade. Ainda que o objeto da seção “Moralidade” pareça ser o sujeito moral universal da ética kantiana, de fato tal sujeito se revela ser um indivíduo singular incapaz de superar justamente sua singularidade e de alcançar verdadeira universalidade, como acontecerá, pelo contrário, ao indivíduo da seção “Eticidade”. Hegel mostra como este sujeito particular que representa aquele que Hegel chama de “ponto de vista moral”<sup>11</sup> e que pretende realizar a

---

8 Ainda no mencionado parágrafo 503 da *Enciclopédia* Hegel escreve: “A vontade subjetiva é moral na medida em que põe interiormente tais determinações como suas e as quer. Sua exteriorização atual (*thätlich*) com esta liberdade é ação (*Handlung*)” (Enz. III, 312). E no parágrafo seguinte: “Embora todas as transformações provocadas pela atividade do sujeito sejam como *tais* um ato (*Tat*) do mesmo, este não as reconhece por isso como sua ação (*Handlung*), antes [ele reconhece] somente aquele ser-á no ato que se dá no seu saber e no seu querer, que fora sua (*Vorsatz*), como algo *seu* – como a sua *culpa*” (Enz. III, 313).

9 “No direito a vontade individual é considerada somente do lado da sua universalidade, não do da sua particularidade ou da sua autorreflexão e da sua autodeterminação. Este lado aparece somente na ‘Moralidade’. O sujeito ‘moral’, autoreflexivo, que quer e age, é determinado de forma mais concreta do que a ‘pessoa’ na esfera jurídica” (JAESCHKE 2003, 382).

10 Aqui e ao longo do texto utilizarei os termos ‘superar’, ‘superado’ e ‘superação’ entre aspas simples para traduzir os termos alemães *aufheben*, *aufgehoben* e *Aufhebung*. Sei que não são palavras muito elegantes e que não mantêm os sentidos presentes nos originais alemães (o termo *aufheben* pode significar: suspender, guardar, superar) cuja polissemia, contudo, os torna praticamente intraduzíveis.

11 Adriaan Peperzak chama justamente a atenção para o fato de que o termo *Standpunkt* não indica aqui uma mera perspectiva, mas o ponto em que chegou até agora o processo de desenvolvimento dialético que começa no Direito Abstrato e que terminará na Eticidade (PEPERZAK 1991, 367; ver também AMENGUAL COLL 2001, 165).

universalidade da lei moral acaba por cair na posição oposta, isto é, na imoralidade, e por realizar o mal justamente pela sua unilateralidade, por querer afirmar como verdadeiro universal o que de fato é somente expressão de um universal particular, da sua vontade individual.<sup>12</sup> Ao “ponto de vista moral” se contrapõe o “sistema da eticidade”, no qual o indivíduo alcança sua existência objetiva.

A eticidade representa, em suma, a verdade do conceito de direito e, portanto, da própria moralidade, como afirma o próprio Hegel na nota ao § 141, que descreve a passagem entre moralidade e eticidade:

O ser-á da liberdade, que era imediatamente como direito, é determinado como bem na consciência de si; o terceiro termo, aqui visto no seu devir como a verdade deste bem e da subjetividade, é, portanto, a verdade tanto desta como do direito. (GPR, 287)<sup>13</sup>

Recapitulando: se o Direito Abstrato representa a forma exteriorizada da liberdade, isto é, a maneira em que a vontade existe externamente, a Moralidade constitui a volta da liberdade para si, a existência interior da vontade. Se propósitos, intenções e moventes dos indivíduos eram inessenciais para o direito (essencial era antes a relação das pessoas com as coisas), agora são o momento essencial, pois o que caracteriza o sujeito moral são justamente suas intenções e finalidades na ação. Ao mesmo tempo, contudo, o sujeito se depara com a incerteza relativa ao conteúdo do dever moral, contrariamente ao que acontecia no Direito Abstrato, cujos deveres tinham conteúdos claros e específicos estabelecidos pelas normas que regulamentam a propriedade e pelos contratos. A pessoa sabe sempre o que fazer, o sujeito moral permanece sempre na incerteza, deste ponto de vista – uma incerteza à qual, notavelmente, nem o sujeito moral kantiano sabe subtrair-se não obstante o recurso ao Imperativo Categórico como a um instrumento de avaliação das máximas (subjetivas) em relação à lei moral (objetiva). A perda da certeza relativamente ao conteúdo do dever torna necessária uma atividade de reflexão: termo, este, central na compreensão da seção “Moralidade”.

Estabelecendo um paralelo com a *Lógica*, podemos afirmar que a passagem do Direito Abstrato para a Moralidade corresponde à passa-

12 Evidente o paralelo com as figuras da moralidade na *Fenomenologia*, sobretudo com “A lei do coração” (PhG, 275 ss.). Sobre este ponto ver COBBEN 2006.

13 “Para Hegel, a consciência moral, a moral, depende de um mundo exterior objetivamente racional e, portanto, não pode ser separada das leis e instituições deste mundo exterior. Isto significa que a moral tem como base a eticidade e que a verdade da moral é a eticidade ou o agir ético” (KRUMPEL 1972, 36).

gem do Ser para a Essência. Em ambas se trata de ‘superar’ o universal imediato e abstrato por meio de uma superior determinação conceitual – no caso da *Filosofia do Direito* por meio de uma “determinação conceitual interna da vontade” mais “avançada” (GPR 198). Este é um dos pontos mais relevantes para entender o texto: a vontade livre é necessariamente autorreflexiva, isto é, vontade que se determina a si mesma, portanto, vontade que se relaciona consigo mesma e não somente com seus objetos externos, como no caso do arbítrio (que compartilhamos com os demais animais). Cabe agora entender melhor o conceito de reflexão que, como dissemos, é central para entender a Moralidade.

Na *Ciência da Lógica* a essência (*Wesen*) é definida como reflexão em si num triplo sentido:

A essência é *em primeiro lugar* reflexão. A reflexão se autodetermina: suas determinações são um ser-posto que é ao mesmo tempo reflexão em si: devemos *em segundo lugar* considerar estas *determinações reflexivas* ou as *essencialidades*. *Em terceiro lugar* a essência, enquanto é a reflexão em si mesma do determinar, se põe como seu próprio *fundamento* e opera a passagem para a *existência* e à *aparência*. (WL II, 17)

Temos aqui a noção de reflexão como autodeterminação – noção que se aplica naturalmente também à vontade. Tal autodeterminação dá lugar a uma série de determinações concretas, de atos da vontade. Finalmente, ela é também fundamentação da própria vontade, que encontra, portanto, em si o fundamento das leis que regem suas decisões. Em outras palavras: a vontade toma consciência de ser vontade legisladora, como já tinha salientado Kant. Ela recupera aquela certeza relativa ao dever que fora perdida na passagem do Direito Abstrato para a Moralidade, mas, para recuperá-la, deve passar a ter existência concreta, deixando de ser a abstrata vontade universal da moral kantiana e reconhecendo-se como vontade particular duma comunidade ética concreta.

Como foi dito antes, se aplicado à vontade (§ 105, GPR 203), o conceito de “reflexão em si” indica a relação da vontade particular não já com coisas (como do Direito Abstrato), mas consigo mesma enquanto vontade universal – daí seu ser infinita (*ibidem*). Esta relação é, ao mesmo tempo, teórica e prática. No segundo, mais óbvio, sentido, a relação é a de uma determinação de si: a vontade é reflexão em si enquanto se autodetermina. No primeiro sentido, a vontade é vista como pensamento, como uma atividade do espírito pela qual o objeto deixa de ser algo exterior, fora de mim, e é interiorizado, de tal modo que, ao pensar algo, penso-o na sua relação comigo e, portanto, penso

sempre a mim mesmo: *pensar* é sempre *pensar-se*, a ponto de que – segundo Hegel – “somente no pensamento eu estou comigo” (adendo ao § 4, GPR 47).<sup>14</sup> Em outras palavras, então, a vontade, além de ser autodeterminação, é sempre autorreflexão, *pensamento*, mas pensamento traduzido em realidade efetiva justamente através da ação do querer. Esta identificação de pensar e querer, de atitude teórica e prática, característica do pensamento hegeliano, nos permite melhor entender a relação com a *Lógica* (isto é, com o nível do pensamento ainda não encarnado no espírito real, ou seja, na realidade efetiva dum sujeito/substância concreto). Tal relação é evidenciada pelo próprio Hegel que, nas anotações no seu exemplar dos *Princípios*, estabelece um paralelo entre as figuras da moralidade e os vários tipos de juízo tratados na *Lógica*: a correspondência se dá entre propósito (*Vorsatz*) e juízo imediato (*unmittelbares Urteil*), entre intenção (*Absicht*) e juízo reflexivo (*Reflexionsurteil*) e entre consciência (*Gewissen*) e juízo conceitual (*Begriffsurteil*).<sup>15</sup> Em síntese, tal paralelo aponta para o fato de que o ator, por estar consciente de suas intenções e finalidades, se relaciona com sua ação não de maneira imediata (como um animal que age com base no instinto), mas de maneira mediata (refletida), elaborando um juízo sobre ela.

14 “A vontade é uma maneira particular do pensamento: o pensamento que se traduz em ser-aí” (GPR, 47).

15 “a) Propósito – o que é imediato e como este ser-aí se dá para mim

b) Intenção, auto-reflexão –

α) o valor da coisa, - o universal – reflexão [...]

β) reflexão abstrata em mim, subjetividade formalmente indeterminada, interesse – contraposto ao ser-aí – a coisa –

γ) conteúdo – minha particularidade [...] – interesse satisfeito, - é a unidade formal –

c) reflexão absoluta do conteúdo e da singularidade – do que é meu, em mim –

α) determinação do bem como dever – para mim –

β) seu conteúdo

γ) formalismo α) mal, β) consciência, γ) passagem

[...]

a) saber das circunstâncias imediatas – juízo imediato

b) saber da coisa refletida, não somente de seu ser imediata, α) do seu conteúdo qualitativo, β) do conteúdo subjetivo peculiar – γ) contraposição de α) e β) juízo reflexivo.

c) saber do conceito (juízo conceitual) α) do bem imediato: é assim, determinado por lei, β) determinação subjetiva do dever a partir de mim; reflexão sobre o bem, γ) γ) contraposição de α) e β), a saber, do universal objetivo ou ... [?] e do bem particular [...]” (GPR, 213 s.). Veja-se também Vorl. III, 470 e Vorl. IV, 364.

Requate estabelece um ulterior paralelo com o conceito de finalidade e identifica (1) uma finalidade imediata correspondente ao propósito, (2) uma finalidade particular correspondente à intenção e (3) uma finalidade geral ou absoluta, correspondente à seção “O bem e a consciência” (REQUATE 1995, 49).

Vamos tentar elaborar o paralelo hegeliano utilizando a seção sobre a lógica da *Enciclopédia*.<sup>16</sup> Nela, o juízo imediato é definido como “o juízo do ser-aí”: o sujeito é “posto” numa universalidade (o predicado) que é uma “qualidade imediata (portanto, sensível)”, como no caso da oração “a rosa é vermelha”. Um juízo deste tipo pode ser correto (*richtig*), mas não verdadeiro (*wahr*), já que o ser correto diz respeito “ao acordo formal da nossa representação como seu conteúdo, seja este qual for”, enquanto a verdade “consiste no acordo do objeto consigo mesmo, isto é, com seu conceito” (Enz. I, 323). Que a rosa seja vermelha pode ser correto, mas não é verdadeiro, pois não corresponde ao conceito da rosa ser vermelha, já que tal conceito compreende muito mais do que a cor e que esta última pode variar nos diferentes exemplares de rosa (da mesma maneira, o predicado “vermelho” pode ser atribuído a inúmeros outros sujeitos que não uma rosa). Também no caso do propósito da ação nos deparamos com uma representação: “a vontade agente possui na sua finalidade [...] a representação das condições desta última” (GPR 217). Para agir é necessário, em suma, ter um conhecimento imediato, isto é, uma representação das circunstâncias ou condições na qual a ação vai acontecer. É precisamente esta representação que leva o sujeito a agir, mas ela não corresponde à intenção. Poderíamos dizer que um juízo deste tipo representa a resposta à questão “como praticar o ato X?”. Para recorrer a um exemplo mencionado pelo próprio Hegel, Édipo, ao matar Laio, tem o propósito de matar e, portanto, representa para si as condições necessárias para que sua ação resulte na morte de alguém (como matar o outro). É significativo o fato de que para Hegel a questão da responsabilidade por uma ação e, portanto, da culpa se coloque neste nível e não no da intenção. Sobre isto voltarei em seguida.

No juízo reflexivo o sujeito permanece “outro” em relação ao predicado. “Na sua existência o sujeito não se dá de forma imediatamente qualitativa, mas na relação e na conexão com um outro, com um mundo exterior. A universalidade recebe assim o sentido desta relatividade (por ex. útil, perigoso [...])” (Enz. I, 325 s.). Dizendo que a rosa é vermelha, referimo-nos meramente à rosa e a uma sua qualidade; dizendo que uma certa planta é medicamentosa, estamos referindo-nos não somente à planta e a uma sua qualidade, mas também a um outro (a doença da qual ela representa a cura). No caso da intenção, o que o sujeito quer é realizar seu bem-estar através de suas ações. Portanto,

---

16 Para uma análise mais pormenorizada e baseada na própria *Ciência da Lógica* remetemos a REQUATE 1995, 62 ss.

uma ação é julgada útil relativamente a esta finalidade. Para estabelecer esta relação é necessário um esforço intelectual maior do que no caso da mera representação das condições do ato: este último é julgado com base na sua adequação aos fins que me proponho e que constituem minha intenção ao agir. O juízo reflexivo representa uma resposta à pergunta “Por que praticar o ato X?”. No caso citado de Édipo, ele tem a intenção de salvar-se duma situação de perigo para a sua vida, já que se vê ameaçado por Laio e pelos seus servos (mas não tem a intenção de tornar-se um parricida, como salienta Hegel).<sup>17</sup>

Finalmente, “o juízo conceitual tem como conteúdo a totalidade em forma simples, o universal na sua determinação completa”. É aquilo que “na vida comum se chama julgar” em geral, como quando se diz que uma ação é boa ou má, uma coisa feia ou bonita etc. (Enz. I, 330). A cópula “é” indica aqui não a mera atribuição de um predicado universal a um sujeito particular, mas uma união dos dois (do particular e do universal) no conceito. Neste sentido, ao afirmar, por exemplo, que a vontade é livre, não se atribui à vontade do predicado da liberdade, mas se afirma que esta é a substância daquela, assim como aquela é a realização desta (cf. REQUATE 1995, 31). Trata-se neste caso de uma vontade que é ao mesmo tempo particular (a vontade deste indivíduo concreto) e universal (uma vontade que quer não somente o bem-estar egoístico deste indivíduo, mas o bem em geral), em suma, de uma vontade subjetiva no sentido hegeliano. Ora, na terceira parte da seção “Moralidade”, que traz o título “O bem e a consciência”, Hegel se ocupa da vontade enquanto “consciência propriamente dita”, a qual nada mais é do que a atitude “de querer o que é bom em si e para si” (§ 137, GPR 254) e não somente para o próprio sujeito, como no caso do bem-estar, que é objeto da intenção. O juízo conceitual responde à questão “O ato X é bom em si e para si (e não somente para meu bem-estar)?”. Isto leva, portanto, à passagem para a próxima seção, dedicada à Eticidade, na qual a perspectiva meramente individual é abandonada em prol da harmonização do bem-estar individual e do bem comum da comunidade ética.

Agora que esboçamos a lógica geral da seção “Moralidade”, temos os instrumentos para analisar os parágrafos relativos ao sujeito moral assim como ele é apresentado no início desta seção. Antes, contudo, precisamos fazer algumas rápidas considerações sobre o

---

17 Assim Hegel sobre a relação entre os dois juízos aplicados à Moralidade: “Em primeiro lugar a reflexão do objeto é o conteúdo qualitativo, meu fim, o que eu quero, e isto que eu quero devo conhecê-lo no seu conteúdo qualitativo, no seu caráter geral, devo ter um juízo reflexivo. O fato de eu conhecer as circunstâncias é um juízo imediato” (Vorl. III, 370).

conceito de pessoa para melhor entender sua transformação no sujeito moral.<sup>18</sup>

## 2. A pessoa no “Direito Abstrato”

O conceito de pessoa utilizado no “Direito Abstrato” possui uma conotação muito negativa. Klaus Roth (ROTH 2002, 21) observa que já na *Filosofia real* de Jena Hegel via o direito como um sistema de coerções que negava a individualidade do homem degradando-o a pessoa (FPS, 243) e que na *Fenomenologia*, nas páginas nas quais se descreve (antecipando as críticas contidas no § 357 dos *Princípios*) “a comunidade sem espírito” criada pelo direito romano<sup>19</sup>, se diz que chamar um indivíduo de “pessoa” é “expressão de menosprezo” (PhG, 357).

O direito abstrato representa a maneira na qual a liberdade (que – lembramos – é o verdadeiro protagonista do livro) assume existência imediata: num objeto externo, numa *coisa*, isto é, na *propriedade*. Neste nível, portanto, a liberdade existe somente fora de si, não como vontade livre, mas como relação jurídica entre pessoa e coisa e só indiretamente entre pessoas (na realidade a única relação interpessoal é a do contrato, cujo objeto é a relação entre pessoas e coisas, sejam estas objetos ou serviços). Por isso, os indivíduos não são verdadeiros sujeitos, mas somente pessoas jurídicas, isto é, possuidores de direitos e deveres fundados em contratos. É um mundo no qual as coisas têm proprietários, em vez do contrário, por assim dizer, pois é nelas que a liberdade adquire seu ser-aí. Disto deriva a importância do crime e da violação do direito (*Unrecht*) para a passagem para a moralidade, já que o criminoso através da sua ação se relaciona não a uma coisa, mas à universalidade que se expressa na Lei, afirmando contra ela a particularidade e individualidade da sua vontade, como veremos na próxima seção deste artigo.

A pessoa não é um indivíduo concreto, pois lhe faltam propósitos e intenções, assim como uma consciência do que é bom para ela e em si. Ela é proprietária, mas a razão da propriedade, o porquê da propriedade, permanece obscura. Do ponto de vista do Direito Abstrato, as pessoas não têm uma história individual nem social, são meras figuras jurídicas. Seus direitos são direitos gerais (à propriedade de

---

18 Para uma análise mais detalhada do conceito de pessoa ver AMENGUAL COLL 2001, 65 ss.

19 “O universal, fragmentado nos átomos dos indivíduos absolutamente plurais, este espírito morto é uma *igualdade* na qual *todos* contam como *cada um*, como *pessoas*” (PhG, 355).



si e das coisas) fundamentados em contratos e os únicos deveres são aqueles que resultam de tais contratos – contrariamente aos deveres morais ou éticos das próximas seções. A comunidade jurídica à qual pertencem as pessoas é uma abstração da verdadeira comunidade política, mas lembra a maneira em que esta última é pensada por certos teóricos liberais, como Nozick: um conjunto de indivíduos cujas relações com os “concidadãos” são de mero respeito da respectiva esfera jurídica individual, isto é, da respectiva propriedade. O único dever que tenho perante os outros, nesta visão, é aquele de não violar sua propriedade. Nenhum outro tipo de obrigação, nenhuma solidariedade cívica me liga a eles.

É um mundo em que as relações inter-humanas se reduzem a meras relações jurídicas, em que os próprios humanos não passam de figuras jurídicas (as pessoas, justamente). Não é, contudo, o mundo dos sistemas jurídicos concretos, os quais sempre remetem a uma dimensão superior àquela do direito de propriedade e dos contratos (a ideia de que a propriedade possa criar obrigações sociais, contida nos códigos ou nas constituições de vários países é um exemplo disso). É, portanto, um mundo no qual as relações jurídicas concretas são reduzidas a um núcleo essencial, mas abstrato, sem vida. A pessoa não tem vida particular, não tem história, como dissemos; é, justamente, *persona* no sentido latino do termo, que indica a máscara usada pelos atores no teatro: um objeto morto, que está para algo vivo (para um indivíduo concreto), mas que não é ele.

Obviamente, estas considerações não valem para Hegel, já que para ele não existe a pessoa abstrata, mas somente o cidadão da seção “Eticidade”. Isto é: cada indivíduo se encontra sempre inserido num contexto ético, político e jurídico específico, e seus direitos e deveres sempre são os direitos e deveres resultantes de tal contexto concreto. O indivíduo não é nunca a pessoa, o mero sujeito jurídico, nem o vazio sujeito moral duma moral centrada numa noção abstrata de dever. Contrariamente à visão própria destas duas perspectivas parciais, ele nunca é absolutamente livre (para dispor completamente sobre sua propriedade ou para praticar sem restrições o bem). Cada indivíduo nasce preso num enredo de relações, direitos e deveres éticos como o descrito na seção “Eticidade”. Ninguém é um átomo, ninguém é completamente *faber fortunae suae*, como no conto de fadas liberal à la Nozick. O preço duma tal liberdade absoluta seria a perda da própria humanidade, isto é, a perda de qualquer relação com os outros que não seja escolhida por nós mesmos (mas quem escolheu seus pais ou o seu

país, por exemplo, ou quem escolheu em que tempo nascer e em que idioma ser socializado?).

A perspectiva do “Direito Abstrato” é, como sempre em Hegel, uma perspectiva parcial a partir da qual se enxerga somente parte da verdade, neste caso o aspecto mais genérico e abstrato da ideia do direito – isto é, do conceito de direito e da sua realização (cf. § 1) – e o momento igualmente mais genérico e abstrato do conceito de indivíduo. Não seria possível, contudo, descrever os indivíduos meramente em termos de pessoas jurídicas (ou de sujeitos morais no sentido exposto na seção “Moralidade”), pois este, mais do que um reducionismo imotivado, seria um verdadeiro erro conceitual.

### **3. O surgimento do sujeito (§ 104-108)**

Como sempre em Hegel, para entender um novo momento do espírito (uma nova figura da *Fenomenologia do Espírito*, uma nova categoria da *Lógica*, um novo capítulo da *Enciclopédia* ou da *Filosofia do Direito* etc.) é necessário prestar atenção ao momento da passagem do momento anterior para este novo momento. Como salienta justamente Requate: “A passagem de um conceito para um nível superior é, ao mesmo tempo, sua volta para si ou o alcançar-se a si mesmo do conceito. O conceito não se perde em algo que lhe seja alheio, mas se torna explicitamente o que já desde sempre ele era implicitamente” (REQUATE 1995, 19). Nos termos de Hegel: o conceito se torna para si o que ele era em si, se torna em si e para si, e alcança assim sua verdade num processo de ‘superação’, de *Aufhebung* (termo que, lembro, indica ao mesmo tempo negação, conservação e superação num nível mais elevado). Para entender a seção “Moralidade” faz-se necessário, portanto, considerar o último parágrafo da seção “Direito Abstrato”, o § 104, que marca a passagem para a primeira.

Esta passagem acontece sob o signo da violação do direito e do crime.<sup>20</sup> A razão disso não está simplesmente na importância que Hegel sempre atribui ao momento da negatividade e da negação, ou melhor: tal importância deriva do fato de a negatividade trazer à tona elementos positivos que estavam escondidos até então. Este é o caso do crime, que

---

20 Um papel análogo ao crime é desempenhado na passagem da Moralidade à Eiticidade pelo mal (§ 139 ss.). Contudo, não concordamos com David Rose, que vê na teoria hegeliana da ação em primeiro lugar a tentativa de esclarecer melhor a própria noção de crime (ROSE 2007). A noção de crime serve, antes, para introduzir o conceito de responsabilidade e culpa, que permite a Hegel elaborar o conceito de sujeito moral.

transforma as relações entre pessoas e coisas, por um lado, e entre pessoas e pessoas, por outro, em relações entre sujeitos agentes. É só no crime, por assim dizer, que o outro se revela como algo mais do que um simples parceiro de contratos ou do que um mero detentor de direitos e deveres. O sujeito que viola a lei contrapõe, ao fazer isto, sua vontade particular à lei e, portanto, à vontade geral,<sup>21</sup> toma como objeto da sua vontade a si mesmo e não meramente uma coisa, e afirma, portanto, sua subjetividade contra a generalidade do direito, abrindo assim uma fenda entre si e a comunidade.<sup>22</sup> Tal fenda só pode ser fechada novamente por meio da punição, na qual encontra sua expressão (por meio da figura do juiz) a vontade unida dos indivíduos que formam a comunidade – inclusive a vontade do próprio criminoso.<sup>23</sup> O criminoso afirma, sim, sua subjetividade particular contra a universalidade da lei, mas tal afirmação acontece sob o signo da mera negação (da lei, justamente) e, portanto, em si não sai do formalismo da própria lei; contudo, ela mostra que as pessoas das quais o direito se ocupa são indivíduos com interesses e motivações concretos. O criminoso revela quanto de particular está implícito da presumida universalidade da lei, já que através do seu ato viola interesses particulares e suscita a reação de indivíduos particulares, os quais querem vingança (§ 102). Na vingança a vontade particular da vítima do crime se opõe à vontade particular do criminoso. Ao reclamar para si o monopólio da punição do crime, a primeira é substituída pelo direito, que afirma agir em nome do universal, da vontade geral. De fato, contudo, ele está protegendo as vontades particulares em nome de princípios gerais, antecipando aquela que será a posição do “ponto de vista moral” e, ao mesmo tempo, mostrando a necessidade (o princípio) que está atrás do contingente (a norma jurídica particular).<sup>24</sup> Desta maneira, afirma Hegel, “o direito se dá e se afirma como algo real” (§

21 Assim Hegel no § 104 das aulas de 1821/22: “A vontade que é para si se contrapõe à vontade universal” (PhR, 99).

22 Na *Filosofia real* de Jena Hegel considera o ato do criminoso como uma tentativa de obter o reconhecimento que lhe foi negado (sobre este aspecto ver particularmente HONNETH 1992).

23 Esta é uma ideia desenvolvida notavelmente por Rousseau no *Contrato Social* e retomada por Kant na *Doctrina do Direito* (Kant, contudo, transforma a oposição rousseauiana comunidade-indivíduo ou soberano-súdito naquela típica da Filosofia Crítica entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon*: cf. RL 6: 335).

24 Lembramos que para Hegel “a tarefa da ciência e em particular da filosofia consiste em reconhecer a necessidade escondida embaixo da aparência da contingência; não devemos, contudo, entender isto no sentido de que o contingente pertenceria meramente à nossa representação subjetiva e que, portanto, deva ser eliminado para chegarmos à verdade” (Enz. I, 285). Em outras palavras: a contingência das normas jurídicas não significa que elas não possuam necessidade ou que possam ser simplesmente postas de lado em nome de uma verdade superior, por ex., em nome de uma moral universal (para Hegel a objeção de consciência sempre seria expressão de uma falsa consciência, por assim dizer).

104 em GPR, 198). Deixa de ser direito abstrato, em si, e se torna expressão de vontades concretas, tornando-se “a determinação da vontade se ser livre para si” (PhR, 99). O próprio Hegel reconstrói numa das suas aulas este processo assim:

Inicialmente [a vontade livre] se dava existência somente numa coisa. Nesta existência vinha à tona a relação da vontade livre com outra vontade livre. [...] Esta relação se dá inicialmente de maneira imediata; são duas pessoas independentes que se encaram. Mas o fato de a vontade relacionar-se com outra vontade não significa somente esta dualidade, esta deve antes tornar-se contraposição e esta é pois a violação do direito (*Unrecht*)<sup>25</sup>. Trata-se, portanto, de duas vontades. Vimos que esta contraposição se ‘supera’ [na punição do crime – A.P.] e a determinação que resulta em seguida é a subjetividade pura, a relação da vontade livre com a vontade livre, mas de maneira que a diferença seja ‘superada’. Aí surge o saber de si como vontade livre. [...] Assim é vontade livre para si, que se dá finalidades, as julga etc. [...] Agora temos que considerar a moralidade. Antes tínhamos o direito estrito. Aí não importava a intenção. Aí esta interioridade da vontade é ainda posta de lado. A particularidade é agora a determinação essencial. (PhR, 99 s.)<sup>26</sup>

Em consequência deste verdadeiro processo de subjetivação, Hegel pode afirmar no parágrafo seguinte que a pessoa se torna sujeito (§ 105). Alcançamos assim o ponto de vista moral, que é o ponto no qual a vontade “é infinita não somente em si, mas também para si” (§ 105, GPR 203). No ponto de vista do Direito Abstrato a vontade é infinita, mas somente em si, pois é mera vontade universal que abstrai de qualquer conteúdo (as pessoas não têm propósitos ou intenções). Agora a vontade passa a ver-se como vontade particular que quer o universal (a punição do criminoso, inicialmente, e o bem em si, em seguida); portanto, ela se torna infinita para si num processo de autorreflexão (*ibidem*), processo do qual falamos acima.

Objeto da seção “Moralidade” é, portanto, a vontade subjetiva e concreta, ou melhor: o direito dela como contraposto ao direito abstrato da pessoa (“O ponto de vista moral toma, portanto, a forma do direito

25 Como se sabe, a palavra alemã *Unrecht* deriva da negação (por meio do prefixo *Un-*) do substantivo *Recht*, que indica ao mesmo tempo o direito e o justo. Daí a dificuldade em traduzir o termo, pois ele indica ao mesmo tempo uma negação de um direito jurídico e, mais em geral, uma injustiça.

26 Kuno Fischer comenta assim a passagem do Direito Abstrato para a Moralidade: “No âmbito do direito abstrato a personalidade é a fonte e o sujeito de todo o direito que, na forma da propriedade, representa o ser-aí da liberdade. Agora, no desenvolvimento do direito, a personalidade resulta ser o fundamento dele e como portadora de si mesma, ela se torna objeto de si, não quer e não visa outra coisa que a si mesma; a vontade possui seu ser-aí não em algo de exterior, mas em si mesma, em algo de interior” (FISCHER 1901, vol. 2, 702).

da vontade subjetiva” § 107, GPR 205; “O que temos neste âmbito é, então, também direito, mas o direito da vontade subjetiva, não da pessoal, antes da vontade livre para si”, § 107 em PhR 102). O direito em questão é o direito da vontade subjetiva de reconhecer e de ser algo “somente na medida em que é seu” e em que ela se dá como subjetividade neste algo que é seu (§ 107, GPR 205). Em outras palavras, é o direito de assumir responsabilidade pelas próprias ações e de praticá-las para realizar seu fim (seja este o bem-estar individual ou o bem em si).

É somente neste nível que a liberdade se realiza concretamente, pois o próprio sujeito é “o verdadeiro material desta realização” (adendo ao § 107, GPR 206). Em outras palavras, as pessoas do Direito Abstrato não agem (no sentido da *Handlung*, da ação), não possuem motivos ou propósitos e, portanto, não podem ser verdadeiramente livres. A vontade só é livre quando há um sujeito que age com base em motivos e propósitos, ou seja, a vontade só é livre como vontade individual, por enquanto (em seguida encontraremos uma vontade livre que não é a do indivíduo particular, mas do Estado). O sujeito ou, como diz Hegel, “a subjetividade da vontade” dá existência ao conceito de liberdade: “somente na vontade enquanto subjetiva a liberdade ou a vontade que é *em si* pode ser real (*wirklich*)” (§ 106, GPR 204), já que no caso da pessoa a liberdade se dava existência nas coisas, melhor: na propriedade. Cabe, contudo, lembrar que para Hegel o termo *Dasein* (existência ou ser-aí) indica uma modalidade imperfeita do ser: na *Ciência da Lógica* representa a primeira categoria da lógica do ser e é definido como “ser determinado”, como um Algo que se contrapõe a um Outro e que é “mutável e finito” (WL I, 115). Como observa Amengual Coll, “estamos longe da efetuação ou realização própria do conceito” (AMENGUAL COLL 2001, 172).

Ora, como já vimos, uma vontade livre é uma vontade que se autodetermina (cf. § 107). Para citar Requate: “a vontade particular alcança sua realidade efetiva pelo fato de determinar-se como vontade moral” (REQUATE 1995, 26 f.). Isto acontece no momento em que “o indivíduo educado (*gebildet*)”, contrariamente às crianças que “não possuem vontade moral, mas se deixam determinar pelos pais”, avança a pretensão de “ser em tudo o que ela faz”, como afirma Hegel num adendo ao § 107 (GPR 206).<sup>27</sup> É nesta autodeterminação que a vontade livre alcança seu direito, que – como vimos – consiste em reconhecer algo como seu só na medida em que este algo é o resultado da sua ação.

27 Numa anotação autográfica ao mesmo parágrafo Hegel escreve: “Meu direito moral é que algo seja meu propósito, fim, interesse – que seja por mim reconhecido e considerado bom – *interest mea, ut ego intersim*” (GPR 206).

Contudo, a vontade subjetiva “enquanto imediata para si e enquanto diferente daquela que é em si” é “abstrata, limitada e formal” (§ 108, GPR 206). É abstrata porque, enquanto vontade subjetiva, quer ser universal, mas não sabe o que querer para este fim. É limitada porque, como vimos, é mera existência, vontade de um indivíduo limitado. É formal porque não tem um conteúdo determinado, ou melhor: porque seu conteúdo (a vontade universal em si) é um conteúdo abstrato, é o *Sollen*, o dever moral kantiano (“o ponto de vista moral é o ponto de vista [...] do *dever*”, *ibidem*), não um conteúdo concreto (como, pelo contrário, os deveres que o indivíduo possui enquanto membro duma comunidade ética). Portanto, já nestes primeiros parágrafos aparecem os limites da vontade subjetiva própria do ponto de vista moral – limites que serão superados na Eticidade.

#### ***4. O sujeito moral como encarnação parcial da liberdade***

O sujeito só adquire realidade efetiva (no sentido hegeliano de *Wirklichkeit*) nas suas ações, é nestas que a subjetividade adquire objetividade. Por isto, a teoria hegeliana do sujeito desemboca numa teoria da ação, apresentada nos parágrafos de 109 a 114, e leva à discussão dos conceitos de propósito, culpa, intenção etc. Não entraremos aqui numa análise de tal teoria<sup>28</sup> e passaremos a algumas considerações sobre a posição do conceito de sujeito moral ou de vontade subjetiva no âmbito do sistema hegeliano.

No § 124 dos *Princípios* Hegel afirma: “O sujeito é a série de suas ações” (GPR 233). Esta afirmação representa uma posição defendida por Hegel ao longo da sua obra. Na *Fenomenologia* (no quinto capítulo) ele dedica amplo espaço à tensão entre a maneira na qual o sujeito da ação explica e justifica esta última, por um lado, e o modo em que ela é interpretada pelos outros, pelo mundo social, do outro lado (ver principalmente PhG 209 ss., 233 ss. e 275 ss.). Num passo comentado por muitos intérpretes,<sup>29</sup> ao criticar a frenologia, Hegel escreve:

O verdadeiro ser (*das wahre Sein*) do homem é antes a sua ação; nela a individualidade é efetivamente real/atual (*wirklich*) e é ela que ‘supera’ o

28 Sobre esta teoria ver, além dos comentadores citados na nota 5 (em particular QUANTE 1993), MENEGONI 1997.

29 Por exemplo, por Pippin em PIPPIN 2008, 158 s.

que se entende (*das Gemeinte*)<sup>30</sup> em ambos os lados. Por um lado o entendido enquanto ser corpóreo e passivo; a individualidade se mostra antes na ação como a essência negativa que é somente na medida em que ‘supera’ o ser. Depois a ação ‘supera’ a inefabilidade da intenção (*Meinung*) em relação à individualidade consciente de si, que na intenção é infinitamente determinada e determinável. (PhG 242 s.)

Contra a ideia de que as intenções do ator sejam destinadas a permanecer inexpressas, não ditas e, ao final, indizíveis (e em polêmica com a ideia kantiana pela qual nossas intenções mais profundas são destinadas a permanecer obscuras até para nós mesmos), Hegel afirma em suma que é justamente na ação praticada que elas se expressam e podem ser ditas. Esta posição volta na *Enciclopédia*, onde nosso autor escreve que tudo o que um homem faz não deve ser considerado no seu aspecto imediato, mas deve ser visto como “manifestação da sua interioridade” (Enz. I, 234, adendo ao § 112). E ainda: “O que o homem faz, isto é o que ele é; e à mentirosa vaidade que se acalenta na consciência de própria excelência interior se deve opor o ditado evangélico: reconhecê-los-eis pelos seus frutos” (Enz. I, 277, adendo ao § 140). Isto leva um comentador a escrever que “a relação entre interior e exterior é a questão fundamental da concepção hegeliana da moral” (KRUMPEL 1972, 41 f.). É na ação que se reconhece a moralidade dos indivíduos, não na intenção. “O homem é interiormente o que ele é exteriormente, isto é, nas suas ações; e se ele é moral e virtuoso somente interiormente, isto é, nas intenções e nos propósitos, e seu exterior não corresponde a tudo isto, então o primeiro é tão vazio e vazio quanto o segundo” (Enz. I, 275, nota do § 140).

O agir (*Handeln*) representa, portanto, a unificação do interior (o propósito, a intenção) com o exterior. Para dar um exemplo usado pelo próprio Hegel (Prop. 217), à minha intenção de construir uma casa corresponde algo de exterior, isto é, a própria casa, na qual, por sua vez, são ‘superados’ os materiais brutos – e isto constitui também uma maneira na qual o que me é exterior (o material de construção) é levado a coincidir com o que é interior (minha finalidade de construir uma casa). Sem esta união de interior e de exterior, de propósito ou intenção e de ação, não posso reconhecer meu agir como sendo meu,<sup>31</sup> não

30 Na Fenomenologia o verbo *meinen* (cujo particípio passado é, justamente, *gemeint*, aqui substantivado em *das Gemeinte*) possui uma importância peculiar, uma vez que se contrapõe ao verbo *wissen* como o mero opinar se contrapõe ao verdadeiro saber. Mas sendo um verbo polissêmico, ele significa também, além de “opinar” ou “achar”, “ter a intenção”, como neste caso ou como na expressão de desculpa “das habe ich nicht gemeint” (não era isto que eu pretendia fazer).

31 Este é um aspecto sobre o qual insiste particularmente Robert Pippin (em PIPPIN 2008).

posso reclamar responsabilidade por ele e, portanto, não posso dizer-me livre. Ora, ao fazer isso no âmbito do ponto de vista moral, o indivíduo permanece numa ótica subjetiva e parcial, na qual ele acha que sua liberdade seja algo que pode ser exercido de maneira absolutamente individual e solitária. Somente quando for alcançado o nível do sistema da eticidade ele compreenderá que para pensarem-se como sujeitos livres e racionais é necessário pensarem-se como membros participantes de uma forma de vida ética, de uma coletividade regulada por normas independentes da vontade de indivíduos singulares. A liberdade não pode ser entendida somente de maneira negativa como a capacidade de resistir a inclinações e desejos, como aconteceu frequentemente na tradição (e em parte ainda em Kant), nem como mero arbítrio, mas como a capacidade de agir conforme a regras e de assumir a responsabilidade das próprias ações (cf. PIPPIN 2008, 125 et passim). O ponto de vista moral representa, portanto, um elemento necessário a caminho daquele que é o ponto de vista ético, no qual o indivíduo encontrará regras e conteúdos para suas ações no âmbito duma comunidade ética (no sentido hegeliano, portanto, comunidade que é também socioeconômica e política). É justamente na dimensão ética que o indivíduo alcança verdadeira liberdade ou – dito de forma hegeliana – que o conceito de vontade livre encontra finalmente sua realização. Do ponto de vista do indivíduo, tal liberdade se dá principalmente como aceitação das regras e dos deveres éticos – aceitação não passiva, mas fundada no pensamento e no juízo. Citando Pippin, “para Hegel a liberdade consiste numa certa relação refletida e deliberativa consigo mesmo (que ele descreve como a capacidade de dar uma ‘forma racional’ às minhas inclinações e aos meus incentivos), a qual por sua vez é possível somente [...] se nos encontrarmos já em certas relações (basicamente institucionais e regulamentadas por normas) com outros, se formos participantes em certas práticas” (PIPPIN 2008, 4).

Ainda segundo Pippin, isto significa também que “ser um sujeito ou um agente não é considerado por Hegel como uma questão ontológica ou filosófica em sentido estrito, mas como um status social adquirido como, por ex., ser um cidadão ou um professor, um produto de atitudes de mútuo reconhecimento” (PIPPIN 2008, 155). Portanto, diferentes comunidades éticas em diferentes épocas atribuirão diferente significado à figura do ator, do sujeito. Por isso, o indivíduo descrito nos *Princípios* só pode ser o indivíduo da modernidade ocidental, não o ser humano *tout-court*, e o sujeito moral descrito na seção “Moralidade” é o sujeito moral assim como foi formando-se na tradição moderna, em particular na formulação que dele ofereceram Kant e



Fichte. Neste sentido, os *Princípios* retomam temáticas próprias da *Fenomenologia do Espírito* e das *Lições de História da Filosofia*, mostrando como para Hegel não é possível separar a filosofia da dimensão histórica, do seu contexto histórico ou do seu tempo.

Finalmente, podemos observar que Hegel aponta para o fato de que um sistema jurídico é muito mais do que um conjunto de regras que regulamentam contratos, transações de propriedade e trocas de serviços. Para funcionar, tal sistema pressupõe uma unidade fundamental entre os sujeitos (as pessoas jurídicas assim como os indivíduos concretos), uma cultura comum. Na seção “Direito Abstrato” os sujeitos são considerados como sujeitos jurídicos isolados (pessoas), na seção “Eticidade” são vistos como indivíduos inseridos neste elemento comum (a comunidade ética). O papel da seção “Moralidade” é o de introduzir a perspectiva dum interesse que vá além do interesse particular da pessoa e alcance universalidade: a perspectiva do bem em si que na Eticidade perderá seu caráter universal abstrato e se tornará bem comum do Estado. Na ótica do Direito Abstrato as pessoas se relacionam com as outras de forma negativa: o direito de propriedade exclui os outros do gozo da minha propriedade; os contratos relativos à prestação de serviços criam obrigações cuja satisfação pode ser exigida pela força da Lei, isto é, pela coação; e os conflitos são resolvidos apelando-se justamente para esta força e coação. Na ótica da moralidade o sujeito deixa de insistir no próprio direito e se preocupa antes pelo direito da moral, do bem em si (Kant diria: da humanidade na sua pessoa e nos outros). O dever correspondente não surge dum contrato, mas duma obrigação não jurídica (moral, justamente). Isto prepara o chão para os deveres éticos que não são jurídicos nem morais (no sentido hegeliano). Quando na seção “Eticidade” Hegel fala da ética profissional (nos §§ 150 e 207), ele se refere obviamente a algo mais do que a simples satisfação do contrato que vincula o indivíduo em questão à prestação dum serviço e, ao mesmo tempo, a algo de mais específico do que o dever moral de não enganar os outros. Existem comportamentos e ações que podem ser juridicamente lícitos, talvez pela ausência de uma norma específica (ausência provocada por sua vez por uma falha do legislador), mas que são eticamente inaceitáveis. Um exemplo concreto disto se dá nestes dias quando os banqueiros dos institutos financeiros que foram salvos da crise de 2008 pelos governos nacionais utilizam o dinheiro recebido pelo Estado para distribuir dividendos entre si e os acionistas: isto pode

ser legalmente permitido, mas viola os cânones éticos compartilhados e provoca, portanto, a revolta do público.<sup>32</sup>

A pessoa é uma abstração porque ela é somente um constructo conceitual que ocupa um lugar específico (o de proprietário de coisa ou de desfrutador/prestador de serviços) e peculiar à forma jurídica em si. Não haveria direito (no sentido dos códigos jurídicos, não no sentido hegeliano, mais amplo) sem tal conceito. A pessoa não é um indivíduo verdadeiro, é uma abstração parcial dele. Este último nunca existe somente como pessoa (como proprietário etc.), nem como mero sujeito moral, mas como membro duma comunidade ética articulada nos momentos da família, da sociedade civil e do Estado. Ele é sempre membro duma família, na qual ocupa uma determinada posição, membro da sociedade civil, na qual exerce uma determinada profissão no contexto dum estamento e duma corporação específicos, e cidadão dum Estado particular (o Hegel de Jena teria insistido também sobre um outro aspecto: o indivíduo como ser falante é também membro duma determinada comunidade linguística). Seus direitos e deveres não são somente aqueles (abstratos e parciais, ao mesmo tempo) estabelecidos pelos códigos jurídicos, nem aqueles (vazios e gerais) indicados pela Vontade Legisladora kantiana, mas os deveres e direitos próprios da comunidade ética à qual ele pertence, mas perante a qual ele nem por isso perde sua individualidade, como gostariam certos intérpretes comunitaristas de Hegel. Neste sentido, dever-se-ia tentar uma leitura do pensamento político hegeliano que resgate antes os elementos *republicanos* presentes nele. Isto, contudo, deverá acontecer numa outra ocasião.

## Referências

### 1) Obras de Hegel

Enz. I = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: I Teil* (Theorie Werkausgabe, Band 8). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

---

32 O fato de Hegel inserir este tipo de deveres numa obra de filosofia do direito provocou o surgimento dum equívoco fatal para a recepção do pensamento político hegeliano: a ideia de que os deveres éticos seriam também deveres jurídicos cuja satisfação poderia ser obtida pela ameaça do uso da força por parte do Estado. O próprio termo “Estado ético” foi usado para indicar ao mesmo tempo o Estado hegeliano e, mais em geral, um tipo de Estado que impõe aos cidadãos determinados valores e comportamentos éticos; mas Hegel em momento nenhum pensa que o Estado possa ou deva fazer isto. Contudo, este ponto não pode ser tratado neste contexto.

- Enz. III = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: III Teil* (Theorie Werkausgabe, Band 10). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- FPS = *Frühe politische Systeme*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein, 1974.
- GPR = *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Theorie Werkausgabe, Band 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- PhG = *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe, Band 3). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- PhR = *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- Prop. = Texte zur philosophischen Propädeutik. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817* (Theorie Werkausgabe, Band 4). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Vorl. III = *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Vol. III: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsschrift von h. G. Hotbo 1822/23*. Herausgegeben und kommentiert von Karl-Heinz Iltting. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.
- Vorl. IV = *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Vol. IV: Philosophie des Rechts. ....* Herausgegeben und kommentiert von Karl-Heinz Iltting. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.
- WL I = *Wissenschaft der Logik I*. (Theorie Werkausgabe, Band 5). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- WL II = *Wissenschaft der Logik II*. (Theorie Werkausgabe, Band 6). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

## 2) *Literatura secundária*

- AMENGUAL COLL, Gabriel. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.
- ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin e New York: De Gruyter, 1977.
- COBBEN, Paul. Moralität. In: COBBEN, Paul et alii (Hrsg.). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2006, 324-328.
- DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. 3., erweiterte Auflage. Bonn: Bouvier, 1995.
- FISCHER, Kuno. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Karl Winter, 1901.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1992.
- JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003.
- KRUMPEL, Heinz. *Zur Moralphilosophie Hegels*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972.

- MENEGONI, Francesca. Elemente zu einer Handlungstheorie in der "Moralität" (§§ 104-128). In: SIEP, Ludwig (Hrsg.). *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie, 1997, 125-146.
- PEPERZAK, Adriaan. *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart: Frommann-Bolzoo, 1991.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- QUANTE, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart: Frommann-Bolzoo, 1993.
- REQUATE, Ângela. *Die Logik der Moralität in Hegels Philosophie des Rechts*. Cuxhaven e Dartford: Traude Junghans Verlag, 1995.
- ROSE, David. Hegel's Theory of Moral Action, Its Place in His System and the 'Highest' Right of the Subject. In: *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, n. 2-3, 2007, 170-191.
- ROTH, Klaus. Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen. In: HENKEL, Michael (Hg.). *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*. Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz, 2002
- RÓZSA, Erzsébet. „Die Freiheit ist nur als Subjekt wirklich“. Zum Problem der Subjektivität in Hegels Rechtsphilosophie von 1820. In: DESMOND, William; HEYDE, Ludwig; ONNASCH, Ernst-Otto (eds.). *Geweten en Zedelijkheid. Studies van het Centrum voor Duits Idealisme. Deel 2*. Nijmegen: Nijmegen University Press, 1999, 121-139.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg und München: Karl Alber, 1979.
- THEUNISSEN, Michael. Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. In: HENRICH, Dieter; HORSTMANN, Rolf-Peter (Hg.). *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, 317-381.
- VOS, Lu de. Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Eine Vermutung. In: *Hegel-Studien*. Vol. 16, 1981, 99-121.
- WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

## SOBRE AS CONCEPÇÕES DE BEM E MAL NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

*Patrícia Rosa*<sup>1</sup>

Na seção anterior àquela de que trata este trabalho – a saber, “A Intenção e o Bem-estar” –, Hegel explana acerca da categoria do “bem-estar”, defendendo o direito do sujeito de perseguir seus próprios objetivos. Entretanto, este “bem-estar” de que trata Hegel ainda está em um nível formal, encarcerado no âmbito da subjetividade, falta então ir ao encontro da ideia de bem à qual o “bem-estar” deve estar condicionado. Assim, Hegel enuncia seu conceito de bem:

O bem é a ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular. Tanto o direito abstrato como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior, estão eliminados no bem enquanto independentes por si, mas, ao mesmo tempo, estão contidos e conservados nele segundo sua essência. É a liberdade realizada, o absoluto, fim último do mundo. (§129)

Como vemos, na ideia do bem, Hegel mostra que não abre mão da satisfação da vontade particular, entretanto, esta deve estar em conexão com o universal. Ou seja, o bem é superior ao bem-estar por sair do âmbito da particularidade e visar o nós, a coletividade. Deve haver, então, uma convergência entre a vontade particular e o interesse geral (universalidade moral), o bem não será imposto desde fora, como regras fixas que devem ser seguidas em detrimento da vontade particular, senão afirma a autonomia do sujeito; será, portanto, gerado pela vontade particular que tem o direito de existir e de se externar, mas é

---

<sup>1</sup> Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina / bolsista CAPES.

refletida e, em sendo racional (saindo, portanto, do âmbito da pura subjetividade), entende – sabe – que há uma coletividade que tem direitos que também devem ser respeitados<sup>2</sup>. O lugar da moralidade na Filosofia do Direito fica bastante claro no contexto hegeliano, a passagem do particular para o nível universal – tratado mais adiante na obra, na eticidade<sup>3</sup>.

A vontade, que não é agora tão somente particular, senão moral, livremente tende ao universal, porque fez a mediação com o mundo e está voltada para o bem – que resulta da unificação entre o bem-estar e o direito –. Esta mediação com o mundo não deve ser entendida, entretanto, como um bem exterior que é copiado pelo agente, mas como o que dá conteúdo ao formalismo do bem-estar e do dever-ser, como substância refletida do querer<sup>4</sup>, a consciência moral. Ademais, sem que os sujeitos queiram o bem, ele não existe. Um bem posto num além, como uma ideia, não teria nenhuma validade em uma comunidade humana. Ele deve ser sabido e querido como bem, ideal porque racional e compreensível, é abstrato ainda nesse nível porque falta a ação dos sujeitos que lhe dá conteúdo, mas que não deve ser entendido como um dever-ser ideal, senão como realidade. Em adendo ao § 131, Hegel afirma:

O bem é a verdade da vontade particular, mas a vontade é unicamente aquilo no que ela se põe: não é imediatamente boa, senão que só pode alcançar o que é por meio do seu trabalho. Por outro lado, o bem sem a vontade subjetiva, não é mais que uma abstração sem realidade, pois esta só pode recebê-la por meio daquela.<sup>5</sup>

---

2 Como afirma Rosenfield: “O Bem resulta do movimento que torna universal a particularidade” (1995, p. 126), e mais adiante, “A universalidade moral e o movimento da particularidade desdobram-se de modo simultâneo. O “Bem” tornar-se-á válido para a vontade particular que o gerou almejando ser praticamente ideia do mundo” (Idem)

3 “Além dessa antecipação da eticidade, a ideia do bem como ‘unidade do conceito da vontade e da vontade particular’ diz especificamente algo muito significativo sobre a moralidade, a saber, que ela consiste na unificação, no sentido do imperativo categórico (o qual propõe precisamente esta reconciliação entre a máxima do sujeito particular que age e a lei moral universal), o qual equivale a apresentar a unificação na vontade particular existente, enquanto ela tem como objeto de sua vontade, de seu querer, a vontade universal.” (Coll 2001, p. 266)

4 “Na perspectiva hegeliana, o problema da relação entre forma e conteúdo, que inclui a determinação da vontade livre, deve ser citado dentro da dialética do universal e do particular. A vontade é sempre de um indivíduo, mas, como todos somos indivíduos ela é universal. Cada vontade individual só se afirma como tal, enquanto quiser a universalidade da qual é constitutiva.” (Weber 1999, p. 63)

5 Lemos em Coll: “Por parte da vontade, o bem deve ser para ela o substancial, seu fim, o objetivo de sua ação por parte do bem, a vontade subjetiva é sua mediação, através da qual pode entrar na efetividade.” (2001, p. 277)

O bem deve estar inserido na particularidade da vontade como sua substância, a perspectiva é que o bem atue no mundo, sendo substância da ação, ou seja, não como um mero orientador da vontade, mas a substância própria que fundamenta a ação, como um dever livremente querido.

O que podemos concluir até aqui é que há um direito da vontade subjetiva de admitir como bem somente aquilo que ela reconheça como tal, entretanto, este reconhecimento deve se dar também objetivamente, ou seja, que a qualificação moral da ação deve estar de acordo com a objetividade exterior, as leis. Aqui o plano da moralidade, vontade subjetiva que se reconhece e se dirige para o exterior, e o plano da eticidade, leis externas livremente aceites e em conformidade<sup>6</sup> com o querer se destacam<sup>7</sup>. Em Hegel, então, salienta-se a importância da concordância subjetiva (da vontade, portanto) às leis, isto é, as leis que vigem externamente estejam em concordância com a concepção de bem que as orienta internamente, que é “a dimensão subjetiva do conceito de reconhecimento”<sup>8</sup>. Sem esse reconhecimento interior das leis externas a liberdade deixa de existir, tanto porque o sujeito fica submisso a um poder mandatário exterior, que pode oprimi-lo, quanto porque se a noção de bem interior não estiver de acordo com as leis exteriores ela cai no formalismo sem conteúdo objetivo.

Hegel então responde à pergunta: “o que é o dever?”: “atuar conforme o direito e preocupar-se com o bem-estar, tanto por ele próprio, quanto por sua determinação universal, o bem-estar dos demais.” (§ 134)

Então o dever é a indicação da saída da pura subjetividade para um âmbito mais amplo, agir conforme o direito (leis) sem deixar de lado o bem-estar particular, mas orientado para o bem-estar da comunidade. Entretanto, vemos que o dever carece de conteúdo, até esse momento<sup>9</sup>.

---

6 Utilizamos ao longo de todo o texto as expressões: “em conformidade” e “em concordância”, como sinônimos.

7 O comentário de Coll a este respeito é bastante esclarecedor: “ (...) Hegel parece apontar que o bem na objetividade exterior é engendrado pela ação subjetiva moral. Deste modo, o direito da objetividade e o da subjetividade se encontram em um reconhecimento mútuo. Este reconhecimento mútuo, ou a presença da subjetividade na objetividade, é o que faz com que a objetividade seja verdadeira, que seja moral. Dito de outra maneira, a objetividade exterior é moral na medida em que o sujeito possa reconhecer-se nela realizando o bem. Esta síntese, ou compenetração, entre subjetividade e objetividade, é a eticidade, à diferença da mera legalidade.” (Idem, p. 280)

8 Rosenfield 1999, p. 129.

9 Nesse ponto Hegel inicia sua crítica ao formalismo kantiano, não iremos tratar dessas considerações nesse trabalho.

Para dar mais um passo na sua construção do âmbito da moralidade, Hegel desenvolve o conceito de consciência moral (ou boa consciência). É o entendimento do dever, o âmbito da autodeterminação em direção ao bem. É a determinação consciente, racional de investigar aquilo que faz a união do direito com o dever, ou seja, determinar pela reflexão as ações que estão em conformidade ao bem. Vê-se que a consciência no âmbito da moralidade, em Hegel, ainda é abstrata, seu conteúdo só será explicitado na eticidade, entretanto, já aparece claramente o pensamento, segundo o qual, deve-se sair do formalismo da moralidade por meio de uma consciência que, ainda que não tenha conteúdo concreto, ensaia dirigir-se para fora de si e quer o bem. Como ele afirma: “A verdadeira consciência moral é a disposição de querer o em si e por si bom.” (§ 137)<sup>10</sup>.

Cabe nesse momento anotar uma ressalva, o âmbito da moralidade poderia parecer um mero estágio em direção à eticidade, contudo, entendemos que, em Hegel, a moralidade não se resume a isso. O momento (âmbito) da moralidade é aquele no qual o(s) sujeito(s) reflete(m) acerca do seu querer e o querer dos outros, entre o direito e o dever, dessa maneira aquilo que vem do exterior pode ser criticado pelo agente reflexivo e, portanto, ser modificado. Nesse sentido, o âmbito da moral mostra sua importância, pois, por ser o plano da reflexão “a moral é uma defesa sempre presente contra os abusos do poder ético, pois ela nunca perde sua capacidade de 'volatizar' qualquer conteúdo para verificá-lo verdadeiramente.”<sup>11</sup> Dado que a consciência moral tem o direito de só aceitar aquilo que entende como bem<sup>12</sup>.

Porém, esse também é o ponto frágil da consciência moral, nesse momento em que ainda carece de conteúdo objetivo – portanto, ainda abstrata – posto que o sujeito “volatiza em si toda determinidade do direito e da obrigação.”<sup>13</sup> É onde podemos encontrar o mal moral

---

10 Hegel na nota ao § 137 esclarece que a consciência moral de que trata naquele momento é formal: “O ponto de vista moral, tal como é diferenciado da eticidade, neste tratado, só inclui a consciência moral formal”, e mais adiante no adendo: “Mas aqui só se considera o bem abstrato, e a consciência moral sem esse conteúdo objetivo é somente a infinita certeza de si mesma.” É conveniente citar Coll: “A consciência moral encontrará sua realização e cumprimento na Eticidade. Aqui somente se pode assinalar que deve existir, que existe e em que consiste; mas aqui temos somente a definição, não a realidade da consciência moral, porque não temos seu conteúdo concreto que a constituiria como tal.” (2001, p. 324)

11 Rosenfield 1999, p. 134, e em Coll: “Em concreto, se conserva um duplo sentido: a) reconhecendo e sendo reconhecida na universalidade da lei; b) pondo-se como ponto de resistência contra a objetividade das instituições quando estas se tenham corrompido.” (2001, p. 337)

12 Como afirma Hösle: “A decisão a respeito do que deva valer concretamente fica então a cargo da consciência moral singular (§136), que, enquanto contraponto à objetividade de direito e de religião, teria sido formada somente na modernidade (§138).” (2007, p. 569)

13 Idem, p. 570.



que não está inscrito em ações individualizadas, senão no modo do pensamento que busca relacionar a vontade particular com as leis externas e define a substância da ação como boa ou má. Bem entendido, o “bem” e o “mal” podem estar inscritos na ação humana, sendo portanto, um “erro” ou “acerto” da reflexão que busca encontrar o bem, mas que pode supervalorizar uma ideia moral que, na verdade, não está em concordância com a vontade universal<sup>14</sup>.

Nas palavras de Hegel:

Ao estabelecer a vanidade de todas as demais determinações vigentes e permanecer na pura interioridade da vontade, a autoconsciência é possibilidade de converter em princípio tanto o em si e o por si universal como o arbítrio, de fazer predominar a própria particularidade sobre o universal, e de realizá-la por meio do seu atuar; em outras palavras, tem a possibilidade de ser má. (§ 139)

Podemos afirmar que, é pela ambiguidade da consciência moral, que ao mesmo tempo em que resguarda o direito a perseguir o bem-estar particular (direito da vontade subjetiva), ainda não chegou ao patamar da eticidade, isto é, ainda não se realiza como conceito, não sendo, portanto, guiada pelo bem concreto, pode, a partir de si mesma, decidir o que é o bem, “acertar”, dirigir ações em concordância com o bem, o universal, realizando-o concretamente; ou, tomar como universal o que não passa de particularidade, arbitrariedade, o mal<sup>15</sup>. Nas palavras de Hegel, “A certeza abstrata, que se sabe como fundamento do todo, tem no seu interior a possibilidade de querer o universal do conceito, mas também pode converter em princípio um conteúdo particular e o realizar” (§139 – adendo)<sup>16</sup>

Vemos, portanto, que, em Hegel, a origem do bem e do mal coincide. A origem do bem e do mal está na liberdade do sujeito; “só o homem é bom; precisamente na medida em que pode ser mal.” (§ 139, adendo). Só podemos valorar uma ação moral na medida em que há escolha, em que há liberdade de decidir – as ações de um louco, por

14 Como explica Höfle acerca do mal moral: “(...) é o mal – isto é, a capacidade de, na consciência da nulidade de tudo o que é objetivo, conscientemente transformar o próprio arbítrio e particularidade no princípio do próprio agir.” (Idem).

15 Ver Coll 2001, p. 337.

16 É esclarecedora a observação de Coll: “Na primeira possibilidade a particularidade da vontade alcança a universalidade do bem, não na imediata coincidência consigo, senão desdobrando-se como indivíduo na comunidade, abrindo-se à trama das relações intersubjetivas, entrando na dialética objetiva das instituições. Alienando-se nesta objetividade, inclusive mediante esta, a subjetividade não vai ao encontro da perda de si mesma; ao contrário, se conserva e se realiza em todas as suas dimensões (também as universais e objetivas, que lhe são constitutivas).” (Idem)

exemplo, não são boas nem más. O mal não está inscrito na natureza do homem, não é um mal metafísico, senão uma possibilidade.

Em Hegel, qualquer ação é interessada, não há como abandonar os objetivos particulares em favor de um dever moral absolutamente desinteressado. “É um direito do 'sujeito' que os seus objetivos particulares constituam a alma sua ação.”<sup>17</sup> Entretanto, cabe ressaltar, que uma vida verdadeiramente livre depende de que a vontade particular faça parte do universal, ou seja, que a ação, ainda que interessada, pois é particular e visa aos objetivos próprios do agente, não esteja em desacordo com o universal, pois, se estivesse, não seria uma ação moral (no caso de ir contra o direito de outrem); ou não seria livre (no caso de ser simplesmente determinada por uma lei externa): a liberdade também se perderia no caso de ser determinada por um dever universal vazio de conteúdo. Então, sempre o que move a ação é o interesse particular, uma vontade primitiva, natural – que não é boa ou má, posto que, sendo natureza, não é refletida em si – essa vontade só pode ser valorada se, podendo ser satisfeita – pelo reconhecimento do direito à satisfação – reconhece as outras vontades e as respeita, entende o universal. Do mesmo modo que a consciência moral abre espaço para que se possa suprir carecimentos e desejos do particular, sem, contudo, permanecer no nível da pura particularidade, pois, pagaria o preço de não libertar-se das inclinações naturais.

A consciência moral tende a abrir-se para o exterior, o mal se origina quando isso não acontece, é uma perversão do movimento de elevação do moral ao ético<sup>18</sup>. É uma perversão da liberdade. “A origem do mal está no mistério, ou seja, no especulativo da liberdade, em sua necessidade de desprender-se da naturalidade da vontade e ser frente a ela algo interior.” (§139, nota)

Em Hegel, portanto, é justamente por não sermos condicionados pela natureza, por termos liberdade, é que há a possibilidade do mal, entretanto, não é uma prova da liberdade, senão, justamente uma volta do homem à natureza, não que esteja na natureza a origem do mal, como já afirmamos, mas sua origem está na escolha do sujeito em

---

17 Rosenfield 1999, p. 120.

18 Mais uma vez poderíamos abrir espaço para tratar daquilo que aproxima, e daquilo que separa, Hegel e Kant, contudo, apontamos essa possibilidade que não será efetivada, pois, extrapolaria os objetivos desse trabalho.

permanecer na natureza, abrindo mão de sua liberdade<sup>19</sup>. O mal, portanto, é responsabilidade do sujeito. Como afirma Hegel:

(...) o natural é em si por certo inocente, nem bom nem mal, mas referido à vontade como liberdade e como conhecimento da liberdade, o natural contém a determinação do não livre e é, portanto, mal. Na medida em que o homem quer o natural, já não é mais o meramente natural, senão o negativo frente ao bem enquanto conceito da vontade. Se alguém quer então afirmar que o homem estaria sem culpa porque o mal reside no conceito e é necessário, deve-se lhe responder que a decisão do homem de seu próprio fazer é uma atividade de sua liberdade e é, portanto responsável por ela. (§ 139, adendo)<sup>20</sup>

Se o sujeito realiza a mediação da particularidade, sem escolher pela vontade particular e orienta-se para a ideia da vontade universal, ele dá um passo além na ampliação da sua liberdade, tornando-se cidadão, ou seja, atualizando o âmbito moral na esfera do político se, contudo, o sujeito recusa-se a assumir a sua liberdade – e a responsabilidade que anda par-e-passo com ela – dando relevância ao particular em detrimento do universal, ele cai nas diversas determinações do mal<sup>21</sup>, que serão analisadas a seguir<sup>22</sup>.

A má consciência que é o agir consciente das leis morais, mas querendo aquilo que vai de encontro a elas, é a consciência volitiva que opta conscientemente pelo mal; até mesmo porque a racionalidade do sujeito pode comparar aquilo que quer com aquilo que deve – o saber, entendimento racional –, portanto não há como alegar desconhecimento acerca do que é o bem. Nas palavras de Hegel:

(...) α) o saber da verdadeira universalidade, na forma do mero sentimento do direito e do dever ou de um conhecimento ulterior deles; β) o querer

19 Lemos em Höslé: “(...) é um grande mérito do conceito hegeliano do mal ter refutado a concepção segundo a qual o mal seria a mais alta prova de liberdade e, com isso, algo mais afirmativo que o bem. Embora seja fenomenologicamente evidente que o mal se distingue da fraqueza pelo fechamento da subjetividade em si e pela sua auto fruição, ele não é por isso um ato de verdadeira espiritualidade; ele é, antes, uma forma específica de não-espiritualidade, que se distingue da mera fraqueza pela energia do querer-se. O mal é, neste sentido, a meia-liberdade – ele até pressupõe, em termos formais, o mergulho da subjetividade em si, porém seu conteúdo é natureza, ou concretamente: impulsos e tendências naturais que, contra o geral e o racional, são sustentados com toda a força da subjetividade (e, no entanto, justamente por isso, não são mais algo meramente natural).” (2007, p. 571) Ver em Coll 2001, p. 345/346.

20 E mais adiante: “Posto que tanto o bem como o mal se me enfrentam, posso eleger entre ambos, posso decidir-me por um ou por outro e acolhe-lo na minha subjetividade. A natureza do mal é, pois, que o homem possa querê-lo, mas não tenha que querê-lo necessariamente”. (§139 - adendo)

21 Rosenfield 1999, pp. 135/136.

22 Seguiremos aqui Coll 2001, pp. 351 e ss.

particular que repugna o universal e que tem, ademais, a característica de  $\gamma$ ) ser um saber que compara ambos os momentos, de maneira tal que para a consciência volitiva mesma, seu querer particular, se determina como mal. (§ 140 – nota)

A hipocrisia poderia ser definida, ainda que de maneira bastante grosseira, como a má-consciência em vestes de “boa intenção”, posto que busca disfarçar o querer na mentira; é o estado de alma daquele que alude “boas razões” para justificar um querer particular que não está em concordância com o universal, até mesmo procurando adaptar este àquele para si mesmo a partir de boas ações suas que lhe sirvam de referência do seu comportamento de um modo geral. Em Hegel:

Mas atuar mal e com má consciência não é hipocrisia. Nesta se agrega a determinação formal da falta de verdade, pela qual o mal é afirmado ante os outros como bem e se apresenta exteriormente como algo bom, escrupuloso, piedoso, etc., o que deste modo não é mais que uma hábil fraude para os demais. Quem comete uma má ação pode, ademais, encontrar em outras boas ações suas, e em sua piedade – em geral em boas razões – uma justificação para si mesmo do mal, transformando para si em bem. (Idem)

O probabilismo, uma faceta da hipocrisia, é quando o sujeito busca garantia para a validade – ou justiça – de suas ações em uma probabilidade de estar agindo de acordo com o bem. Essa probabilidade está baseada em “razões de alguma importância”<sup>23</sup> tais como a opinião de alguma autoridade, ainda que esta opinião<sup>24</sup> não seja unânime, ela lhe garante ao menos o benefício da dúvida, ou um fundamento para a ação que é justamente o que procura o agente. Podemos dizer também que é o apoio em uma opinião que está de acordo com o querer daquele que atua, sendo esta opinião tomada como condição objetiva para o agir, mas realmente é uma escolha particular que busca apoio em quaisquer justificativas que provavelmente validem o agir, o que ocorre, de fato, é mascaramento do “livre-arbítrio” do agente<sup>25</sup>. Seguindo Hegel:

Entre estas perversões há que contar a que se conhece com o nome de probabilismo. Seu princípio é que está permitida toda ação para a qual a

23 Ver Hegel, 2003, nota 9, p. 430.

24 O que já feriria a necessidade de que as ações sejam orientadas pela razão, caindo na contingência do arbítrio daquele que age por opiniões.

25 Lemos em Rosenfield: “sob as aparências de uma falsa objetividade e de uma falsa legalidade, o indivíduo renuncia a pensar em si e delega este direito a outrem, podendo mesmo reconfortar-se com isto, mas, em lugar de elevar-se a uma verdadeira consciência de si, é o livre-arbítrio que é erigido como juiz do todo.” (1995, p. 138)

consciência possa encontrar uma boa razão qualquer – ainda que seja a autoridade de um teólogo e que se saiba que o juízo de outros teólogos é totalmente discordante – e que a consciência moral pode estar segura a este respeito. Inclusive, nesta representação, há algo correto, pois afirma que um fundamento e uma autoridade tão só proporcionam probabilidade, ainda que ofereça segurança para a consciência moral. (Idem)

A boa intenção é o estado de alma do sujeito que mantém uma crença subjetiva de que sua vontade particular é coerente com a ideia do “Bem” sem, contudo, confrontá-la com a efetividade. Assim o conteúdo abstrato do bem, característico da moralidade, é preenchido por cada sujeito, a intenção boa, o querer o bem, torna-se o bastante para dar à ação<sup>26</sup> um caráter positivo. Assim, por exemplo, qualquer ação pode ser justificada tendo em vista uma boa intenção que a guiou – ninguém há de querer o mal pelo mal –, ou de modo mais claro, matar um assassino seria justificado, pois, visaria ao bem de eliminar o mal<sup>27</sup> – os fins justificariam os meios. As leis perderiam completamente sua validade, pois caberia a cada sujeito determinar a partir de si mesmo o modo de agir, independente de um querer universal de validade mais ampla, a determinação do dever ficaria ao encargo de cada sujeito e não se sairia jamais de um mero dever abstrato; uma “monstruosa pretensão” da subjetividade de autorizar-se o agir, não levando em conta que existem outras subjetividades<sup>28</sup>. Lemos em Hegel:

Assim se tem dito que na realidade não existe nenhum homem mal, porque nunca quer o mal pelo mal mesmo, ou seja, o puramente negativo como tal, senão algo sempre positivo e, deste ponto de vista, portanto, o bem. Neste bem abstrato desapareceu a diferença entre o bem e o mal, assim como todo dever real. Por isso, querer meramente o bem e ter uma boa intenção a respeito da ação constitui, pelo contrário, o mal, na medida em que o bem é querido só nesta abstração e sua determinação reservada ao arbítrio do sujeito. (Idem)

À forma desmensurada da subjetividade Hegel chama de ironia, a negação de toda objetividade; o dever fenece e tudo passa a ser um

26 Como afirma Coll: “A força do argumento reside no caráter abstrato e, por tanto, indeterminado do conceito de bem e que do dito conceito se derive imediatamente o conteúdo – ou a justificação do mesmo – da ação concreta.” (2001, p. 357). Poderíamos afirmar que o querer o bem engendraria por si só uma boa vontade (ver Hösle 2007, p. 572).

27 Parece que aqui podemos entender que Hegel aponta uma contradição no raciocínio, pois o assassino de que se trata também poderia ter boas razões para matar, portanto sua boa intenção deveria livrá-lo de ser considerado mal.

28 Coll nos adverte: “Nesta figura desapareceu a hipocrisia na sua forma tradicional e imediata, ainda que na realidade tenha desaparecido somente na modalidade do ser-para-outros.” (2001, p. 362)

jogo de vontades, a convicção passa a ser regra sem buscar se referir a nenhuma justificativa que remeta à universalidade, justamente por não haver o reconhecimento de nenhuma objetividade. Segundo Hegel:

A opinião subjetiva é, enfim, expressamente declarada como regra do direito e do dever quando a convicção que considera algo justo se transforma naquilo que determina na natureza ética de uma ação. O bem que se quer não tem, todavia, nenhum conteúdo; o princípio da convicção sustenta que a subsunção de uma ação sob a determinação do bem incumbe ao sujeito. Com isto desapareceu inclusive a aparência de uma objetividade ética. (Idem)

Vemos, portanto, que o mal moral está presente na possibilidade da ação humana, posto que, está ligado diretamente à liberdade do sujeito que pode escolher afirmar sua subjetividade como o absoluto ou escolher o universal; dependendo do grau de reflexão acerca da vontade particular e do confronto racional com a vontade universal. A ação pode ser “má” se, ainda que orientada por uma boa consciência, não realizou a mediação necessária com o mundo, ou guia-se pelo/para o “Bem” se for o passo seguinte na orientação da plenitude da liberdade, a vida na totalidade ética, ou a apreensão consciente de si no âmbito da “eticidade”<sup>29</sup>.

### **Referências**

- COLL, Gabriel Amengual. *La Moral como Derecho*. Estudio sobre la moralidad em la Filosofía del Derecho de Hegel. Madrid: Trotta, 2001.
- HEGEL, Georg W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Tradução: Juan Luis Vernal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- HEGEL, Georg W. F. *Elements of the philosophy of right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (reimpressão 2003).
- HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução: Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- QUELQUEJEU, Bernard. *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

---

29 Ver Rosenfield, 1999, p. 140.

ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.





# AS CRÍTICAS DE HEGEL À MORAL KANTIANA

*Joel Thiago Klein*<sup>1</sup>

Neste texto se reconstrói especificamente as críticas de Hegel à teoria moral de Kant tal como são apresentadas no § 135 de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Num primeiro momento apresenta-se as críticas de Hegel, em seguida, as possíveis respostas de Kant, tal como colocadas pelos kantianos. Então, num terceiro momento, retoma-se novamente as críticas de Hegel, tal como reformuladas pelos hegelianos. Esse texto pretende mostrar como o debate em torno das críticas hegelianas ao imperativo categórico não pode ser resolvido de forma fragmentada, mas que depende de uma ponderação complexa acerca de perspectivas sistemáticas distintas.

## ***1. Críticas de Hegel à teoria moral kantiana: apresentação do § 135***

Segundo a terminologia hegeliana, a moralidade consegue apresentar um conceito de dever que alcança unicamente uma *universalidade abstrata* (*abstrakte Allgemeinheit*) que traz em si apenas uma identidade sem conteúdo e que, por isso, não passa de uma mera *identidade sem conteúdo* (*inhaltlose Identität*). Ainda que a filosofia kantiana tenha pela primeira vez trazido à tona as raízes do conceito de dever e fixado o

---

<sup>1</sup> Doutorando do curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista CAPES/DAAD com doutorado sanduíche na Humboldt Universität zu Berlin. Email: jthklein@daad-alumni.de; jthklein@yahoo.com.br. Uma versão mais extensa deste texto foi aprovada para publicação na revista *Dissertatio* da Universidade Federal de Pelotas. Agradeço aos editores da revista *Dissertatio* a possibilidade de publicar uma versão do texto neste livro.

conceito de autonomia, segundo Hegel, essa teoria não se sustenta, pois a partir dela não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. Que isso significa? Que a doutrina kantiana pode ter fixado certos conceitos importantes, mas que ela fracassa no seu empreendimento de oferecer um critério seguro para o agir moral e para uma doutrina dos deveres. Trata-se da tese hegeliana da *vacuidade do imperativo categórico*.

Segundo Hegel,

Se pode, a partir de fora, trazer uma matéria e por meio disso chegar a deveres particulares, mas a partir daquela determinação do dever – enquanto falta de contradição, à concordância formal consigo mesma, a qual não é nada mais do que a fixação da indeterminação abstrata, não se pode passar à determinação de deveres particulares, nem mesmo chegar à consideração de um conteúdo particular para o agir – encontra-se um critério naquele princípio, se ele é um dever ou não. Ao contrário, todas as formas de agir, ilegais e imorais, podem ser legitimadas dessa forma. – A seguinte forma kantiana de se representar a capacidade de agir através de uma máxima universal provoca, na verdade, a representação concreta de um estado, mas não envolve por si nenhum princípio adicional além daquele da falta de contradição e da identidade formal. (Hegel: 1986, §135, tradução própria)

Com base nessa passagem, pode-se dizer que Hegel sustenta sua posição a partir das seguintes premissas:

O imperativo categórico kantiano não possui um conteúdo próprio, ele é apenas o princípio de não-contradição aplicado ao âmbito prático. Logo, não se pode derivar unicamente a partir dele um conceito determinado de dever.

O imperativo categórico só funciona como um princípio de universalização quando já existe a suposição de um conteúdo externo, mas, nesse caso, dependendo do conteúdo que é abarcado, pode-se derivar inclusive ilegalidades e imoralidades.

Ambas as premissas estão vinculadas na argumentação de Hegel, mas elas podem funcionar separadamente, isto é, ainda que o imperativo categórico não fosse um princípio meramente formal, poder-se-ia criticá-lo unicamente com base na segunda premissa. Neste caso, dir-se-ia que ele só funciona com a pressuposição de conteúdos, que por serem empíricos ou por serem às vezes ilegítimos poderiam causar imoralidades e ilegalidades. Hegel nos apresenta um exemplo sobre como ele pensa exatamente esses conteúdos:

Que não haja *propriedade* contém por si tão pouca contradição quanto que este ou aquele povo singular, família e assim por diante, não exista ou que

em geral nenhum ser humano viva. Se, caso contrário, encontra-se fixado e pressuposto por si mesmo que a propriedade e a vida humana existem e devem ser respeitadas, então é uma contradição cometer roubo e assassinato. Uma contradição só pode resultar frente a algo que é, com um conteúdo, aquilo que como princípio anteriormente encontrava-se no fundamento. É em relação a um tal princípio que uma ação se encontra em concordância ou em contradição. (Hegel: 1986, §135, tradução própria)

## ***2. Uma resposta kantiana***

Acredito que Kant defenderia as seguintes teses frente às críticas de Hegel:

O imperativo categórico não é um princípio meramente formal no sentido lógico, isto é, não se trata simplesmente de uma versão do princípio de não-contradição aplicado ao campo da filosofia prática;

A pressuposição de certos conteúdos empíricos não compromete a aplicação e a validade do imperativo categórico, ou seja, as conclusões do imperativo categórico não estão baseadas num círculo vicioso, no qual o que é concluído já se encontrava previamente suposto.

### ***2.1 O imperativo categórico como um princípio transcendental***

Um dos pontos sobre os quais Kant mais despendeu cuidado no desenvolvimento de sua filosofia foi no estabelecimento da distinção entre o âmbito daquilo que pertence meramente à lógica geral e aquilo que se tornou objeto de seu estudo, o que ele chamou de *lógica transcendental*. Muitas vezes, mas não sem ter discorrido sobre o tema alhures, Kant fala que o imperativo categórico é um princípio formal e não material. Quando ele utiliza essa terminologia ele está pensando na propriedade segundo a qual o imperativo categórico pode ser aplicado como uma regra universal que, por não se originar da empiria, possui a capacidade de ser aplicado universalmente, para todos os seres racionais em geral e em todas as circunstâncias que envolvam a valoração de questões morais. O ponto central que deve ser percebido é que o fato de o imperativo categórico ser *formal* não implica na falta de conteúdo. A filosofia transcendental de Kant, seja teórica ou prática, tem como

objetivo justamente explicitar esse conteúdo que não advém da experiência e que por isso, em certo sentido, é formal, mas não a ponto de não possuir significado, ou seja, não a ponto de não servir como regra para julgar objetivamente a respeito do conteúdo de casos empíricos concretos. Dito de outra forma, a *lógica geral* trabalha com regras que podem ser empregadas indiscriminadamente a qualquer conteúdo, mas, por isso, não podem servir como critério de verdade ou como critério de ação, no caso da filosofia prática, já a *lógica transcendental*, tanto a teórica quanto a prática, tem a pretensão de explicitar certas estruturas que determinam *a priori*, seja o nosso modo de conhecer as coisas, seja o nosso modo de julgar o valor moral de uma norma. Em suma, pode-se dizer que todo o esforço da filosofia transcendental se dirige na tentativa de legitimar a existência de estruturas transcendentais teóricas e práticas. *O conceito de “transcendental” envolve um conceito de “formal” que possui conteúdo e que por sua vez é distinto do conceito de “formal” que é utilizado pela lógica formal.*

Posto isso, seria estranho pensar que teria passado despercebido por Kant a utilização de um princípio lógico, como é o caso do princípio de não-contradição, para servir de base de sua filosofia prática. Isso não aconteceu. Kant sabia muito bem dos limites do princípio de não-contradição, mais do que isso, foi justamente ele quem fez frente à filosofia leibniziana e wolffiana que pretendia deduzir a partir deste princípio verdades a respeito do mundo<sup>2</sup>.

Nesse sentido, quando Kant fala que uma determinada máxima, como aquela do furto, não pode ser universalizada, pois ela gera uma contradição, com certeza ele não está falando de uma contradição lógica. Em outras palavras, não se trata da possibilidade de conseguir *pensar* um mundo onde todos tenham essa máxima. Também não é o problema conseguir pensar em um mundo sem propriedade ou mesmo em um mundo que não tenha vida humana, assim como Hegel afirmou. O ponto da argumentação de Kant é o de que não se consegue *querer* que a máxima do furto seja universalizada. A tese é que o imperativo categórico funciona como um teste de universalização de máximas de forma que, por meio dele, consegue-se identificar as máximas que se pode *racionalmente querer que sejam universalizadas*<sup>3</sup>. O imperativo categórico indica ou não a existência de uma contradição interna à vontade do

---

2 Passagens a respeito disso podem ser encontradas na *Crítica da razão pura* e é o tema central de todo o escrito *Resposta a Eberhard, 185-251*. As obras de Kant serão citadas de acordo com a paginação estabelecida pela Akademie Ausgabe, com excessão da *Crítica da razão pura* que também será citada de acordo com a paginação da primeira e segunda edição indicadas pelas letras A e B respectivamente, as quais estão presentes na tradução portuguesa da obra realizada por Valério Rohden.

3 Sobre isso ver os artigos de Korsgaard (1985) e Nell (1991).

agente, na medida em que ele se pensa ao mesmo tempo como um agente sensível e um ser racional.

Segundo Kant, o imperativo categórico possui um conteúdo prático *a priori*, pois ele é a expressão da lei universal, que no caso de agentes sensíveis se torna um mandamento, um imperativo. Nesse sentido, o imperativo não serve apenas para identificar qual máxima pode ou não ser universalizada, ele também ordena que se adote apenas as máximas que passarem pelo processo de universalização.

Ora, com base nisso pode-se perceber que as críticas de Hegel, pelo menos da forma como elas estão formuladas, não são pertinentes. Contudo, isso não significa que efetivamente a teoria kantiana consegue dar conta dos problemas que surgem com o emprego do imperativo categórico e que ela é capaz de legitimar suas pretensões. Entretanto, isso implica em uma discussão extensa e pormenorizada que vai desde qual o conceito e a função das máximas até as diferentes formulações do imperativo categórico, o que não pode ser realizado aqui<sup>4</sup>. Por exemplo, em que sentido a máxima de “Robin Hood” não poderia ser universalizada, ou seja, em que sentido eu não poderia querer que “num sistema injusto, seja correto roubar dos ricos para dar aos pobres” ou “roubar para que um determinado sistema financeiro vá à bancarrota”, ou ainda, em que sentido eu não poderia querer a máxima de “mentir, quando para isso salvo a vida de uma pessoa inocente”. A primeira vista, parece que essas máximas poderiam ser universalizadas, isto é, não parece que haja uma contradição em querer que todas as pessoas empreguem essas máximas, visto que se pode querer substituir um determinado sistema financeiro ou mesmo querer salvar a vida de uma pessoa inocente.

Quando se lê o escrito de Kant contra Benjamin Constant a respeito da mentira<sup>5</sup>, onde ele defende que se deva dizer a verdade mesmo quando a consequência disso seja entregar uma pessoa inocente a um assassino, consegue-se entender o porquê de Hegel afirmar que o emprego do imperativo categórico poder levar a coisas injustas e imorais. O fato de Kant não reconhecer que em determinadas situações possa ocorrer um choque de máximas morais é problemático e a forma como ele pretende ter resolvido a questão é ainda mais.

Contudo, acredito que as conclusões tiradas por Kant nesse escrito não precisam ser as únicas. Pode-se tirar outras conclusões a partir da filosofia kantiana para se lidar com problemas como o da mentira por amor à humanidade, que representa um caso paradigmático.

---

4 Para uma excelente introdução a respeito desse tema ver Kerstein (2002).

5 Cf. KANT, Immanuel. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.* / *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade.*

Em outras palavras, pode-se ir contra Kant, mas ainda assim, a favor da filosofia kantiana.

Em primeiro lugar, a filosofia kantiana não defende a mera aplicação de normas, pois o ato da reflexão constitui um momento fundamental da atividade do sujeito moral e é condição da sua autonomia. O sujeito tem que reconhecer ou não a universalidade de uma máxima e em seguida, através de uma decisão livre, precisa assumir ou não determinada máxima como sua. Da mesma forma, Kant aceita que o julgamento moral depende de uma certa habilidade do indivíduo em reconhecer que um certo caso dado se aplica a uma determinada regra. Essa habilidade de julgar não é algo que possa ser ensinado, mas precisa ser desenvolvida pela prática. Enfim, a teoria da ação moral kantiana comporta intrinsecamente momentos em que o indivíduo precisa exercer ativamente sua capacidade reflexiva, seja para decidir a respeito de suas máximas, seja para decidir se um caso particular cai sobre a regra.

Em segundo lugar, a filosofia kantiana reconhece, diferentemente da filosofia teórica, que nossos conceitos *a priori* práticos determinam o que é certo e correto na nossa ação, mas não determinam o que de fato no mundo é. Por conseguinte, diferentemente do estabelecimento das estruturas teóricas do mundo, a filosofia prática estabelece as estruturas do que *deve ser*, mas não daquilo que *é*. Nesse sentido, seguindo a indicação do próprio Kant<sup>6</sup>, quando não se consegue aplicar imediatamente a teoria à prática, não necessariamente significa que a teoria esteja errada, mas que talvez ela ainda esteja incompleta, ou seja, os princípios envolvidos nas máximas de “salvar a vida de uma pessoa inocente” e de “não mentir” não entraram em choque através do desenvolvimento interno da teoria, mas porque o mundo sensível não se adéqua sempre perfeitamente aos conceitos práticos *a priori* e, nesse caso, a teoria precisa ser mais elaborada.

Nesse sentido, um sujeito moral kantiano, numa situação tal como aquela descrita por Constant, poderia ficar calado ou ter dado uma resposta vaga, ou seja, ele não precisaria mentir e, além disso, salvaria a pessoa inocente. Ou ainda, ele poderia falar a verdade e, através de um ato altruísta e heroico, poder-se-ia interpor entre a pessoa inocente e o assassino, ainda que arriscando sua vida para isso. Mas ele também poderia simplesmente ter dito uma mentira sem ainda ter adotado a mentira como máxima de sua ação. Ou seja, ele poderia

---

6 Sobre isso ver a introdução do texto: KANT, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* / *Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria mas não serve para a prática.*

continuar tendo como máxima falar sempre a verdade, pois reconhece o valor moral dessa máxima, mas mesmo assim, ele pode reconhecer que a situação o força moralmente a escolher a máxima de salvar pessoas inocentes. O que lhe obrigou a isso? A lei moral, afinal de contas, eu posso sem contradição querer que a seguinte máxima se torne uma lei universal: “salvar uma pessoa inocente de uma morte certa, ainda que tenha que mentir”. Penso que Kant estava errado ao pensar que alguém estaria corrompendo sua disposição moral ao se decidir em favor da mentira numa situação específica em que uma outra norma moral me exige isso, pois se pode optar por isso, sem ainda transformar a mentira em máxima. Ou seja, eu ainda reconheço que a máxima da mentira é imoral, mas eu percebo que num plano muito particular, o ato de mentir necessita ser subsumido à máxima de salvar a vida de um inocente.

O que Kant não quer fazer em seu texto é reconhecer que exista um *direito à máxima da mentira*, mas ele não percebe que pode aceitar uma mentira sem atribuir um direito a ela como uma máxima legítima. Isso pode ser feito sem que o imperativo categórico perca seu valor como critério de avaliação de máximas ou mesmo como princípio que caracteriza uma boa vontade. Entretanto é compreensível a motivação de Kant em suas posições, pois acredito que ele não queira as seguintes conclusões: 1. uma vinculação do imperativo categórico às contingências de cada situação, isto é, abrir espaço grande demais para que os indivíduos em cada situação procurem encontrar alguma exceção que tente legitimar suas intenções egoístas; 2. concordar com Constant, que afirma que o princípio de falar a verdade conduziria à impossibilidade de uma convivência social, posição da qual Kant discorda profundamente, pois no fundo ela levaria a conclusão de que o imperativo categórico implica na impossibilidade da convivência social.

No entanto, para fins jurídicos e no nível da ação externa, Kant está certo em afirmar que não se pode condenar alguém por falar a verdade, mas penso que ele está equivocado ao não reconhecer também a culpa a respeito da passividade do agente frente a uma determinada situação, ou seja, no caso criado por Constant, por exemplo, o sujeito indagado não poderia ser punido por falar a verdade, mas poderia ser punido por não tentar impedir o assassino. Assim como ele poderia ser culpado pela mentira, caso a mentira levasse ao sucesso do assassino tal como Kant problematiza, mas ainda assim poderia ser absolvido, caso se comprovasse que ele tentou impedir de outras formas o assassinio.

É importante perceber que essas críticas à teoria moral de Kant são feitas sempre com relação a casos limites. Mas nesse caso, pode-se pensar sempre em situações cada vez mais dramáticas. Por exemplo,

imagine-se a situação em que, se eu minto, coloco a vida de uma pessoa inocente em risco, mas se eu falo a verdade, sou eu que corro o risco de morte, mesmo sendo inocente. Que fazer? Falar a verdade e me colocar num perigo de morte ou mesmo numa situação de morte certa ou mentir e viver com o fato de ter condenado à morte uma pessoa inocente? Mas antes de tudo cabe colocar a pergunta: até que ponto se pode deixar que a casuística adentre demais na *teoria* moral, seja ela qual for? Ou seria possível uma teoria a partir da casuística? Com certeza, não para Kant.

## 2.2 O uso do imperativo categórico

A intenção da filosofia prática kantiana nunca foi estabelecer ou criar uma nova moral, mas explicitar e legitimar teoricamente os fundamentos da moralidade que já se encontram presentes nos julgamentos morais cotidianos das pessoas. Por isso a ética kantiana não tem a pretensão de apresentar um novo princípio a partir do qual se derivem mandamentos, mas sim, por um lado, apresentar um critério que sirva para testar a universalizabilidade das máximas e, por outro, legitimar a lei moral que subjaz os julgamentos éticos das pessoas.

Além disso, a crítica de Hegel implica uma compreensão equivocada a respeito do conceito de *a priori* em Kant. Pensar que a partir desse conceito se derive simplesmente as leis é algo equivocado. Isso fica mais claro se compararmos a filosofia teórica com a filosofia prática. Na filosofia teórica, por exemplo, ainda que a dedução transcendental estabeleça os princípios de uma experiência sensível em geral, não se pode, nem é da alçada da filosofia, derivar dos conceitos *a priori* as leis empíricas da natureza. Assim, ainda que se estabeleça a regra de causa e efeito nas *Analogias da experiência*<sup>7</sup>, não se chega ali à explicitação da lei da gravidade terrestre, por exemplo, pois isso é da alçada da ciência empírica. Entretanto, de forma alguma isso compromete a *aprioridade* da lei da causalidade e ela pode ser aplicada a todos os conteúdos empíricos, seja na gravidade terrestre ou lunar. Da mesma forma que as categorias precisam ser primeiramente esquematizadas, isto é, incorporadas nas formas puras da sensibilidade de espaço e tempo para, em seguida, funcionarem como princípios organizadores da experiência, também a filosofia prática inicia num nível abstrato e vai gradativamente

---

7 Cf. KANT, I. Kritik der Reinen Vernunft, AA: 03: 158-185 / KrV, B219-265.



tomando uma forma mais concreta, como, por exemplo, nas diversas formulações do imperativo categórico.

Assim, ainda que na aplicação do imperativo categórico haja a apropriação de certos conteúdos empíricos, não são eles que determinam a conclusão sobre a universalizabilidade da máxima. Em outras palavras, a crítica de Hegel de que Kant deduz a imoralidade do roubo a partir da legitimidade ou da existência da propriedade não é correta. O que Kant faz é mostrar que a máxima de um indivíduo que rouba não pode ser universalizável, pois no processo de universalização surge uma contradição interna na *vontade* do agente.

Quando um indivíduo simplesmente toma para si algo que era de outrem, independente da questão de se essa primeira propriedade era ilegítima ou não, ele age com base na máxima “quando eu quiser ou precisar de algo, simplesmente pego para mim”, mas essa mesma premissa já está pressupondo, por sua vez, que ele quer a instituição da propriedade. Ora, a lei moral ordena que eu tenha apenas máximas que possam ser universalizáveis. O indivíduo que rouba quer e não quer ao mesmo tempo a instituição da propriedade, logo a máxima de “tomar para si algo que pertence a outrem” é imoral. Claro que se este indivíduo chegar numa terra desabitada e sem dono e tomá-la para si, esse ato não constitui roubo. Nesse sentido, é óbvio que só pode haver roubo onde há propriedade, mas a imoralidade do roubo não se encontra na questão da legitimidade da propriedade ou da existência dela, mas na incapacidade de universalização da máxima. Em outras palavras, segundo a aplicação do imperativo categórico chego à conclusão de que sempre onde houver propriedade será imoral efetuar um roubo, da mesma forma que segundo a lei da causalidade posso concluir que onde algo acontece, houve pelo menos a atuação de uma causa.

### ***3. Recolocação das críticas de Hegel***

Muitos intérpretes da filosofia hegeliana reconhecem que as críticas de Hegel, ao menos da forma como elas se encontram explicitamente formuladas em *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, não se sustentam sozinhas, mas necessitam de outros elementos que se encontram nessa e noutras obras. Nesse sentido, eles procuram reconstruir aquelas que seriam as verdadeiras críticas de Hegel e, com isso, também as relações positivas que existem entre a filosofia moral kantiana e o projeto hegeliano, pois como aponta Pinkard (2000, pp.58-69), o jovem

Hegel havia se colocado como propósito filosófico mostrar como a moralidade kantiana poderia tornar-se *real*, tornar-se *aplicável*. Mas então cabe a pergunta, se ele achava a moralidade kantiana vazia, por que querer torná-la real? Essa relação crítica positiva também fica clara pela própria estrutura do livro *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. A própria estrutura do método dialético evidencia que a moralidade possui algo de positivo e que não pode ser uma mera formalidade vazia que conduz simplesmente a injustiças e imoralidades, isto é, a moralidade precisa ser superada, mas também incorporada naquilo que Hegel chamou de eticidade, tal como pressupõe o conceito de *Aufhebung*. Além disso, na Filosofia da história Hegel coloca a moralidade da modernidade num nível superior à eticidade dos antigos.

De fato Hegel remete a discussão no § 135 para outros textos, mais especificamente a *Fenomenologia do espírito* (§419-437) e a *Enciclopédia* (§440 ff.). Os intérpretes se servem dessa referência para recolocar as críticas de Hegel sob outro prisma. No intuito de sistematizar essas leituras, pode-se dividir aquelas que seriam as verdadeiras críticas de Hegel em duas: 1) a que se dirige à tese kantiana da razão legisladora, a qual envolve desde a vacuidade de uma boa vontade até aquela que se refere à questão da motivação moral; 2) e a crítica à falta de realidade da moralidade kantiana num sentido político e institucional.

### **3.1 Crítica à razão legisladora**

Esta crítica é bastante complexa e possui diversas facetas. Ela se refere basicamente à capacidade da razão em ser essencialmente prática, isto é, à capacidade da razão em oferecer uma lei que seja ao mesmo tempo um imperativo, ou ainda, se dirige contra a possibilidade de um *princípio sintético a priori prático*. Hegel estaria colocando em cheque a capacidade da razão em oferecer uma lei que é por si mesma e suficientemente causa movente da ação. Penso que em geral a releitura de Hegel por parte de comentaristas permite dividir essa crítica em dois níveis: a) num nível fundamental, que questiona a derivação da lei moral a partir de um sujeito transcendental ou do conceito de uma boa vontade; b) num nível da psicologia motivacional, isto é, que questiona a possibilidade da consciência da lei moral servir como móbil suficiente da ação.

a) *Crítica à derivação da lei moral*

Wood (1990, pp.161-169) reconstrói a crítica de Hegel com base nos textos *Lei Natural* (1802), *Fé e conhecimento* (1802) e *Fenomenologia do espírito* (1807). Segundo ele, “Hegel pode estar errado em pensar que a fórmula da lei universal é vazia, mas ele não está errado em pensar que o ponto de partida de Kant (na ideia de uma vontade livre e de um imperativo categórico) é puramente formal e incapaz de conduzir a qualquer princípio moral determinado. (...) Se a Fórmula da lei universal não é vazia é por que ela não segue do ponto de partida, esse ponto de partida é vazio”<sup>8</sup>. De acordo com Wood, o argumento que deriva a fórmula da lei universal a partir do conceito de um fundamento objetivo é *falacioso*. A exposição de Wood não é muito clara, mas o ponto central da crítica parece ser o seguinte: Kant não pode derivar do conceito de *fundamento objetivo da ação*, no qual está implicado o conceito de *universalidade de aplicabilidade*, a consequência de que haja uma *desejabilidade racional*. Em outras palavras, do fato de que seja racional que cada pessoa siga um determinado princípio, não se segue que é racional que todos *queiram* seguir esse princípio. “Nós não podemos inferir (como Kant faz) que um princípio com universalidade de aplicabilidade é *eo ipso* um princípio com racionalidade coletiva”<sup>9</sup>, isto é, um princípio que quando seguido por todos “resultaria em um sistema de comportamento coletivo que é racional e genericamente benéfico”<sup>10</sup>. Ou ainda, “*a priori* não temos forma alguma de descartar a possibilidade de que um princípio com aplicabilidade universal possa ditar para cada indivíduo um curso de ação que ele não possa querer que outros também deveriam seguir”<sup>11</sup>, tal como aconteceria com o princípio da felicidade egoísta.

Sedgwick (1996), por sua vez, afirma que a crítica hegeliana ao imperativo categórico deve ser vista como um desdobramento mais amplo da crítica ao idealismo transcendental como um todo. Para isso, a intérprete procede sua argumentação da seguinte forma: primeiro, identifica a crítica hegeliana à teoria do conhecimento de Kant, a qual se refere diretamente à *Dedução transcendental das categorias*; segundo, mostra que a solução apontada pelos intérpretes para defender Kant das críticas de Hegel depende do resultado da argumentação da terceira antinomia, a qual, por sua vez, pressupõe a validade da dedução transcendental das categorias, o que, por conseguinte, vincula a mesma crítica realizada à dedução das categorias à “dedução” do imperativo categórico como

8 Wood, 1990, p.167.

9 Wood, 1990, p. 166.

10 Wood, 1990, p.165.

11 Wood, 1990, p. 166.

uma lei *a priori* da razão. Em suma, ela pretende levar a discussão da vacuidade do imperativo categórico para o campo de disputa da própria possibilidade do idealismo transcendental<sup>12</sup>. Segundo Sedgwick, Hegel vê no idealismo transcendental de Kant um pressuposto equivocado, a saber, um princípio que ele compartilha com o empirismo, qual seja, o da não unidade do múltiplo dado empiricamente (no-unity-in-content principle). Esse princípio estaria baseado sob duas pressuposições: primeira, que o conteúdo dado na percepção é “algo multifacetadamente concreto” e assim não contém dentro de si uma unidade; segunda, a ideia de que o conteúdo dado na percepção é nossa única fonte de material ou conhecimento não conceitual. “O universal não é para ser descoberto no conteúdo da percepção, e uma vez que Hume pense que o conteúdo da percepção é tudo o que temos e sobre o qual podemos basear nosso conhecimento da experiência, o empirismo, na medida em que ele é consistente, é forçado em sua descrição a concluir a injustificabilidade de suas afirmações empíricas”<sup>13</sup>. Entretanto, apesar do idealismo transcendental kantiano compartilhar dessas premissas, ele não quer extrair como consequência o ceticismo humeano. Mas, segundo Hegel, mesmo as intuições e percepções já requerem a capacidade de discriminação da cognição, a qual é sempre uma unificação ou um processo de abstrair a partir de um particular “este”. Então, os empiristas estão equivocados tanto em sua compreensão a respeito da natureza da percepção, quanto naquilo que eles identificam como seu objeto. “Hegel argumenta que forma e conteúdo são originalmente partes da mesma unidade. Eles se tornam separadas apenas como o resultado de um ato de abstração. Forma, então, é não mais originalmente independente do conteúdo do que o conteúdo da forma. Assim, Hegel procura minar neste sentido não apenas o empirismo kantiano sobre conteúdo, mas também sua concepção daquilo que nós podemos chamar de autonomia da razão e de suas leis”<sup>14</sup>. Em suma, a crítica de Hegel ao formalismo transcendental kantiano iria de encontro com a intuição fundamental de Kant de que haveria um conteúdo *a priori*, seja ele dado no entendimento, seja na razão. Por isso, segundo Hegel, Kant não consegue extrair deveres unicamente da razão, isto é, o imperativo categórico é sem conteúdo por que a própria razão transcendental é vazia. *Para Hegel forma e conteúdo precisam ser unificados numa nova forma de idealismo, no qual o intelecto humano possui um acesso às coisas tal como são em si mesmas.*

---

12 Sedgwick: 1996, p. 578.

13 Sedgwick: 1996, p. 571.

14 Sedgwick: 1996, p. 577.

*b) Crítica ao âmbito motivacional*

Geiger (2004, pp.130-134; 2007, pp.9-32) retoma a crítica de Hegel com base nos §§419-428 da *Fenomenologia do espírito*. Segundo ele, Hegel não concorda com a estrita divisão proposta por Kant entre móveis sensíveis, os quais conduziriam sempre a ações heterônomas, e o reconhecimento da lei moral enquanto o único móbil da ação moral. Nessa perspectiva, Hegel discorda de que as nossas inclinações jamais possam fundamentar atos morais, ou seja, que elas não pudessem ser reformuladas de modo que a moralidade se tornasse um verdadeiro hábito. Para Kant, há sempre a necessidade de um reconhecimento reflexivo da lei moral e da universalizabilidade da máxima para que um ato seja moral, logo, a moralidade não pode criar raízes e toda ação moral é uma ação primeira<sup>15</sup>. Nesse sentido, Geiger (2004, p.128), com base na distinção entre dois conceitos de vazio em Hegel, interpreta a crítica de Hegel sobre a vacuidade da filosofia moral kantiana no sentido de “falta de realidade” e não de “falta de articulação conceitual”. Em outras palavras, pela falta de uma *força movente* que a moralidade kantiana não pode ser tornada real. Assim, Hegel estaria buscando um fundamento intermédio entre a ação baseada conscientemente na lei moral e uma resposta não reflexiva baseada simplesmente no hábito. Essa resposta é encontrada precisamente no *amor*, que é chamado a cumprir a função de unificação entre a lei e a inclinação (Geiger, 2004, p.132).

Também Wood (1997, pp.155-157) aponta para isso. Segundo ele, Hegel criticaria a perspectiva moral por apresentar uma visão contrastante da vida humana, pois a moralidade cinde o ser humano em dois. Já a vida ética busca uma harmonia, onde a virtude é vista como a capacidade e a disposição inteligente de fazer aquilo que se deve. A *perspectiva moral* coloca a inclinação e o dever um defronte ao outro, enquanto que a *perspectiva da vida ética* defende que ação eticamente genuína é aquela que consegue engajar a natureza do agente em todos os níveis, tanto da paixão e dos desejos sensíveis quanto da razão. Assim, Hegel considera que tratar a razão e a inclinação como indiferentes ou hostis uma a outra reduz a moralidade a um vazio “deve”, o qual torna impossível um agir de fato, ou mesmo atribuir um conteúdo no nível da ação. A perspectiva da moralidade estaria condenada à hipocrisia, pois ela acreditaria numa impossibilidade, a saber, que uma ação pudesse ser comandada independentemente da consideração do aspecto sensível do

---

15 Cf. “A moralidade está sempre em progresso e inicia sempre do início” (KANT, I. Die Metaphysik der Sitten, AA: 04, 409).

sujeito em questão. Segundo Wood (1989, pp.8-11; 1990, pp.169-172), o argumento básico seria que a ação moral não pode ser uma pura determinação do dever pelo dever, por que toda vez que eu determino um dever em particular, estou determinando o fim de uma ação, tal como o de não mentir num determinado caso, logo a moralidade não é pura, pois há sempre um conteúdo particular dado pelo contexto da ação, o qual é expresso no fim da ação, isto é, na sua finalidade. O próprio Kant reconhece que toda ação também pressupõe um fim, sendo que inclusive existem alguns fins que são também deveres. A diferença de Kant e de Hegel estaria em que, com base *numa psicologia motivacional baseada no princípio de causa e efeito*, Kant rejeita que uma ação moral seja determinada por outros motivos a não ser os da representação da lei moral, enquanto para Hegel, *que baseia sua psicologia motivacional numa descrição de intenções* (Cf. Wood, 1990, pp.140-152), não haveria problemas em aceitar que uma ação moral poderia ser realizada por uma série de intenções, inclusive auto-satisfação. Em suma, a tese de Hegel é a de que agir com base num princípio com conteúdo é sempre agir a partir de motivos empíricos (inclinações, interesses, paixões) e querer fugir disso significaria ou não agir, ou abstrair completamente do conteúdo empírico da ação, o que tornaria a ação completamente indeterminada quanto ao seu fim.

Outro autor que menciona a crítica de Hegel nos termos da motivação moral é Ameriks (2000, p.309-337). Segundo ele, a principal crítica de Hegel à moralidade kantiana se refere à relação estabelecida entre o conceito de sumo bem e à sua influência na ação moral. Em outras palavras, para Ameriks o principal aspecto da crítica de Hegel a Kant se refere ao postulado kantiano de que “a virtude merece felicidade”. Para Hegel, “o componente da felicidade no sumo bem significa introduzir ‘dissimulação’, inconsistência e hipocrisia para os kantianos”<sup>16</sup>. Segundo Ameriks “o problema é exacerbado aqui devido à característica crucial da teoria ética kantiana, a saber, que uma atitude, assim como qualquer objeto, pode ter valor moral apenas se é buscado com a intenção adequada. Mas se agora a atitude em questão é a ‘disposição de ânimo’ *geral* de alguém, então dizer que alguém está transformando isto é dizer que alguém precisa fazer a transformação com uma boa intenção. Mas isto é algo que é *ex hypothesi* impossível, pois o que falta para ele é precisamente a intenção requisitada; se ele tem isso, ele já teria a correta ‘disposição de ânimo’ e não necessitaria de

‘revolução’<sup>17</sup>. Em outras palavras, haveria um problema grave de petição de princípio na teoria kantiana da motivação moral, mais especificamente, na formulação da teoria a respeito da “revolução da disposição de ânimo”, teoria que Kant apresenta pela primeira vez na *Religião nos limites da simples razão* e na *Metafísica dos costumes*, a qual procura dar conta da possibilidade da superação do mal radical que se encontra incrustado na disposição de ânimo do ser humano.

### ***3.2 Crítica ao âmbito político-institucional***

Segundo Geiger (2004; 2007) a crítica de Hegel à moralidade kantiana tem também como alvo a cisão que Kant estabelece entre doutrina da virtude e doutrina do direito, a qual, segundo ele, tem como fundamento a posição internalista que assume a moralidade. A partir dessa perspectiva de uma boa vontade, a moralidade kantiana falha em oferecer um critério para decidir qual dos arranjos políticos e sociais se deve estabelecer. Nesse sentido, tornar a moralidade real, nos termos hegelianos, seria realizá-la em instituições políticas e sociais de uma forma de vida compartilhada de acordo com a disposição ética de seus membros. Em outras palavras, a moralidade kantiana careceria de conteúdo pelo fato dela não conseguir se realizar institucionalmente.

Também Pippin (1991, p.108) aponta para esse aspecto da crítica de Hegel. Em seu artigo, ele mostra como a posição kantiana e a posição hegeliana se originam de uma raiz comum, isto é, a partir da tentativa de responder ao problema colocado por Rousseau, a saber, de como uma vontade pode ser auto-legisladora sem criar ao mesmo tempo auto-alienação. Segundo Pippin, Hegel veria a solução kantiana como problemática, pois ela alienaria o sujeito em detrimento de um eu puro, ou seja, a sujeição da vida real a um ideal vazio e hipócrita. A saída apresentada por Hegel para a questão da autonomia seria que a realização da liberdade só pode ser alcançada quando o sujeito compreende a relação da sua conduta com o papel das instituições e das regras sociais que constituem o estado moderno.

---

17 Ameriks: 2000, p. 337.

### ***Considerações Finais***

A respeito dos argumentos apresentados acredito que as críticas de Hegel, pelo menos como são recolocadas por seus intérpretes, possuem grande relevância e atingem os pontos mais sensíveis da teoria kantiana e, por isso, merecem ser consideradas com todo o cuidado. Nesse sentido, os intérpretes kantianos ou pensadores de viés kantiano precisam levar essas críticas a sério e respondê-las. Por outro lado, pode-se também criticar Hegel pela forma como ele formulou suas críticas, que parecem, às vezes, não fazer jus ao seu conteúdo. Isso fica claro pela forma como os intérpretes hegelianos dão sentido às críticas do parágrafo 135, isto é, eles precisam fazer referência a outros textos e a outras passagens da obra, além de desconsiderar alguns dos argumentos que o próprio Hegel oferece naquele parágrafo.

### ***Referências:***

- AMERIKS, Karl. The Hegelian Critique of Kantian Morality. In: *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, 2000, pp. 309-337.
- GEIGER, Ido. Hegel's critique of Kant's practical philosophy: moral motivation and the founding of modern state. In: *International Yearbook of German Idealism* 2, 2004, pp. 121-149.
- GEIGER, Ido. *The founding act of modern ethical life: Hegel's critique of Kant's moral and political philosophy*. California: Stanford University Press, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Einl. und Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (Philos. Bibliothek Bd. 519). Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.



- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brand und Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2003. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Eberhard). Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KERSTEIN, Samuel. *Kant's search for the supreme principle of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KLEIN, Joel T. A relação entre “dever” e “inclinação” na primeira seção da Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Anais do V Simpósio Internacional Principia*, NEL/UFSC, 2009, p.319-325. Ver: <http://www.cfb.ufsc.br/~nel/vol9.html>
- KNOX, T. M. Hegel's attitude to Kant's Ethics. In: *Kant-Studien*, n.49. 1957-1958, pp 70-81.
- KORSGAARD, Cristine. Kant's formula of universal law. In: *Pacific Philosophical Quarterly*. n. 66, 1985, pp. 24-47.
- NELL, Onora. *Acting on Principle. An essay on kantian ethics*. New York: Columbia University Press, 1975, chapters 1-5.
- PINKARD, Terry P. *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PIPPIN, Robert B., Hegel, ethical reasons, kantian rejoinders. In: *Philosophical Topics*, 19:2. 1991: Fall, pp 99-132.
- RITTER, Joachim. Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik. In: *Kritik und Metaphysik. Studien*. Kaulbach, F.; Ritter, J. (eds). Berlin, 1966, pp. 331-351.
- SEDGWICK, Sally. Hegel's critique of Kant's empiricism and the categorical imperative. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, n. 4, p.563-584, 1996.

- SMITH, John E. Hegel's critique of Kant. *In: The review of Metaphysics*, v.26, n.3, 1973, pp.438-460.
- WILD, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cota, 1982.
- WOOD, Allen W. Hegel's critique of morality. *In: Grundlinien der Philosophie des Rechts – Klassiker Auslegen*. Hrsg. Ludwig Siep. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1997. p.147-166.
- WOOD, Allen W. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- WOOD, Allen W. The emptiness of the moral will. *In: Monist*, 72:3, july 1989, p. 454-483.

# CONSTITUIÇÃO, POLÍTICA E DIREITOS NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

*Cristina Foroni Consani*<sup>1</sup>

O tema da Constituição é abordado por Hegel na Terceira Parte das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts), quando ele analisa a Eticidade (Sittlichkeit). O estudo do conceito de Constituição assume grande relevância não apenas por delinear o direito público interno no Estado hegeliano, mas também porque a discussão introduzida por Hegel a respeito do papel desempenhado pela Constituição antecipa várias questões debatidas pelas teorias constitucionalistas contemporâneas, tais como a importância do engajamento cívico na definição de constituição, a reivindicação de significado e realidade para o texto constitucional, a aceitação das expressões culturais na legalidade, enfim, ele demonstra que o constitucionalismo pode abarcar tanto a soberania popular como o compromisso com os direitos fundamentais.

A intenção deste texto não é fazer uma leitura sistemática de Hegel, mas sim pensar alguns temas presentes no constitucionalismo contemporâneo à luz das categorias erigidas no texto hegeliano de 1820. Dessa forma, busca-se, primeiramente, apresentar o conceito e as funções desempenhadas pela Constituição nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Para tanto, procura-se inicialmente compreender de que modo o Estado surge como o terceiro momento da Eticidade, ao lado da família e da sociedade civil. Em seguida, serão analisados dentro da concepção hegeliana de constituição dois temas bastante caros ao

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Doutoranda em Filosofia pela UFSC. Bolsista CAPES do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior – PDEE – 2010.

constitucionalismo atual – a soberania popular e a proteção aos direitos fundamentais. O último ponto será dedicado ao exame do legado deixado pela teoria constitucional de Hegel à discussão atual.

### ***1. Eiticidade, estado e constituição***

A Eiticidade é a terceira e última parte das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Após discorrer sobre o desenvolvimento da Ideia do direito nas esferas do Direito abstrato e da Moralidade, Hegel mostra como o sujeito sai de sua subjetividade e cria um mundo objetivo e real de acordo com a exigência desta subjetividade, uma “segunda natureza” ou uma realidade social.<sup>2</sup>

É importante ressaltar, entretanto, que o conceito de Eiticidade em Hegel não pode ser associado à moralidade, do modo como pensado por Kant na modernidade, e tampouco à vida ética do mundo antigo, pois transcende ambos os modelos. O Sistema da Eiticidade volta-se contra a dualidade de direito e moral. Segundo Jaeschke, Hegel contrapõe-se, por um lado, à diferença estabelecida por Kant na Metafísica dos Costumes entre a Doutrina da Virtude e a Doutrina do Direito, e por outro lado, à diferença formal entre o Fundamento do Direito Natural e o Sistema da Teoria da Eiticidade de Fichte. O autor ressalta que essa diferença é, na época, um produto recente da dissolução da ciência unitária do Direito Natural que se estende até ao limiar da filosofia de Kant. Ela é, do mesmo modo, simultaneamente, “uma redução da abrangência do Direito Natural, à medida que o seu terceiro elemento, o ‘decorum’, o ‘costume’, ao lado do ‘iustum’ e ‘honestum’, perdeu sistematicamente o seu lugar na dualidade de direito e moral, própria da filosofia transcendental.”<sup>3</sup> Dessa forma, Jaeschke esclarece que o conceito hegeliano de Eiticidade “procura reconduzir essa diferença – reduzida e ao mesmo tempo autonomizada – a uma unidade abrangente, porém intrinsecamente diferenciada”. O conceito-chave para a integração entre Direito e Moral passa a ser então a Eiticidade, que para Hegel corresponde à “totalidade das situações da vida humana; a moral e o direito constituem apenas os seus momentos abstratos. No conceito de ‘eticidade’ pensa-se a totalidade das figuras nas quais a vida social se explicita.”<sup>4</sup>

---

2 Cf. FLEISCHMANN, Eugène. La philosophie politique de Hegel. Paris: Gallimard, 1992, p.179.

3 Op. Cit. p. 10.

4 Op. Cit. p.10.

A Eiticidade em Hegel, como expõe Wood<sup>5</sup>, pode ser compreendida em dois aspectos – o objetivo e o subjetivo. Em seu aspecto objetivo, a Eiticidade refere-se a certa espécie de ordem social, diferenciada e estruturada de modo racional – um conjunto de instituições que nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito aparecem como: família, sociedade civil e Estado político moderno. Já em seu aspecto subjetivo, a Eiticidade refere-se à atitude ou à “disposição subjetiva” dos indivíduos com respeito à sua vida social, uma atitude de identificação harmoniosa com suas instituições. De modo semelhante, essa distinção pode ser aplicada tanto ao Estado quanto à Constituição.

Tendo isso em vista, pode-se dizer que as primeiras definições de Estado que aparecem nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito abordam seu aspecto subjetivo, relacionando-o à vontade política, a um querer que se tornou habitual em relação às instituições.<sup>6</sup> É isso que Hegel apresenta no §256 e seguintes: que o Estado se identifica primeiramente com o espírito ético do povo considerado de acordo com seu aspecto subjetivo. Veja-se no §257:

A realidade efetiva da Ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial, manifesta, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que sabe. No costume o Estado tem a sua existência imediata e na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade.<sup>7</sup>

No mesmo sentido a definição do § 258:

O Estado, como realidade efetiva da vontade substancial, realidade efetiva que ele tem na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado, é o racional em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim como este fim último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo dever supremo é de ser membro do Estado.<sup>8</sup>

Por outro lado, o aspecto objetivo representa o Estado como um organismo político, como o sistema de poderes políticos organizados constitucionalmente, o que é exposto posteriormente nos parágrafos 259, 267 e 269. Veja-se a respeito disso os seguintes excertos: A necessidade na

5 WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press: New York, 1990, p. 196.

6 Cf. WOLFF, Op. Cit. p. 298 e ss.

7 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: *Textos Didáticos*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p.25.

8 HEGEL, G.W.F. Op. Cit. p.25/26.

idealidade é o desenvolvimento da Ideia no interior dela mesma; ela é como substancialidade subjetiva a disposição de ânimo política, como substancialidade objetiva, à diferença daquela, ela é o organismo do Estado, o Estado propriamente político e sua constituição.<sup>9</sup>

A disposição de ânimo toma o seu conteúdo particularmente determinado dos diversos lados do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia em direção às suas diferenças e à efetividade objetiva dessas diferenças. Esses diferentes lados são, assim, os diversos poderes com suas tarefas e atividades, através dos quais, por serem eles determinados pela natureza do conceito, o universal constantemente se produz de maneira necessária e, por ser igualmente pressuposto à sua própria produção, se mantém; - esse organismo é a constituição política.<sup>10</sup>

Essa dualidade presente no Estado pode também ser encontrada nas definições hegelianas de Constituição. No §265 essa distinção aparece novamente quando Hegel fala a respeito da “constituição do Estado nas suas instituições sociais”. Explica o autor:

Essas instituições constituem a constituição, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivamente realizada no âmbito do particular, e elas são, por isso, a base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele, e os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que nelas mesmas existe em si a união da liberdade e da necessidade.<sup>11</sup>

Nesse ponto o autor parece referir-se a uma constituição subjetivamente considerada, aquela que já existe na sociedade e à qual a constituição política apenas confere um caráter formal ou objetivo. Hegel enfatiza esse caráter de “preexistência” da constituição no §274 quando afirma o seguinte: “(...) a constituição de um povo determinado depende, em geral, da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nesta autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a realidade efetiva da constituição.”<sup>12</sup>

Dessa forma, o Estado e a Constituição, instituições que trabalham a fim de sustentar toda a estrutura social delineada nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, não podem ser analisadas de modo meramente formal, mas, ao contrário, no texto hegeliano os dois aspectos anteriormente apontados – o subjetivo e o objetivo – são complementares.

---

9 HEGEL, G.W.F. Op. Cit. p.42, §267.

10 HEGEL, G.W.F. Op. Cit. p.44, §269.

11 HEGEL, G.W.F. Op. Cit. p.41.

12 HEGEL, G.W.F. Op. Cit. p.73.

Hegel não destoa completamente da tradição constitucionalista moderna, que teve origem no racionalismo Iluminista e erigiu como postulado a necessidade de dar ao povo uma estrutura estatal definida e limitada. Todavia, o autor considera que os instrumentos positivistas sozinhos são insuficientes para sustentar um Estado. Por essa razão, ele desenvolveu uma “dupla concepção de constitucionalismo”<sup>13</sup> que, por um lado, incorpora os componentes formalistas do constitucionalismo moderno (divisão dos poderes do Estado, predominância do império da lei, proteção aos direitos e liberdades fundamentais) e, por outro lado, sugere que para a fundação de um Estado precisa-se encontrar expressões na eticidade (*Sittlichkeit*) olhando-se para o processo de formação da cultura do povo (*Bildung*).

Assim sendo, há dois sentidos para a Constituição. Pode-se falar em Constituição em sentido amplo, relacionada ao aspecto subjetivo, à *Bildung*, e aquela que o próprio autor denomina “constituição política”, a qual se refere ao arcabouço político-jurídico formal do Estado.<sup>14</sup>

## ***2. Estado, constituição e política: a questão da soberania popular***

Nos parágrafos 271 e seguintes, Hegel dedica-se à explicação da constituição política e da organização dos poderes dentro do Estado. A constituição política surge como a instituição responsável pela organização dos aspectos interno (poder civil) e externo (poder militar) do Estado.<sup>15</sup> Por ora, interessa-nos mais o modo hegeliano de organização dos poderes civis.

A constituição política admite a distinção de poderes, porém, Hegel parece refutar a possibilidade de “independência” entre as funções do Estado. Diz ele:

---

13 BUTLERITCHIE, David T. Organic Constitutionalism: Rousseau, Hegel and the Constitution of Society. Law Journal Library. Journal of Law in Society, 2005, vol. 6, p. 50.

14 Seguindo a diferenciação feita por Allen Wood em relação à Eticidade, tenho utilizado até agora os termos “subjetivo” e “objetivo” para me referir ao Estado e à Constituição. No que tange a dupla concepção hegeliana acerca da constituição, é importante ressaltar que autores estudiosos do tema utilizam-se de nomenclaturas diversas como, por exemplo, constituição orgânica e constituição puramente formal (David Butleritchie); constituição em sentido particular e constituição política (Michael Wolff); Paideia constitucional e constituição formal (Andrew Buchwalter); constituição ampla e constituição política (Peter Stillman). Doravante, farei uso dos termos empregados por Peter Stillman (constituição ampla e constituição política), pois considero que o primeiro demonstra de forma bastante clara o sentido dado por Hegel a esta categoria, enquanto o segundo é adotado pelo próprio texto hegeliano para denotar as instituições formais do Estado.

15 Cf. HEGEL, G.W.F. Op. Cit. §271.

(...) que cada um desses poderes seja, ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, absolutamente permanecerem na sua idealidade e constituírem somente um todo individual.<sup>16</sup>

No entendimento do autor, o princípio da divisão radical dos poderes, encampado pela teoria liberal, implica uma “falsa determinação da absoluta autonomia dos poderes uns frente aos outros” e isso pode ter como consequência uma atitude de restrição mútua entre eles, rompendo a unidade do Estado.<sup>17</sup> No adendo do § 272 Hegel explica: “É preciso, assim, que os poderes do Estado sejam, de fato, diferentes, mas cada um tem de formar em si mesmo um todo e conter os outros momentos dentro de si.”<sup>18</sup>

A divisão do Estado político estabelece-se a partir de três elementos substanciais: i) o poder de determinar e estabelecer o universal – poder legislativo; ii) o poder de subsunção das esferas particulares e dos casos individuais sob o universal – poder executivo; iii) a subjetividade como a última decisão da vontade – o poder de soberania, no qual os diferentes poderes são reunidos em uma unidade individual que é o ápice e começo da totalidade da monarquia constitucional.<sup>19</sup>

Dentre os três poderes, é o poder de soberania que parece assumir maior preponderância. No § 275 Hegel estabelece que este poder contém em si mesmo os “três momentos da totalidade” (ou elementos) acima citados. Segundo o autor, o poder de soberania possui a universalidade da constituição e das leis, que serve como referência do particular para o universal, assim como “o momento da última decisão como autodeterminação para o qual tudo o mais reverte e do qual sua realidade se origina”.<sup>20</sup>

A soberania da qual fala Hegel deposita-se no monarca constitucional, na qualidade de representante do Estado, responsável pela tomada de decisões amparadas, é claro, na lei constitucional. A monarquia constitucional é o modelo de Estado pensado pelo autor.

16 Cf. HEGEL, G.W.F. Op. Cit. §272 p. 64.

17 Cf. HEGEL, G.W.F. Op. Cit. notas de Hegel ao § 272 -p. 65/66.

18 Cf. HEGEL, G.W.F. Op. Cit. adendo §272, p. 67.

19 Cf. § 273, HEGEL, G.W.F. Elements of the Philosophy of Right. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991.

20 (...) the moment of ultimate decision as the self-determination to which everything else reverts and from which its actuality originates. Tradução própria. Cf. HEGEL, G.W.F. Elements of the Philosophy of Right. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991, p. 313, §275.



O poder executivo, descrito no §287, tem como atribuição a aplicação das decisões do soberano, assim como a tarefa de implementar as leis existentes. Assim sendo, este poder atua como judiciário e também como polícia, fazendo a interface entre os interesses particulares e o interesse universal.<sup>21</sup>

O poder legislativo tem como prerrogativa a elaboração das leis à medida que o Estado demande normas novas e mais complexas. Hegel ressalta, no §298, que o legislativo é uma parte da Constituição, logo, a atividade legislativa também está submetida às leis constitucionais.

Dessa forma, verifica-se que a constituição política assume nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito uma tarefa de limitação – tanto do poder soberano quanto da atividade executiva e legislativa. Resta analisar com mais cautela de que forma o texto constitucional é erigido no Estado hegeliano e em que medida a participação popular influencia a elaboração da constituição ampla e da constituição política.

Nas notas explicativas do § 273 é possível encontrar assertivas a respeito da impossibilidade de se fazer uma constituição. De acordo com o autor a pergunta a respeito de “quem deve fazer a constituição” parte do pressuposto

que não exista nenhuma constituição, portanto, tão só uma mera multidão atomística de indivíduos juntos. Como uma multidão chegaria a uma constituição, se graças a si ou a outros, se graças à bondade, ao pensamento ou à violência, teria de ser deixado a ela mesma, uma vez que o conceito não tem nada a ver como uma multidão. – Mas se essa questão já pressupõe uma constituição existente, então o fazer significa somente uma modificação, e o próprio pressuposto de uma constituição implica imediatamente que a modificação só possa ocorrer por uma via conforme à constituição. – Em princípio, porém, é absolutamente essencial que a constituição, embora tendo surgido no tempo, não seja encarada como algo feito, pois ela é, ao contrário, o que é absolutamente em si e por si, o qual é por isso de ser considerar como o divino e o que perdura e como acima da esfera daquilo que é feito.<sup>22</sup>

21 É interessante notar que o Judiciário, tradicionalmente apontado como um dos poderes do Estado, não é assim considerado por Hegel. Justifica o autor: “o judiciário não é o terceiro constituinte do conceito porque a singularidade do judiciário repousa do lado de fora das esferas anteriores. (...) the judiciary is not the third constituent of the concept, because its [i.e. the judiciary’s] individuality [Einzelheit] lies outside the above spheres.” Tradução própria. Cf. HEGEL, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991, p. 308, §272, adendo.

22 HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: *Textos Didáticos*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p. 72.

Desse modo, mantendo o compromisso com a cultura e com a identidade do povo ou da nação, Hegel associa sua teoria constitucional à ideia de espírito do povo (Volksgeist). Ao enfatizar a relação da constituição com o Volksgeist o autor afasta-se do pensamento Iluminista, o qual concebe a constituição como um produto da representação político-legislativa formal.<sup>23</sup>

Como já afirmado anteriormente, a constituição hegeliana não pode deixar de ser vista como uma estrutura legal que estabelece procedimentos político-jurídicos e garantias aos cidadãos, mas ela é também fruto da identidade coletiva, como o autor faz questão de ressaltar no adendo do § 274:

(...) uma constituição não é algo meramente feito: ela é o trabalho de séculos, a Ideia e a consciência do racional, tanto quanto essa consciência está desenvolvida num povo. Daí que nenhuma constituição é meramente criada por sujeitos. (...) O povo tem que ter por sua constituição o sentimento do seu direito e da sua condição, caso contrário, ela não terá nenhum significado ou valor.<sup>24</sup>

A questão acerca da autoria constitucional e de como se dá a participação popular na elaboração das normas fundamentais pode ser melhor analisada se observada sob o prisma do locus da normatividade nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.

De acordo com Thompson<sup>25</sup>, Hegel desenvolve algumas de suas teses em resposta a uma discussão travada entre dois juristas alemães de sua época – Thibaut e Savigny – a respeito da elaboração de um código unificado para a Alemanha. Enquanto o primeiro defendeu a democracia, o cosmopolitismo e a autoridade da razão, o segundo advogou pela aristocracia, nacionalismo e autoridade da história. Num contexto de rejeição do Código Napoleônico duas ideias básicas estavam em pauta: a aceitação da lei romana como common law e a assunção da tarefa de criar novos estatutos legais por juristas.

Thibaut, abraçando o projeto Iluminista, acreditou que a renovação legislativa somente poderia ocorrer se o povo pudesse criar

---

23 Neste sentido, conferir BUCHWALTER, Andrew. Law, Culture and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas. In: *Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of Right*. Edited by Robert R. Williams, State University of New York Press, Albany, 2001, p.213.

24 HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: *Textos Didáticos*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p. 73.

25 THOMPSON, Kevin. Institutional Normativity: The Positivity of Right. In: *Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of Right*. Edited by Robert R. Williams, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 41-65.

seu próprio sistema legal. Rejeitou tanto o Código Napoleônico quanto a possibilidade de adoção da lei romana ou de códigos elaborados por juristas. Acreditou que os princípios últimos do direito eram acessíveis a todos os seres racionais e, portanto, o locus da normatividade seria uma ordem moral transcendental, a lei natural, da qual todos os códigos legais e instituições deveriam derivar sua autoridade.

Savigny, ao contrário, apontou para a impotência e finitude da razão diante da tarefa de construir prescrições legais. Segundo ele, o povo não estava devidamente preparado para o processo de codificação. Essa tarefa deveria ficar a cargo dos juristas, mais familiarizados com os princípios legais e com a tradição da common law. Savigny apelou à centralidade da tradição para a criação dos estatutos legais e considerou a história a última autoridade para a ciência legal. Logo, segundo ele, o locus da normatividade é a própria história, a historicidade do direito.

A teoria de Hegel seria então uma tentativa de evitar os reducionismos de ambos os posicionamentos – a redução da normatividade à natureza ou à história. Conforme enfatiza Thompson, no texto hegeliano a fonte do direito deve ser considerada em termos da autonomia humana, a legalidade passa a ser buscada na relação entre a autonomia dos membros da sociedade civil e as instituições sociais concretas.<sup>26</sup>

Segundo Hegel, a elaboração do direito e, por conseguinte, da constituição, pode ser realizada pela nação como um todo ou por um determinado grupo de pessoas (juristas, por exemplo), haja vista que a criação de um sistema legal não é algo completamente novo, mas é apenas o reconhecimento daquilo que já está presente nas atividades da sociedade civil, dos direitos de personalidade e subjetividade em particular. No §211-A o autor diz o seguinte: “quando o que é direito em si mesmo é positivado em sua existência objetiva (...) ele torna-se lei; e por meio desta determinação, o direito torna-se direito positivo em geral”.<sup>27</sup>

A Constituição (o direito) é para Hegel produto da vontade do povo, de suas instituições, de sua cultura, do Volksgeist; mas é também ao mesmo tempo fruto da percepção histórica de uma determinada sociedade. O povo atua coletivamente no processo de formação da lei enquanto comunga da mesma cultura, cujas normas são mais do que

26 Cf. Op. Cit. p. 49.

27 When what is right in itself is posited in its objective existence (...) it becomes law; and through this determination, right is posited right in general. Tradução própria. Cf. HEGEL, G.W.F. Elements of the Philosophy of Right. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991, p.241, §211 A.

criadas, elas são reconhecidas pelo direito positivado. Dessa forma o autor articula a constituição ampla com a constituição política. Como afirma Thompson, “sem a autoridade do direito, as instituições estão sem chão. Sem as instituições, a autoridade do direito é meramente uma quimera vazia.”<sup>28</sup>

Como a Constituição não é somente uma estrutura legal, as mudanças em seu corpo devem ocorrer gradualmente, sua “progressão é uma mudança que acontece imperceptivelmente e sem possuir a forma de mudança.”<sup>29</sup> Cada alteração é compreendida como uma modificação da identidade do povo, pois o objeto e a fonte de mudança são os mesmos.<sup>30</sup>

Assim, embora não se encontre nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito a defesa da soberania popular no que tange os processos de formulação e reformulação da Constituição, haja vista Hegel rejeitar a concepção da Constituição como produto do processo político-legislativo formal, o viés historicista de seu constitucionalismo não prescinde da atividade dos cidadãos para conferir vitalidade às instituições do Estado. Ao contrário, a identificação dos membros da sociedade civil com os valores e com as instituições sociais, identificação esta que pode ser considerada uma espécie de virtude cívica, é fundamental para o desenvolvimento da legalidade.

### ***3. Estado, constituição e direitos: a questão dos direitos fundamentais***

Como já mencionado na parte inicial deste trabalho, a concepção de Eticidade de Hegel transita entre os mundos antigo e moderno e isso tem uma relação direta com a forma pela qual o autor concebe a questão dos direitos e garantias fundamentais, haja vista que ele tenta

---

28 Without the authority of right, institutions are without ground. Without institutions, the authority of right is merely a vacuous chimera. Cf. Op. Cit. p. 61.

29 This progression is a change which takes place imperceptibly and without possessing the form of change. Tradução própria. Cf. HEGEL, G.W.F. Elements of the Philosophy of Right. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991, p.336, §298, adendo.

30 Cf. BUCHWALTER, Andrew. Law, Culture and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas. In: Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of right. Edited by Robert R. Williams, State University of New York Press, Albany, 2001, p.217/218.

conciliar o ethos antigo com a exigência moderna de liberdade individual.<sup>31</sup>

Nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito os direitos fundamentais podem ser encontrados no direito abstrato (a liberdade da personalidade, de propriedade e de contrato) e também no domínio da moralidade (liberdade de consciência) e da sociedade civil (liberdade para escolher uma ocupação e nos procedimentos públicos para a administração da lei). Porém, como observa Siep, tais direitos somente são concretizados no Estado com o advento de procedimentos judiciais, da administração da justiça, da lei civil capaz de evitar uma aplicação injusta e imparcial desses direitos anteriormente assegurados.<sup>32</sup>

Pela forma como Hegel compreende o Estado, pode-se fazer uma leitura de seu texto tendendo a encontrar uma preponderância do todo sobre as partes. Essa forma de interpretação, contudo, a princípio, parece não encontrar amparo na obra de 1820. O propósito do Estado exposto no §270 demonstra que o autor busca coadunar o interesse do todo com o interesse das partes, pois “o fim do Estado é o interesse universal como tal e a manutenção dos interesses particulares enquanto têm a sua substância neste interesse universal”.<sup>33</sup>

Wood afirma que, “assim como os liberais, Hegel também acredita que o poder estatal sobre os indivíduos deve ser limitado, e toma a existência de tais limites como uma característica distintiva da vida ética moderna”.<sup>34</sup> Entretanto, a questão da liberdade para Hegel é diferente do que é para os liberais. Em sua visão, a completa resistência do Estado moderno repousa no fato que sua unidade depende da preservação da liberdade subjetiva. No adendo do §273 o autor afirma a liberdade subjetiva como o princípio do mundo moderno e declara o seguinte:

Partindo desse ponto de vista, mal se pode levantar a questão ociosa de saber qual forma seja a melhor, se a monarquia ou a democracia. Só é legítimo dizer que as formas de todas as constituições políticas que não

31 Neste sentido ver ARATO, Andrew. A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society. In: Law Journal Library. Cardozo Law Review, 1988-1989, Vol. 10, p. 1363.

32 SIEP, Ludwig. Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's Philosophy of Right. In: Hegel on Ethics and Politics. Edited by Robert B. Pippin and Otfried Höffe; translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2004, p. 278.

33 HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: Textos Didáticos. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p. 45.

34 WOOD, Allen W. Hegels's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 36.

conseguem suportar dentro de si o princípio da livre subjetividade e que não sabem corresponder à razão plenamente formada são unilaterais.<sup>35</sup>

A liberdade subjetiva, de acordo com Wood, alude indiretamente à não-interferência, mas ela refere-se diretamente a uma espécie de ação, que é reflexiva, consciente, explicitamente escolhida pelo agente. Ela também inclui ações que satisfazem necessidades ou interesses particulares dos agentes. A liberdade subjetiva (e os elementos de arbitrariedade que ela envolve) faz parte da liberdade absoluta e esta não é uma possibilidade ou capacidade, mas um determinado modo de agir que Hegel identifica com a escolha racional, motivada pela ideia que a liberdade é um bem.<sup>36</sup>

Segundo Wood, a liberdade hegeliana configura-se pela possibilidade do indivíduo estar consigo mesmo nas próprias ações e isso apenas é possível quando se tem liberdade subjetiva. Por conseguinte não é possível para alguém ser subjetivamente livre sem ter liberdade pessoal e civil, ou seja, sem que exista uma esfera livre da interferência estatal. Por outro lado, no entendimento de Hegel, a liberdade subjetiva tampouco é possível para cidadãos de um Estado que não participam da formação da opinião pública através da livre discussão.<sup>37</sup> Há uma relação de cooperação entre indivíduo e Estado, conforme se verifica no adendo do §265:

O que importa nisso é que a lei da razão e da liberdade particular se compenetrem e que o meu fim particular se torne idêntico com o universal, pois, do contrário, o Estado fica no ar. O sentimento de si dos indivíduos constitui a realidade efetiva do Estado, e a sua solidez é a identidade desses dois lados. Frequentemente se disse que o fim do Estado é a felicidade dos cidadãos e isso é certamente verdadeiro: se eles não se sentem bem, se o seu fim subjetivo não é satisfeito, se não acham que o Estado como tal é a mediação dessa satisfação, o Estado repousa sobre bases frágeis.<sup>38</sup>

Essa relação de cooperação ganha ainda mais força com as afirmativas feitas no §299, no qual aparecem os serviços que o Estado

---

35 HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: Textos Didáticos. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p. 73.

36 WOOD, Allen W. Hegels's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 38.

37 Cf. WOOD, Allen W. Hegels's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 51.

38 HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: Textos Didáticos. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998, p. 41.

deve prestar ao cidadão e vice-versa, ou seja, por um lado, o Estado deve proporcionar benefícios aos indivíduos, tais como a formulação de leis que protejam os direitos civis, as comunidades, as corporações e a constituição política em geral. Por outro lado, os cidadãos devem prestar serviços ao Estado na forma de pagamento de impostos ou colocando suas habilidades à disposição do Estado. Entretanto a relação do indivíduo com o Estado não se esgota apenas nessas tarefas. Cabe a ele zelar pelas regras que constituem as instituições nas quais está inserido.<sup>39</sup>

Hegel vê uma relação intrínseca entre Estado e direitos. Como salienta Stillman, há alguns pontos que devem ser observados quando se aborda o tema dos direitos fundamentais. Primeiramente, como já exposto acima, Hegel discorda da teoria contratualista no ponto em que esta defende que as sociedades começam com indivíduos singulares com direitos, os quais têm sua liberdade posteriormente limitada pelo contrato social. Em Hegel o indivíduo com direitos é reconhecido como o produto de um longo desenvolvimento histórico-social. Assim sendo, as constituições não limitam nem criam liberdades, elas apenas expressam um nível de liberdade alcançado por um Estado. Como resultado, a liberdade (e por conseguinte os direitos fundamentais que protegem essas liberdades) requer uma sociedade e um governo organizados e articulados. O papel da constituição é apenas de ratificação dos direitos e liberdades existentes.<sup>40</sup>

#### ***4. Hegel e o constitucionalismo atual***

Para a teoria constitucional a relação entre participação popular na formação da lei e a tentativa de resguardar direitos e liberdades fundamentais é algo que tem gerado profícuos debates, desde as primeiras constituições erigidas na modernidade, como é o caso norte-americano, até as discussões mais recentes.

---

39 Nesse sentido, cf. STILLMAN, Peter G. Hegel's Idea of Constitutionalism. In: Constitutionalism: the philosophical dimension. Contributions in Legal Studies, Number 46. Edited by Alan S. Rosenbaum. Greenwood Press, New York – Westport, Connecticut - London, 1988, p. 102.

40 Embora não seja objeto deste trabalho analisar as deficiências contidas nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito no tocante à proteção dos direitos fundamentais, penso ser relevante reportar as considerações de Siep a este respeito. Segundo o autor, Hegel acredita que, em casos de violações aos direitos por medidas arbitrárias, a sociedade estaria resguardada pela constituição política. Contudo, Siep pensa que as garantias oferecidas por Hegel são suficientes para casos arbitrários corriqueiros cometidos por autoridades, mas seriam insuficientes no caso de ocorrer um conflito entre direitos individuais e o direito do Estado. Cf. SIEP, 2004, p. 287.

As teses apresentadas pelas teorias políticas e constitucionais contemporâneas buscam mostrar a possibilidade de conciliar os ideais em questão. Acredita-se que o estabelecimento de um rol de temas inatingíveis pelas decisões populares, como os direitos e garantias individuais, seja capaz de proteger o próprio processo democrático. Na esteira desta discussão, o legado hegeliano pode lançar luz sobre os impasses da atualidade.

Hegel consegue conciliar os dois temas em questão porque apesar de elaborar sua teoria constitucional em termos de processos contínuos de autointerpretação popular, não perde a distinção entre lei e política, diferenciação esta considerada central para a teoria constitucional. Além disso, embora seu constitucionalismo seja pautado em processos de autoformação de uma cultura particular, ele não abandona a normatividade associada à teoria constitucional moderna.<sup>41</sup>

Em Hegel o constitucionalismo é o próprio processo de autoformação coletiva. Ele afirma categoricamente que ninguém fez a constituição, mas que esta, assim como os direitos fundamentais, é o resultado de um processo orgânico por meio do qual uma cultura se forma a si mesma. Entretanto, também é possível encontrar no texto hegeliano a defesa de que a política constitucional seja submetida aos limites legais que governam a administração e a legislação ordinária.

De acordo com Buchwalter, muitas das teorias constitucionais contemporâneas podem encontrar no texto hegeliano elementos para fundamentar suas teses. Muito embora o autor considere que Hegel não possa ser identificado com apenas uma dessas correntes de pensamento.

A teoria hegeliana da constituição comunga da mesma preocupação que as teorias liberais ao determinar que uma constituição precisa garantir certos direitos políticos básicos e liberdades, assim como estabelecer procedimentos democráticos. Contudo, abriga também princípios comunitaristas ao ocupar-se consideravelmente da incorporação de valores culturais preexistentes, e poderia compartilhar com as teses republicanas a noção de que o constitucionalismo deve ser sensível à virtude pública. Ainda, a teoria constitucional hegeliana reivindica que a deliberação coletiva reflita um processo por meio do qual o próprio

---

41 Neste sentido, cf. BUCHWALTER, Andrew. Constitutional Paideia: Remarks on Hegel's Philosophy of Law. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliBuch.htm>. Acesso em 05/05/2010, p.01.



povo é constituído e reconstituído, estabelecendo regras para o debate, tema este em pauta nas teses dos teóricos da democracia deliberativa.<sup>42</sup>

Desse modo verifica-se que muitos dos problemas discutidos na atualidade foram enfrentados por Hegel, que conseguiu nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito conciliar a participação popular nas decisões a respeito da vida do Estado com a manutenção dos direitos fundamentais. Contudo, Hegel parece conseguir unir ambos os temas por considerá-los originários da mesma fonte, qual seja: *Volksgeist* (espírito do povo) e *Bildung* (formação). Resta-nos, na atualidade, a tarefa ainda inacabada de pensar a harmonização destes ideais sem apelar para os fundamentos hegelianos, que nem sempre parecem ser atualizáveis, haja vista que, em último plano, Hegel parece fundamentar sua normatividade no espírito absoluto, fonte bastante metafísica para as sociedades contemporâneas.

### **Referências:**

- ARATO, Andrew. *A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society*. In: Law Journal Library. Cardozo Law Review, 1988-1989, Vol. 10, pp. 1363-1388.
- BUCHWALTER, Andrew. *Law, Culture and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas*. In: Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right. Edited by Robert R. Williams, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 207-227.
- \_\_\_\_\_. *Constitutional Paideia: Remarks on Hegel's Philosophy of Law*. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliBuch.htm>. Acesso em 05/05/2010.
- BUTLERITCHIE, David T. *Organic Constitutionalism: Rousseau, Hegel and the Constitution of Society*. Law Journal Library. Journal of Law in Society, 2005, Vol. 6, pp. 36-81.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992.

---

42 BUCHWALTER, Andrew. *Constitutional Paideia: Remarks on Hegel's Philosophy of Law*. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliBuch.htm>. Acesso em 05/05/2010, p.01.

- HEGEL, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen Wood, Trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Marcos Lutz Müller. O Estado - IIIª Parte, 3ª Seção, 257-360. In: Textos Didáticos. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998.
- JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- SIEP, Ludwig. *Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's Philosophy of Right*. In: Hegel on Ethics and Politics. Edited by Robert B. Pippin and Otfried Höffe; translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2004, pp. 268-290.
- STILLMAN, Peter G. *Hegel's Idea of Constitutionalism*. In: Constitutionalism: the philosophical dimension. Contributions in Legal Studies, Number 46. Edited by Alan S. Rosenbaum. Greenwood Press, New York – Westport, Connecticut - London, 1988, pp. 88-112.
- THOMPSON, Kevin. *Institutional Normativity: The Positivity of Right*. In: Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right. Edited by Robert R. Williams, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 41-65.
- WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- WOLFF, Michael. *Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*. In: Hegel on Ethics and Politics. Edited by Robert B. Pippin and Otfried Höffe; translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2004, pp. 291-322.

# A “SOCIEDADE LIVRE” DE HEGEL E O LIBERALISMO HODIERNO

*Jean-Cristophe Merle*  
*Tradução de Alessandro Pinzani*

Durante sua vida, como se sabe, Hegel teve fama de liberal, entre outras coisas por ter-se manifestado em prol de uma constituição e da divisão dos poderes. Os comunitaristas sabem disso, mas mesmo assim se inspiram, em parte, na filosofia hegeliana até mesmo para criticar o liberalismo, já que nosso autor recusa elementos essenciais deste, defendidos pelos revolucionários franceses de 1789, bem como pelos seus representantes hodiernos. Menos conhecida é a circunstância de que também os liberais contemporâneos se inspiram em Hegel, e isso não com referência aos mencionados elementos liberais da teoria hegeliana, mas sim chamando atenção, exatamente como os comunitaristas, para a teoria hegeliana da sociedade e, ao fazer isso, desconsideram ou minimizam o que é peculiar na teoria hegeliana do Estado. Em seguida, portanto, reconstruirei os pontos principais da interpretação comunitarista de Hegel, para depois analisar a interpretação liberal do mesmo.

## *1. A interpretação comunitarista de Hegel*

Embora Charles Taylor não seja o único comunitarista que se dedicou longamente à exegese hegeliana, pois Alasdair McIntyre, por exemplo, (cf. McINTYRE 1976) escreveu, na mesma época, ensaios sobre Hegel, a imagem de Hegel construída por Taylor foi dominante no comunitarismo e na sua recepção. Contudo, gostaria de começar

com uma citação do célebre ensaio de McIntyre sobre o patriotismo. Falando dos imigrantes nos EUA, McIntyre afirma:

Hegel se serve duma distinção útil ao introduzir os conceitos de ‘eticidade’ e ‘moralidade’. ‘Eticidade’ é a moral típica de uma determinada comunidade e não pretende ser mais do que isso. A ‘moralidade’ domina no reino da moral racional, universal e neutra, da moral liberal, como eu a chamo. O que foi ensinado a estes imigrantes, na realidade, é que eles deixaram atrás de si países e culturas nas quais eticidade e moralidade eram separadas uma da outra e chegaram em um país e em uma cultura cuja eticidade não é outra coisa senão a própria moralidade. [...] Se minha argumentação está correta, a história desta identificação não passa de uma história de confusão e incoerência. Pois uma moral de laços e formas de solidariedade particulares foi misturada com uma moral de princípios universais, neutros e imparciais causando incoerência (McINTYRE 1993, 102).

Taylor, ao contrário, considera o modelo liberal estadunidense, condenado como incoerente por McIntyre, como sendo capaz de sobreviver, mas formula outra crítica contra o liberalismo: este modelo liberal não é o único modelo possível e tampouco é adequado para todas as sociedades. Taylor distingue um modelo A de um modelo B para a ordem social (cf. TAYLOR 1993, 126 ss.), designando o modelo A como liberalismo procedimental e atomístico. Um exemplo de modelos deste tipo é, segundo Taylor, a teoria da justiça rawlsiana, que afirma “poder ser neutra perante qualquer definição possível de vida boa” (IBIDEM, 130) - algo que, para Taylor, é impossível. O modelo A se fundamenta nos direitos individuais e na igualdade de tratamento, algo que é exigido com muita frequência perante os tribunais. Neste modelo, o autogoverno democrático possui um valor importante, mas meramente instrumental. Ao contrário, o modelo B, republicano, o qual Taylor apresenta sobretudo com referência ao Québec, coloca a essência de uma sociedade livre na participação dos cidadãos no processo de autogoverno. O modelo B não é liberal-procedimental, mas não só não é inconciliável com o liberalismo, como, segundo sugere Taylor, trata-se de uma forma deste. Resumindo: a sociedade liberal-procedimental presumidamente neutra está ancorada em um “certo particularismo” (ibid.), exatamente como a republicana. Em outras palavras, a sociedade liberal, que avança pretensões de valor universal, é tão particular quanto as comunidades que se veem como sendo constituídas de forma comunitarista. Contudo, no seu livro sobre Hegel, Taylor salienta que o liberalismo universalista apresenta déficits relativamente à “identificação dos indivíduos com sua sociedade” (TAYLOR 1978, 604), à “lealdade

patriótica” (TAYLOR 1993, 130) e à dignidade e liberdade dos cidadãos. Voltarei em seguida a tratar destes déficits.

Segundo McIntyre, o Estado liberal (-procedimental) não existe, uma vez que não poderia sustentar-se; já segundo Taylor, a sociedade liberal-procedimental existe, mas é inferior em relação à republicana. Além disso, Taylor analisa principalmente sociedades constituídas por uma pluralidade de comunidades; enquanto McIntyre considera a sociedade no seu conjunto como uma única comunidade. Ora, na eticidade hegeliana são contidas pelo menos duas coisas: a sociedade civil e o Estado. O que quer dizer então McIntyre, ao afirmar que “uma moral de laços e formas de solidariedade particulares foi misturada com uma moral de princípios universais, neutros e imparciais de maneira a provocar incoerência” (McINTYRE 1993, 102)? A análise de Taylor, pelo contrário, considera os Estados Unidos como sendo constituídos, por um lado, por comunidades particulares com ‘laços e formas de solidariedade particulares’, mas, por outro lado, também por instituições estatais e por uma esfera pública, cuja moral é o resultado de princípios universais, neutros e imparciais. Diferentemente dos EUA, o Québec representa para Taylor um exemplo do modelo B, já que nele a comunidade dominante determina as instituições estatais e a esfera pública, não pretendendo ser neutra, mas antes encarnar uma identidade particular. Fica evidente nisso que Taylor, contrariamente a McIntyre, diferencia o Estado da comunidade ou das comunidades.

Taylor reconhece que o Estado é, para Hegel, a encarnação do elemento substancial, o verdadeiro fim dos cidadãos como indivíduos e a “realização perfeita e fundamentada em si mesma” da vontade livre, enquanto a sociedade civil representa somente “uma realização parcial da ideia de eticidade” (TAYLOR 1978, 575). O interesse de Taylor, a inspiração que ele traz da filosofia hegeliana do direito, é pelo diagnóstico social hegeliano ou pelo modelo de sociedade deste. O que Taylor aprecia neste autor é, principalmente, o seguinte: “As obras de Hegel representam uma das tentativas mais profundas e abrangentes de chegar a uma compreensão da subjetividade encarnada (*embodied subjectivity*) do pensamento e da liberdade, que surge da correnteza da vida, encontra sua expressão nas formas de vida em sociedade e chega a descobrir a si mesma na sua relação com a natureza e a história” (TAYLOR 1979, 168). Taylor rechaça a neutralidade das teorias liberais do Estado perante as concepções do bem. Tais teorias consideram as finalidades como preferências dadas, meramente subjetivas. A fim de que a liberdade de escolha tenha valor e o ser humano uma dignidade, tais preferências deveriam primeiramente ser avaliadas e selecionadas, para

que as finalidades pertençam ao sujeito de forma genuína e autêntica, já que o ser humano pode enganar-se sobre suas finalidades e pode errar. Segundo Taylor, os liberais conseguem ver isso, mas seguem considerando o próprio indivíduo como sendo o melhor juiz de seus fins, já que os outros presumidamente se enganariam ainda mais neste respeito. Em consequência disso, a força interior do sentimento vale como critério para a escolha dos fins. Taylor acha que nem o próprio indivíduo nem os outros são capazes de julgar e escolher as finalidades da melhor forma. Para constatar em que consistiria uma vida bem-sucedida e cheia de sentido e qual seria a melhor maneira de realizar-se e de escolher as próprias finalidades, deveríamos recorrer ao diálogo, isto é, à troca de argumentos. Finalidades autênticas podem ser encontradas somente em um horizonte intersubjetivo que depende, por sua vez, da história e da natureza. Neste sentido, elas são independentes dos indivíduos, embora devam ser integradas na totalidade formada pela sociedade. Assim, Taylor concorda com a visão hegeliana de acordo com a qual uma sociedade que possui vitalidade precisa de uma articulação interna, o que Hegel não encontrava em Rousseau. A identidade do homem consistiria na justa relação entre sua particularidade e a totalidade da sociedade. Ao liberalismo faltaria, segundo Taylor, esta articulação interna da sociedade, visto que ele produz uma “vida homogênea e indiferenciada” (TAYLOR 1978, 590) de produtores, provocando uma crescente dependência em um sistema impessoal e amplo.

Ao contrário de Hegel, McIntyre quase não distingue o Estado da sociedade civil ou da comunidade; Taylor faz esta distinção, mas não vê no Estado – diferentemente de Hegel – a única totalidade, que coloca os fins últimos dos homens. Também o estatuto da integração social em Taylor se diferencia bastante da ideia de integração no Estado presente em Hegel. Ao contrário de Hegel, para Taylor a integração social é meramente um ideal, a ponto de que quase podemos falar de uma utopia comunitarista (cf. MERLE 2006), visto que Taylor escreve: “Precisamos ao mesmo tempo de liberdade e de uma eticidade pós-industrial. Este problema é talvez tão insolúvel quanto o problema com o qual se ocupava a geração romântica; isto, contudo, não deve impedir-nos de seguir buscando soluções. Cada tentativa séria neste sentido deve manter a linguagem e as intuições dos que nos precederam e entre eles Hegel é um gigante” (TAYLOR 1978, 604). Pode até ser que Taylor e os comunitaristas falem a linguagem de Hegel, mas com certeza não compartilham as intuições deste último, particularmente no que diz respeito ao Estado.

## 2. *Holismo e dependência recíproca de indivíduo e Estado*

Provoca ainda mais estranheza o fato de um liberal como John Rawls afirmar, depois de demoradas considerações sobre Hegel, que “o presumido conflito com o liberalismo parece, ao que podemos julgar até agora, não existir” (RAWLS 2002, 475), assim como o fato de ele, que é, sim, defensor de uma concepção ‘política, não metafísica’ da justiça, mas também um bom conhecedor de Hegel, afirmar de maneira lapidária: “Não digo nada sobre a metafísica [de Hegel]. Estou convencido de que a maior parte da sua filosofia moral e da sua filosofia política se sustentam autonomamente” (RAWLS 2002, 426). Causa estranheza, enfim, o fato de que Frederick Neuhouser - colega de Rawls em Harvard e que influenciou profundamente a interpretação rawlsiana de Hegel (cf. RAWLS 1999, 553, nota 43) -, no seu livro *Foundations of Hegel's Social Theory* (NEUHOUSER 2000) siga nesta mesma direção. Embora destarte Hegel seja denominado várias vezes como *liberal of freedom*, o cerne principal da argumentação de Rawls e Neuhouser contradiz esta conclusão. Em seguida tentarei demonstrar este ponto e procurarei a razão desta discrepância.

Em primeiro lugar, Neuhouser salienta que em Hegel a ordem social racional (isto é, o conjunto de instituições que são o objeto das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*) se insere na perspectiva mais abrangente de uma teodiceia do universo, mas que isso não torna a ordem social dependente de tal teodiceia (não tratarei aqui deste ponto). Em segundo lugar, ele salienta que o fato de Hegel chamar o Estado de substância não implica que a liberdade seja somente de uma entidade supraindividual e não do indivíduo (cf. NEUHOUSER 2000, 17 e 270) – o que resultaria em uma posição holística em sentido forte. Neuhouser atribui a Hegel um holismo mais fraco que se expressaria na analogia hegeliana entre a relação do indivíduo com a sociedade, por um lado, e a vida orgânica, pelo outro. É verdade que não somente os organismos inteiros mas também as células têm vida, porém estas últimas a têm somente enquanto estão ligadas a outras células no interior de um organismo. O mesmo aconteceria, segundo Neuhouser, quando Hegel diz que o indivíduo e a sociedade inteira são livres na mesma medida. Neste sentido, Neuhouser responde à objeção retórica que ele mesmo introduz contra sua própria tese:

Também se a teoria de Hegel deixasse aos membros da sociedade uma ampla liberdade para estabelecer qual forma de vida concreta seria a mais adequada para eles, a justificação filosófica desta teoria se fundamenta, ao

final, sobre algo que se aproxima muito àquela concepção abrangente do bem com a qual, segundo Rawls e muitos outros liberais, os indivíduos modernos não concordariam (NEUHOUSER 2000, 270).

Contudo, a mencionada analogia deixa esta questão sem qualquer resposta. Já que as células conduzem uma vida determinada completamente pelo organismo, com base na analogia seria possível pensar em indivíduos cuja vida seria determinada tão completamente pela sociedade livre, que eles seriam livres tão somente enquanto membros da sociedade *livre*.

É verdade que Neuhouser afirma que os indivíduos “adquirem uma identidade compartilhada com todos os outros cidadãos e apreendem a reconhecer o interesse geral da sociedade e a ser motivados por ele”; contudo, ele introduz uma restrição neste ponto: “ainda que este [o interesse geral] possa colidir com certos interesses que eles possuem por causa do seu papel individual na sociedade ou da sua posição particular na sua família” (NEUHOUSER 2000, 43). Segundo Neuhouser (IBID., 42), a vontade dos indivíduos e a vontade do Estado dependem uma da outra. Tal interpretação, contudo, gera confusão, pois os indivíduos e o Estado não estão numa relação de dependência recíproca simétrica: o Estado depende, para a sua realização, da vontade dos indivíduos; a vontade dos indivíduos, porém, depende do Estado para a determinação dos seus fins. A consequência disso é salientada pelo próprio Neuhouser: é verdade que o direito abstrato e a moralidade representam formas da unidade do universal e do particular, mas Hegel junta também “a família e a sociedade civil com o particular, designa o Estado como o universal e coloca a racionalidade da sociedade ética no fato de que as esferas do particular se encontram numa relação harmônica e recíproca com a esfera do universal” (ibid., 43). Se a concepção do Estado hegeliano fosse uma concepção abrangente, esta harmonia e esta relação de dependência transformariam a validade do direito abstrato numa concepção por sua vez abrangente e, portanto, em uma teoria da sociedade metafísica e não política, isto é, em uma teoria que, pelos critérios rawlsianos, seria necessariamente antiliberal.

### ***3. Concordâncias falsas ou limitadas***

Segundo Neuhouser há dois “déficits da liberdade pessoal e moral”, isto é, do direito abstrato e da moralidade, que tornam necessária “a introdução da liberdade social”, ou seja, da eticidade: 1. Quer a



personalidade em sentido jurídico, quer o sujeito moral pressupõem um processo de formação moral; 2. “Embora os sujeitos morais possam querer sinceramente realizar o bem, não podem saber com certeza quais ações exige deles sua obrigação autoimposta para com o bem, já que não dispõem de uma representação mais concreta dos planos de vida e das formas de vida que melhor fomentariam a liberdade e o bem-estar de todos, isto é, o bem” (ibid., 32).

Neuhouser e Rawls oferecem material para elaborar uma crítica da pretensão hegeliana de poder eliminar tais déficits.

O primeiro elemento neste sentido diz respeito ao estatuto da teoria hegeliana. Neuhouser ataca frontalmente uma tese amplamente defendida (por exemplo, por Rüdiger Bubner na Alemanha ou por Bernard Bourgeois na França), segundo a qual “a filosofia política de Hegel pretende ser uma teoria da política real e se vê como uma crítica de todas as teorias que pretendam impor leis à política partindo de um ponto de vista externo a ela” (BOURGEOIS 1969, 85). Segundo Neuhouser, a teoria do Estado de Hegel representa uma “crítica social” já pelo fato de que “a ordem social descrita e louvada como ‘real’ nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* não existe em lugar nenhum na forma exata que se encontra em Hegel” (NEUHOUSER 2000, 257). Neuhouser acha ter descoberto em Hegel “o ideal de que cada princípio ético válido para nós deve primeiramente ter passado pelo interior do ser humano” (ibid., 279; Neuhouser cita as *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, organizadas por Karl-Heinz Ilting, Vol. 4, 301). Em outras palavras: o ideal da identificação dos indivíduos que são membros da sociedade com a vontade geral. Segundo Hegel (na leitura de Neuhouser) este ideal “pode ser realizado, mas somente na ordem social moderna”, pois somente ela é racional e fomenta a liberdade. Neuhouser e Rawls, fazendo da doutrina do Estado de Hegel um ideal político e lhe negando o status de reconstrução de uma ordem social real, colocam-na no mesmo nível das teorias liberais da justiça.

Justamente neste nível Neuhouser e Rawls oferecem o segundo elemento para uma crítica da pretensão hegeliana de eliminar os mencionados déficits. Neste nível, parece claro que o liberalismo e a filosofia do Estado e do direito de Hegel possuem um adversário comum: o tipo de teoria cujo exemplo paradigmático se encontra em Hobbes e que considera como o objeto da filosofia política a harmonização de necessidades, desejos e capacidades que são dados pela natureza e não determinados pela sociedade (cf. PINKARD 2000, 484). Neuhouser e Rawls denominam estas teorias como atomísticas (cf. RAWLS 2002, 455). Estes elementos comuns entre Hegel e Rawls são,

contudo, limitados. Em muitos pontos a interpretação rawlsiana de Hegel se distancia bastante da própria teoria hegeliana, por exemplo, nesta passagem do ensaio *A ideia de um consenso sobreposto*:

O papel público de uma concepção de justiça reciprocamente aceita é o de estabelecer uma posição da qual todos os cidadãos podem verificar se suas instituições políticas são justas ou não. [...] Parto do pressuposto de que suas razões são determinadas pelos ideais, princípios e padrões da concepção política reciprocamente reconhecida e que, como foi dito, é uma concepção moral. Portanto, não se pressupõe que instituições políticas seriam justificadas para todos os cidadãos pelo fato de representarem uma feliz convergência de interesses individuais e coletivos. Esta concepção da justificação se opõe à tradição do pensamento moderno, que se deixa reconduzir a Hobbes. Ela se encontra no *Contrato social* de Rousseau (1762) e desempenha um papel central na *Filosofia do direito* de Hegel (1821). (RAWLS 1992, 301).

Na sua *História da filosofia moral*, Rawls reconhece sua dívida com Hegel, que enraíza o homem profunda e socialmente em um contexto pré-existente de instituições políticas e sociais. “*Uma teoria da justiça* se apoia em Hegel, neste sentido, ao conceber a estrutura básica da sociedade como o objeto privilegiado da justiça” (RAWLS 2002, 471 s.). Incrivelmente, Rawls faz com que a alternativa hegeliana à visão hobbesiana do Estado fosse não mais a teoria do Estado do próprio Hegel, mas sim o liberalismo político rawlsiano. Igualmente surpreendente é a opinião de Rawls e Neuhouser pela qual Hegel não teria desenvolvido sua teoria do Estado de maneira bastante detalhada (cf. NEUHOUSER 2000, 36). Na realidade, Hegel não tinha intenção de apresentar uma teoria procedimental ou construtivista, nem mesmo uma teoria ideal adaptada a condições não ideais, sequer ainda uma teoria da justiça. Da mesma maneira, na perspectiva hegeliana, os indivíduos livres e iguais não representam a instância última de legitimação do Estado. Hegel não via no Estado a estrutura básica institucional de uma sociedade justa. Todos estes aspectos da filosofia política de Hegel são demasiado óbvios e conhecidos para que Rawls pudesse negligenciá-los.

#### ***4. O indivíduo como ponto de referência da legitimidade ou identificação do indivíduo com as finalidades específicas do Estado?***

Um ponto permanece implícito na interpretação liberal de Hegel. Ao contrário do liberalismo hodierno, Hegel não fundamenta a

legitimidade do Estado no princípio individualista da igual consideração de todos os indivíduos (o que, naturalmente, não é a mesma coisa que o igual tratamento de todos: cf. DWORKIN 1990, 370), que em Rawls se expressa na forma filosófica de um procedimento para a escolha dos princípios para a estrutura básica da sociedade atrás de um véu de ignorância, e que encontra uma formulação simplificada em princípios como “*one man one vote*”. Segundo tal interpretação, no processo decisório o Estado hegeliano consulta os representantes da sociedade civil (por exemplo os representantes das corporações), que representam interesses presumidamente racionais. Ora, tais interesses não são dados pela sociedade livre, mas por determinações naturais; a vontade geral do Estado os integra *ex post* e, ao fazer isso, atribui ao homem uma finalidade que transcende a ordem da sociedade civil. Ao contrário de Hegel, que opõe o Estado enquanto esfera do universal à sociedade civil enquanto esfera do indivíduo, os princípios de justiça rawlsianos determinam a estrutura básica da sociedade, mas não formam por sua vez uma esfera própria fora desta. Isso é demonstrado pelo fato de Rawls quase nunca usar a palavra “Estado” (exceto no contexto internacional do direito dos povos): prefere falar de uma estrutura básica institucional justa. Desta estrutura básica justa deveria resultar uma sociedade caracterizada pelo fato de determinar as necessidades, os desejos e as capacidades no sentido do bem comum mais do que em Hegel, e pelo fato de que nela o indivíduo reconhece a legitimidade das instituições estatais mais do que no Estado hegeliano. Rawls afirma:

Avaliamos nossos objetivos na vida de acordo com nosso lugar na sociedade e formamos nossos fins e propósitos à luz dos meios e oportunidades que julgamos ter, depois de fazer uma avaliação realista. O fato de sermos esperançosos e otimistas quanto ao nosso futuro, ou resignados e apáticos, depende tanto das desigualdades associadas à nossa posição social quanto dos princípios públicos de justiça que a sociedade não meramente professa, mas de que se utiliza de maneira mais ou menos eficaz para regular as instituições da justiça de fundo. Por conseguinte, a estrutura básica de um regime social e econômico não é somente uma organização que satisfaz desejos e aspirações dados, mas uma organização que suscita outros desejos e aspirações no futuro. (RAWLS, 2002, 472s. [ed.bras. RAWLS, 2005, p.421])

Disso deriva evidentemente que a sociedade civil é moldada por princípios de justiça pública que são formulados, realizados e mantidos por uma vontade política. Portanto, cuida-se do bem comum não somente e não exclusivamente na esfera estatal, mas em toda a esfera social, sob o pressuposto de que nesta última não haja uma coincidência

de interesses, mas somente uma concepção comum de justiça. Aqui vem à tona a maneira na qual o indivíduo rawlsiano pode reconhecer a legitimidade das instituições estatais mais do que o indivíduo hegeliano, já que encontra tal legitimidade não em uma esfera externa à sociedade e à sua estrutura, mas na própria sociedade.

Primeiramente, Rawls afirma que esta seria justamente a doutrina do Estado de Hegel, já que nela “se entende como ‘liberdade’ um sistema de instituições políticas e sociais que garante e possibilita as liberdades básicas dos cidadãos” (RAWLS 2002, 454). Destarte, Rawls parece não considerar que as finalidades da esfera política são também (e principalmente) finalidades específicas. E de fato ele acaba admitindo isso:

Hegel assevera que o que vale mais para os indivíduos, o que efetiva sua liberdade da maneira mais completa, é a busca de um fim universal ou coletivo, não a busca de seus próprios fins privados como tais. Mas a tradição liberal em geral não o nega. O que ela realmente nega é que o bem maior dos seres humanos seja geralmente realizado na política, como na vida pública da pólis grega. Antes, o liberalismo acentua outros grandes valores coletivos, os da ciência, da arte e da cultura, ou aqueles da vida privada e pessoal, da afeição, amizade e amor. (RAWLS 2002, 475 [ed.bras. RAWLS, 2005, p. 424]).

Ora, segundo Hegel nenhum desses valores coletivos leva à reconciliação entre o universal e o particular com a mesma completude do que acontece através do Estado, isto é, da esfera dos fins políticos independentes da sociedade.

Disso derivam consequências decisivas para o status moral da pessoa. O que interessa a Hegel é a reconciliação entre os dois lados da liberdade social, a saber, entre as instituições do Estado (o lado objetivo) e a consciência (o lado subjetivo). Tal reconciliação, porém, acontece em Hegel de forma completamente diferente do que no liberalismo. Neste último, a reconciliação (isto é, a legitimidade) se baseia sobre a ideia do respeito da liberdade individual e sobre a exigência de limites claros para o direito que o Estado tem de influenciar ou até determinar forçosamente o comportamento dos cidadãos. Segundo Neuhouser, a reconciliação hegeliana consistiria no fato de os membros da sociedade moderna entenderem que “esta última é boa e racional, assim como que é possível seguir suas normas e leis sem violar o ideal de sujeitos morais cujas ações são determinadas exclusivamente pela sua representação do bem” (NEUHOUSER 2000, 228). Hegel, portanto, não é um defensor da legitimidade liberal, que se orienta pela maior liberdade individual

possível e pelo princípio da igualdade de todos na sociedade. A legitimidade de Hegel se fundamenta antes na identificação do indivíduo com as finalidades específicas do Estado, que se diferenciam daquelas da sociedade, assim como na integração do indivíduo nestas finalidades.

### ***5. O papel secundário dos direitos individuais nas “sociedades hierárquicas decentes”***

Naturalmente, isso não significa que o Estado hegeliano aboliria todas as liberdades individuais ou qualquer igualdade entre os indivíduos. Contudo, tais liberdades não adquirem em Hegel o *status* de um fundamento irrenunciável para uma sociedade livre como no caso do liberalismo. Disso deriva uma distinção duplamente relevante entre as duas teorias políticas, já que em Hegel a expressão de opiniões críticas e o dissenso público possuem no máximo uma importância secundária. Neuhouser não encontra na *Filosofia do direito* “nenhuma passagem que reconheça a importância, para os membros da sociedade, da liberdade de participar de um debate crítico sobre as instituições da sua sociedade” (NEUHOUSER 2000, 256; a mesma conclusão chega TAYLOR 1978, 582-585). Neuhouser chega até a afirmar que Hegel reduz a liberdade de opinião a uma mera “concessão à vaidade individual” (ibid.). Podemos deixar de lado a questão de se Hegel de fato consideraria de maneira tão negativa a liberdade de expressão. Contudo, cabe lembrar também que Hegel nunca quis impor a todos os cidadãos o mesmo modo de vida ou as mesmas virtudes (cf. PINKARD 2000, 487). O pluralismo é um ingrediente essencial da sociedade hegeliana e pode-se, com certeza, falar de uma “lei hegeliana da sociedade multicultural” (cf. COBBEN 2002). O que me interessa aqui é a razão da clara diferença entre Hegel e o liberalismo no que diz respeito à importância do dissenso. O liberalismo pode atribuir ao dissenso uma importância particular pelo menos em duas maneiras. O dissenso pode desempenhar um papel heurístico, como no ensaio *Sobre a liberdade* de John Stuart Mill ou na defesa da desobediência civil que Dworkin faz em *Os direitos levados a sério*; ou ele pode ser o resultado de uma discussão entre participantes racionais (no sentido de *reasonable*, isto é, disponíveis a cooperar), que se reconhecem reciprocamente como tais, como em *Liberalismo político* de Rawls. Em Hegel, as diferenças de opinião e as diferentes convicções pertencem ao âmbito do entendimento [*Verstand*] individual que ainda não foi capaz de elevar-se à “unidade substancial” e

“ao fim em si absoluto” (*Linhas fundamentais de filosofia do direito*, § 258). Isto remete à recusa hegeliana de qualquer ponto de vista normativo e suprapositivo no que diz respeito à política – recusa que não convence muito, como já dissemos. Por causa da importância que ela atribui ao direito abstrato, à moralidade e, em geral, à subjetividade moral pessoal no processo de formação da comunidade política, a filosofia do direito hegeliana se diferencia claramente da posição daqueles comunitaristas que tanto gostam de referir-se a ela. A “unidade substancial” do Estado hegeliano não é a comunidade de seres humanos que está no centro do comunitarismo e na qual os indivíduos frequentemente não são tão livres. Contudo, quer os comunitaristas, quer Hegel almejam uma espécie de integração que acabaria necessariamente por eliminar o papel fundamental que a deliberação crítica, a subjetividade moral e a maior liberdade individual possível desempenham para uma sociedade livre. Hegel atribui à opinião dos cidadãos individuais somente um papel consultivo, já que os representantes das corporações devem ouvi-la (cf. HARDIMON 1994, 255). Rawls caracteriza a sociedade hegeliana como uma sociedade “ordenada hierarquicamente” e “tradicional”, que se limita a consultar seus membros. Que ela se limite a isso e, ao mesmo tempo, seja tradicional e hierárquica não é naturalmente casual, já que os dois aspectos estão entrelaçados.

Rawls menciona mais dois aspectos não liberais da doutrina do direito hegeliana que são consequências da visão hegeliana do Estado como substância espiritual que precisa do reconhecimento por parte de outros estados, que são por sua vez substâncias espirituais (RAWLS 2000, 465). O primeiro aspecto consiste no perigo sempre contínuo de guerras; o segundo no risco de violações dos direitos humanos, em particular, dos direitos de minorias, que – conforme Rawls afirma em *O direito dos povos* – poderiam representar uma razão para intervenções militares humanitárias (cf. RAWLS 2002a, 118, nota 6). A ambas se opõe a ideia kantiana de uma paz perpétua. Contudo, em *O direito dos povos*, Rawls considera o Estado hegeliano como fundamentalmente pacífico (contrariamente à visão expressa na *História da filosofia moral*) e se serve dele como exemplo de “Estado decente”, ou seja, dum Estado que não é nem fora da lei (*outlaw*), nem liberal (cf. *ibid.*, 89 s.).

Segundo Rawls, uma sociedade decente deve conceder uma porção suficiente de liberdade de consciência, religião e pensamento, ainda que tais liberdades não sejam estendidas a todos os membros dela na mesma maneira ou divididas igualmente entre eles como acontece nas sociedades liberais (*ibid.*, 90). De fato, embora o Estado hegeliano não se deixe legitimar por meio da garantia de liberdades individuais,

estas desempenham ainda assim um papel importante no processo de surgimento deste Estado; e neste processo elas são subordinadas ao “fim em si absoluto” (*Linhas fundamentais de filosofia do direito*, § 258), isto é, ao Estado. Destarte, Rawls pode afirmar: “Não estou dizendo que [as sociedades decentes] são racionais, mas somente que não são completamente irracionais” (RAWLS 2002a, 91). Rawls oferece um exemplo que, com certeza, não corresponde à parte de mundo que Hegel tinha em vista ao teorizar seu Estado, mas que é significativa para entender a interpretação rawlsiana de Hegel: “Kazanistan” é o nome inventado por Rawls para designar uma imaginária república da Ásia central que tenha alcançado sua independência depois da queda da União Soviética.

Contra a óbvia objeção de que o modelo “Kazanistan” não parece muito atrativo, Rawls responde na *História da filosofia moral* dizendo que ele possui ao menos a vantagem de reduzir em geral a influência dos interesses econômicos em prol do interesse geral e do bem geral do Estado, assim como de valores não ligados à livre concorrência (RAWLS 2002, 460). Mas esta tarefa não deveria ser cumprida antes pela *Teoria da justiça* rawlsiana do que pelas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, já que os princípios de justiça escolhidos atrás do véu de ignorância servem ao bem comum e já que o pluralismo permite às diferentes concepções do bem de buscar as mais diversas finalidades gerais, que não correspondem ao “fim em si absoluto”, mas tampouco são meras finalidades econômicas? Rawls introduz depois um argumento surpreendente: o modelo constitucional de Hegel seria “pouco instrutivo”; contudo, “uma sociedade constitucional moderna se encontra numa situação melhor? Com certeza não os Estados Unidos, nos quais a influência sobre o legislativo por parte de ‘interesses especiais’ é coisa cotidiana” (ibid., 460). Em outras palavras, a ordem social hegeliana não seria pior do que uma sociedade corrupta! Já que cada sociedade pode deixar-se corromper e já que nenhuma sociedade liberal é por natureza corrupta, o elogio da sociedade hegeliana de Rawls esconde uma crítica radical. Mas por que Rawls evita fazer uma crítica aberta da doutrina hegeliana do Estado?

Ao contrário de *Uma teoria da justiça* (1971), *Liberalismo político* (1993) pretende encontrar o apoio de algumas teorias não liberais, e não por razões estratégicas, mas sim por convicção. Rawls crê encontrar tal convicção principalmente nas religiões razoáveis (*reasonable*). Contudo, como salientaram muitos interpretes críticos de Rawls, as religiões não são indicadas para apoiar o liberalismo político rawlsiano por convicção. Na ausência de candidatos adequados à tarefa, Rawls recorre por desespero ao Estado hegeliano. A própria interpretação hegeliana de

Rawls, porém, demonstra a contragosto que o liberalismo de *Uma teoria da justiça* oferece o único apoio possível para o *Liberalismo político*. Rawls deveria argumentar com ainda mais força – e, se possível, de maneira mais persuasiva – em prol do liberalismo político, em vez de recorrer ao Kazanistan e colocar forçosamente Hegel em um modelo que lhe teria sido, de fato, completamente alheio.

### **Referências:**

- BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- COBBEN, Paul. *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.
- DWORKIN, Ronald. *Bürgerrechte ernstgenommen*. Übers von Ursula Wolf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
- HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MCINTYRE, Alasdair. *Hegel: A Collection of Critical Essays* Notre-Dame University Press, 1976.
- MCINTYRE, Alasdair. Ist Patriotismus eine Tugend?, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York, 84-102, 1993.
- MERLE, Jean-Christophe. Die Utopie heute: Der Abschied von der Atopie und ihr Ausschluß, in: Günther Abel (Hrsg.), *Kreativität*, Hamburg: Meiner, 122-134, 2006.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- PINKARD, Terry. *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, 2000.
- RAWLS, John. *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hrsg. von Wilfried. Hinsch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- RAWLS, John. *Collected Papers*, hrsg. von Samuel Freeman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999a.
- RAWLS, John. *Geschichte der Moralphilosophie*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002 [edição brasileira: Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005].
- RAWLS, John. *Das Recht der Völker*, übers. von Wilfried Hinsch, Berlin: Walter de Gruyter, 2002a.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*, übers. von Gerhard Fehn, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.



- TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TAYLOR, Charles. Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York, 103-130, 1993.
- WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.



## A HISTÓRIA UNIVERSAL COMO O IDEALISMO DA HISTÓRIA; OU SOBRE A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE ENTRE NEGROS E FETICHES

*Diogo Ramos*

Abordaremos aqui a história universal hegeliana como a história da ideia da liberdade, não no modo como ela aparece imediatamente no pensamento (o que seria tarefa para uma história da filosofia), mas no modo como ela se apresenta na forma da existência (isto é, como mundo ético, espiritual). No fato de tal filosofia da ‘história universal’ ser a história de uma ideia está a primeira grande dificuldade com a qual temos de lidar ao abordar esta filosofia, já que seu caráter especulativo é fácil de ser negligenciado e criticado por aquilo que ele não pretende ser. Mas aproveitaremos este aspecto de sua teoria para poder discutir uma série de questões particulares rotineiramente levantadas nesta discussão.

Contudo, nossa estratégia será meio inusitada, pois não seguiremos o passo das suas *Lições sobre a Filosofia da História*, que já é de amplo conhecimento, além de poder ser sucintamente resumido no seguinte:

Os *orientais* não sabem que o espírito, o homem como tal, é livre em si. E como não o sabem, não o são. Só sabem que há *um* que é livre. [...] A consciência da liberdade surgiu entre os *gregos*; e por isso foram os gregos livres. Mas eles assim como os romanos só souberam que *alguns* são livres, e não que o homem o é como tal. [...] Só as nações *germânicas* chegaram, no cristianismo, à consciência de que o homem é livre como homem, de que a liberdade do espírito constitui sua mais própria natureza. (Fil. Hist., p. 67)

O passo das suas *Lições* é este de mostrar como no oriente apenas um (déspota) é livre, como na antiguidade ocidental apenas alguns o são e como na modernidade o homem enquanto tal atinge este *status*. Inusitadamente, em vez de seguir esta longa jornada rumo à consciência da liberdade, tomaremos outro rumo, um desvio, apresentando esta história no lugar onde ela não se encontra – para que a partir da sua ausência sua especificidade se torne visível. Destarte, em vez de falar da Ásia e da Europa, falaremos da América e da África, as duas grandes fronteiras constitutivas da particularidade da história universal hegeliana. Em particular, a ‘África do espírito’ é este grande outro diante do qual a ideia da liberdade não encontra seu lugar.

Não obstante, não temos como começar esta história carente de espírito sem um delineamento dos termos com os quais ela se escreve; deste modo é bom não maltratar demasiadamente a metodologia hegeliana e seguirmos o caminho natural a ser trilhado: partiremos do abstrato, rumo ao concreto. Neste sentido, antes de irmos especificamente à sua descrição da história universal existente, cabe fazer um comentário geral sobre o que talvez seja a pretensão básica de todo seu corpo teórico: sua tentativa de mostrar o mundo como basicamente uma realização do espírito absoluto. Muita estranheza e dificuldade isto gera devido à singularidade da estrutura conceitual utilizada pelo autor. Não se deve, entretanto, pensar que tal aparato se trata de uma idiosincrasia excêntrica, arbitrariamente assumida e justamente dispensável, já que, muito pelo contrário, diz respeito a uma profunda reflexão sobre toda a história da filosofia, pretendendo ser capaz de lidar com o amplo leque de questões por ela suscitada nas suas mais diversas vertentes. Familiarizar-se com tal estrutura conceitual é provavelmente a mais árdua tarefa de todo o leitor de Hegel, apesar de ser ao mesmo tempo a condição inelutável para uma devida compreensão das diversas teses por ele defendidas. Assim cabe fazer um breve comentário geral sobre este caráter do seu pensamento antes de nos entretermos com sua história.

### ***O absoluto como ideia***

Devemos começar dizendo que há certa injustiça perante os demais idealistas alemães ao se falar de Hegel isoladamente e ignorando todo o riquíssimo contexto intelectual alemão de sua época<sup>1</sup>. Hegel, muito mais do que um gênio extemporâneo e súbito, é em grande

---

1 Para o que se segue neste parágrafo me pauto basicamente na introdução de BEISER (2002).

medida, acima de tudo, um *sistemizador* capaz de coordenar um vastíssimo leque teórico. A grande maioria de suas teses particulares não foi propriamente invenção sua, mas adaptação das discussões que faziam parte da ordem do dia na Alemanha da virada do século XVIII para o XIX. Em particular, o dito ‘idealismo absoluto’ foi a posição adotada por parte dos pós-kantianos (não somente Hegel) com objetivo de se distanciar de um suposto ‘subjativismo’ ainda presente na filosofia de Kant. O sujeito transcendental kantiano lhes parecia demasiadamente preso na tentativa ‘fundacionista’ cartesiana de provar o conhecimento do mundo a partir de uma primeira certeza subjetiva. Por isso, contra o dito ‘idealismo subjetivo’ kantiano, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling e Hegel desenvolveram o conceito de ‘absoluto’ como sendo a própria base sobre a qual o dualismo ser–pensamento pressuposto pelo pensamento moderno se constitui, de tal modo a poder se livrar do ceticismo solipsista que tanto o afligiu. A posição dos autores, contudo, não era simplesmente de rechaçar aquela dicotomia como ilusória ou desprezível, mas de compreendê-la em sua necessidade, como um produto necessário do caráter ativo do absoluto.

O ‘espírito’ se trata da versão especificamente hegeliana deste conceito, em grande medida contraposta à versão de Schelling, que, inspirado em Espinosa, pusera a ‘natureza’ em seu lugar. Se Espinosa falava em Deus enquanto natureza, Hegel passou a falar em Deus enquanto espírito, tentando contrabalancear o que pensava ser a incapacidade destes dois autores de lidar adequadamente com a existência das coisas particulares e, principalmente, com a existência especificamente humana na história. Hegel acusa Espinosa de ‘acosmismo’ e de manter uma compreensão inerte do absoluto, tendo, por consequência, uma indevida supervalorização do conceito de substância em relação ao de sujeito (ver a *Ciência da Lógica* – doravante CL – parágrafos §§ 1179 e seguintes; e também *Enciclopédia* §§ 50 e 151). Com o espírito hegeliano o caráter ativo e complexo (para não dizer conflituoso e contraditório) do mundo (humano) é expresso enquanto traço essencial do absoluto, tendo na própria geração de cisões seu impulso constituinte. Tal impulso Hegel compreende como autonegação:

‘Determinação é negação’ é o princípio absoluto da filosofia de Espinosa; esta intuição verdadeira e simples estabelece a unidade absoluta da substância. Mas Espinosa fica no meio do caminho ao compreender a *negação enquanto determinidade* ou qualidade; ele não avança até a cognição da negação enquanto absoluta, isto é, [enquanto] *autonegante, negação; assim sua substância não contém ela mesma a forma absoluta*, e sua cognição não é uma cognição imanente. (CL, § 1179)

É através de sua própria negação que o absoluto ganha dinamismo e vida, gerando, como resultado, toda a diversidade do mundo existente; conseqüentemente, ele não deve ser compreendido apenas enquanto substância, isto é, enquanto uma configuração dada de determinações (propriedades), mas também enquanto sujeito: como a própria atividade de autodeterminação, como autonomia, liberdade e pensamento. No sucinto lema do absoluto não só como substância, mas também como sujeito está presente o caráter básico de toda filosofia hegeliana. É a partir dele, e com vista a ele, que o filósofo abordaria todo o amplo leque de questões com as quais lidaria em suas obras – tanto questões ‘lógicas’, quanto questões acerca da natureza, da psicologia, do direito, da história, da arte, da religião, da filosofia... O próprio termo ‘espírito’ é de uma ampla abrangência semântica, contendo tanto aspectos psicológicos e epistemológicos (como no sentido de ‘mente’ e ‘perspicácia’), quanto antropológicos, culturais e morais (como ‘refinamento’ e ‘caráter’), quanto mesmo religiosos (como ‘Deus’ e ‘alma’). Tal polivalência é sagazmente utilizada pelo filósofo em seus escritos, permitindo-lhe desenvolver suas teses particulares num modo coerente e sistemático (se não exatamente óbvio, banal). Sua pretensão de desenvolver um pensamento à altura do desafio imposto pelas complexas questões debatidas pela sua época tornou necessária uma envergadura e sistematicidade que, tal como compreendia, só o conceito de espírito se prestava a servir como chave interpretativa.

Mas nesta discussão está presente um aspecto tão essencial quanto insólito, às vezes difícil de aceitar: todo o variegado mundo existente, todo o amplo leque de questões filosóficas, é visto por Hegel como basicamente as diversas formas pelas quais tal absoluto se *realiza*. A realidade é tida como a expressão, como a manifestação do absoluto, que, antes de tal manifestação, não podia ser considerado propriamente real<sup>2</sup>. Neste sentido, Hegel pode ser propriamente descrito como ‘idealista’, já que considera a realidade como essencialmente uma manifestação das diversas ‘ideias’ (‘arquetipos’<sup>3</sup>) e as considera formas

---

2 Por outro lado, toda filosofia hegeliana pode ser compreendida, quanto a isso, como uma espécie de prova do absoluto, como uma justificação da adoção deste conceito como fundamento de seu sistema (que seguramente está longe de ser uma obviedade, uma verdade inquestionável). Se Descartes e Espinosa pensavam poder adotar o método geométrico, derivando verdades a partir de uma primeira verdade indubitável, Hegel teve que apelar a um método circular, no qual sua premissa só é justificada a partir de suas próprias conseqüências. Quanto a esta questão, ver BORGES (1998).

3 Beiser distingue dois sentidos para ideia: ‘o ideal pode ser o mental em contraste com o físico, o espiritual em contraste com o material; ou pode ser o arquetípico em contraste com ectípico, o

particulares do absoluto. O mundo fenomênico tanto é uma manifestação das ideias, quanto as ideias todas constituem a configuração gerada pela própria atividade de autodeterminação do absoluto. Por isso, em todo momento significativo Hegel tem de provar a diversidade das figuras empíricas como o produto necessário da atividade do espírito, tem de mostrá-las como sua realização, como sua realidade mesma<sup>4</sup>.

Em certa medida, ainda neste sentido, podemos dizer que o tipo de relação básica em questão nas suas obras geralmente é a relação entre uma determinada ‘interioridade’ e sua ‘exterioridade’. A existência das coisas é a ‘exteriorização’ (‘expressão’, ‘manifestação’, ‘realização’) daquilo que ela é ‘interiormente’ (seu ‘em si’, sua ‘essência’, seu ‘conceito’); a sua atividade consiste no modo pelo qual tal interioridade se projeta (se ‘põe’) na exterioridade. Mas seu projetar-se significa seu tornar-se fenômeno, finito e determinado; ele é a negação daquela simplicidade indivisa e universal (mas oculta, meramente potente) na qual sua essência permanecia placidamente. A dificuldade na consideração aqui se dá por Hegel tanto considerar esta atividade de autonegação como uma espécie de deturpação e erro, quanto ao mesmo tempo como necessária e positiva. É errando que se aprende (ou para usar um dito hegeliano, é só na água que se aprende a nadar), sendo esse movimento de ‘queda’ tido na mais alta consideração pelo pensador: toda transformação da elevada unidade primordial no seu contrário tem o imprescindível papel de gerar a experiência necessária a todo autoconhecimento – ou, melhor ainda, a toda autoformação (*Bildung*) – ambas coisas vão juntas. O necessário, contudo, é que este movimento desempenhe o papel na formação da consciência de si e não seja um mero ‘perder-se’ (extraviar-se, alienar-se<sup>5</sup>) na exterioridade.

A realidade efetiva (*Wirklichkeit*) para Hegel é este devir em fenômeno que mantém sua unidade essencial em seu centro. Este é um

normativo em vez do substantivo. Idealismo no primeiro sentido é a doutrina de que toda realidade depende de algum sujeito autoconsciente; idealismo no segundo sentido é a doutrina de que tudo é uma manifestação do ideal, uma aparição [*appearance*] da razão’ (op. cit., p. 6).

4 ‘Deus, enquanto o Deus vivente, e ainda mais enquanto espírito absoluto, só é conhecido em sua atividade; o homem foi antigamente instruído a reconhecer Deus em suas obras; só delas pode proceder as determinações, que são chamadas suas propriedades, e nas quais, também, seu ser está contido. Assim a cognição filosófica [*begreifende*] de sua atividade, isto é, de si mesmo, toma o conceito de Deus no seu ser e [toma] seu ser em seu conceito’ (CL, § 1531).

5 Na famosa distinção entre *Entfremdung* e *Entäusserung* está centralmente tematizado este aspecto do idealismo hegeliano. Entretanto, ele não se limita ao uso explícito que Hegel fez desta terminologia, já que tal aspecto perpassa todo o conjunto de textos do autor, inclusive a *Filosofia do Direito* (na qual o conceito de *Entfremdung* tem um sentido jurídico muito específico de ‘desapego’ da propriedade privada). Sobre esta distinção, ver MENESES (2001).

aspecto fundamental em sua obra que perpassa seu amplo leque de teses. Mesmo a matéria é compreendida pelo autor nestes termos:

A matéria é pesada por quanto há nela um impulso em direção a um centro; é essencialmente composta, consta de partes singulares, as quais tendem todas para o centro; não há, portanto, unidade na matéria, se houvesse teria sucumbido como tal. Aspira à idealidade; pois na unidade seria ideal. O espírito, ao contrário, consiste justamente em ter seu centro em si. Tende também para o centro; mas o centro é ele mesmo em si. Não tem a unidade fora de si, senão que a encontra continuamente em si; é e reside em si mesmo. A matéria tem sua substância fora de si. O espírito, pelo contrário, reside em si mesmo; e isto justamente é a liberdade. Pois se sou dependente, me refiro a outra coisa, que não sou eu, e não posso existir sem esta coisa externa. Sou livre quando estou em mim mesmo. (Fil. Hist., p. 41)

Mesmo quando o assunto é a matéria e a natureza, o que importa para Hegel é o modo pelo qual algo se relaciona consigo mesmo: apesar de estarmos falando de corpos que se movem no espaço, o filósofo define a própria matéria enquanto o estado de exterioridade e estranhamento perante si mesma, e o espírito, pelo contrário, como aquilo que se encontra em si mesmo. O que neste trecho não fica explícito, contudo, é que tal relacionamento do espírito consigo mesmo não se dá simplesmente na permanência dentro de si, mas muito mais fundamentalmente na sua saída com o subsequente retorno: é expressando-se para si mesmo (ou ainda, ‘refletindo-se’) no (e como um) mundo que o espírito é verdadeiramente livre; sua plena e absoluta autonomia se encontra na sua capacidade de exteriorizar-se sem perder-se nesta exteriorização<sup>6</sup>.

---

6 Esta concepção peculiar da matéria se deve em grande medida à sua não adoção da estrutura conceitual mecânica como a forma pura da racionalidade. Há o pressuposto entre muitos modernos (não só iluministas, mas também românticos – apesar do seu desgosto) de que a física newtoniana apresenta a forma seja da natureza, seja do homem e/ou da razão: muitos são os que veem os homens como corpos atômicos movimentados por impulsos/paixões particulares que casualmente se chocam com outros por compartilharem um espaço terreno limitado; condizentemente, também tendem a descrever o Estado como um mecanismo criado para regular estes choques sociais, como um instrumento de administração da sociedade; por sua vez, a matemática muitas vezes é tida não só como a forma pura do pensar (vendo-se na razão basicamente uma faculdade de cálculo), como também como a própria forma do mundo existente (como dizia Galileu, a própria natureza foi escrita em caracteres matemáticos). Segundo este modo de pensar, se o mundo é expressão de alguma coisa, ele é expressão das formas matemáticas, como formas puras do ser e do pensar; enquanto Hegel as adota como uma parte relativamente restrita de seu sistema (a matemática é apenas a primeira subseção da sua filosofia da natureza). Nada obstante, o conceito de mecanismo desempenha um papel importante em vários textos seus; ver em especial quanto a isso ROSS (2008).



‘A natureza se apresenta como a ideia na forma da alteridade’ (CL, § 192), ou, poderíamos dizer, a natureza é a ideia da alteridade, ou a ideia que se pretende outra, que não se reconhece como tal. Por isso, foi no reconhecimento do caráter de ideia da ideia que Hegel pôs a meta de sua filosofia – de modo que é justamente si mesma, isto é, a própria filosofia (ou ainda, ‘o pensamento sobre o pensamento’, ‘a ideia autoperscrutante’), que constitui o momento final de seu sistema. Há uma ‘autofilosofia’ que é o último momento do seu sistema, mas que não é nem uma ‘metafilosofia’ nem meramente uma ‘epistemologia’, pois não só não se pretende superior, externa ou propedêutica como também não contém um conteúdo outro que aquele já exposto ao longo do sistema: a autoconsciência pura do pensar, culminação do sistema, simplesmente difere da lógica por já não ser indiferente perante o mundo existente. Se a lógica expõe as categorias abstratas nas quais o mundo ‘será’ compreendido – já que ela pode ser dita ‘a exposição de Deus tal como ele é na sua essência eterna antes da criação da natureza e do espírito finito’ (CL, § 53) –, tal autofilosofia é, pura e simplesmente, a consciência do caráter eminentemente filosófico, pensante, das ideias acerca do mundo existente. Este é o absoluto hegeliano, é a sua realização suprema, é o lugar onde o espírito absoluto tem sua mais plena manifestação.

Seguramente, ao contrário do que hoje muita gente pretenderia fazer crer, a afirmação do caráter filosófico, ideal e conceitual das ideias não tem o sentido de expressá-las como meramente ‘subjetivas’, isto é, como particulares e arbitrarias, relativas somente a Hegel; pois este pensador pretende *ter razão*, pretende ter compreendido adequadamente o espírito que animou e anima a reflexão filosófica em toda sua história. Deste modo sua afirmação enquanto um pensamento absoluto (e não puro, pois, como dito, ao contrário da lógica, tal pensamento não é indiferente perante o mundo existente) pretende reconhecer aquela verdade inquestionável de todo pensamento filosófico: o simples fato de ser pensamento.

Mas de qualquer forma, devo alertar o leitor para o que se segue: falaremos aqui muitas vezes em ‘essência’, apesar de que neste *conceito* seu caráter – justamente – *conceitual* ainda permanecer implícito, quando, a rigor, tal conceito deveria ser substituído pelo conceito de ‘conceito’. Contudo, manteremos tal uso para evitar o aspecto de arbitrariedade que está fortemente associado à nossa representação corrente do ‘conceito’, e que foi motivo para muitas acusações contra o idealismo hegeliano. Portanto que fique alertado o leitor para estes dois aspectos: por um lado, devido à nossa apresentação algo externa (introdutória) da obra hegeliana, falaremos em essências, quando elas, a

rigor, para Hegel, fazem parte de um linguajar filosófico que ainda não chegou à plena consciência de si; e por outro, que esta autoconsciência, também segundo o autor, de forma alguma desemboca num ceticismo/subjetivismo/relativismo incapaz de compreender como o mundo é, só porque chega a se reconhecer como subjetividade e pensamento, ao falar fundamentalmente dos ‘conceitos’ e das ‘ideias’ das coisas.

### ***O absoluto na prática***

Mas em particular nos é de interesse a conotação de realização que a ideia de expressão carrega. Expressar-se, exteriorizar-se é manifestar-se, tornar-se sensível e *atual*. O que não se manifesta, não se atualiza, permanecendo num estado de pura ‘potência’, mostra-se impotente, quer dizer, anula-se em si mesmo. Por conseguinte, este movimento de exteriorização e, conseqüentemente, de explicitação de si, é visto quase como a própria forma do dever em geral, num estado de pureza lógica: as coisas ‘devem’ se exteriorizar, ou melhor, devem tornar-se explícitas para si mesmas. ‘Conhece-te a ti mesmo’, eis o mandamento absoluto do espírito (cf. Enc. § 377). Mas, como dito, o mais interessante para Hegel é este movimento de exteriorização, que significa um movimento de realização da essência da coisa em questão. Sua realização significa sua entrada no mundo da exterioridade e da finitude que é o mundo material. Deste modo, se a essência é ‘em si’, universal, necessária e eterna, seu vir-a-ser significa também sua particularização, afecção e transitoriedade; sua entrada no mundo da existência significa sua transformação em algo sensível e finito, particular.

Cada ser particular realiza de um modo diferente aquilo que ele é essencialmente. A dificuldade, contudo, é saber quão imaculada pode ser sua essência perante a diversidade do mundo existente, que necessariamente lhe serve de ambiente substancial no qual pode existir. Hegel não se limitava à simplicidade da oposição essência/acidente, querendo ver somente *uma* essência simplesmente igual em absolutamente todos os seres, e uma infinidade de acidentes alheios e inessenciais. Apesar desta distinção ser essencialmente verdadeira, o mundo efetivo é deveras complexo, admitindo por isso uma diversidade de essências, elas mesmas particularizadas e limitadas a contextos em graus variados de abrangência. O mote hegeliano de que ‘o todo é o verdadeiro’ admite níveis diversos de veracidade baseados na universalidade de cada totali-

dade (ver Enc., § 14). Assim sendo, com relação à existência objetiva, o absolutamente verdadeiro é o mundo todo, que não possui nada além e fora de si; os diversos momentos históricos e geográficos são totalidades menores; os Estados, menores ainda; os seres humanos, bem menores; e assim por diante. (Para Hegel, os seres humanos são pequenas totalidades, não são átomos, isto é, são seres com uma constituição própria, são organismos complexos e concretos, verdadeiramente vivos e não indiferenças abstratas.) Inversamente, cada totalidade particular tem na sua universalidade imediatamente mais abrangente sua ‘verdade’ e sua ‘substância’: os seres humanos particulares vivem nos seus Estados; os Estados, nos momentos históricos; e estes, por sua vez, no mundo todo. O mundo hegeliano é esta imensa organização de organizações, cuja hierarquia pretende reconhecer todo o caráter multifacetado da realidade.

Mas o ambiente no qual algo se encontra é a substância de seu ser, é o teor, o conteúdo que constitui sua existência. Assim como as células se encontram no organismo enquanto indivíduo (isto é, enquanto totalidade ideal), do mesmo modo os seres humanos se encontram nos seus Estados, tal qual células num imenso indivíduo: os seres humanos nascem e perecem, vêm e vão, e o Estado continua sendo o que é, pela eternidade afora. Meu Estado é meu mundo<sup>7</sup>, ou, para pôr de outra forma a mesma coisa, com Ortega y Gasset, eu sou eu e minhas circunstâncias (e se não as salvo, não salvo a mim mesmo). Sob o ponto de vista dos momentos históricos, por outro lado, os Estados aparecem como indivíduos particulares, que nascem, vigem, envelhecem e perecem: os Estados vêm e vão, passam tal qual as gerações humanas, enquanto seus momentos os superam. Absolutamente, contudo, só a história mundial permanece sempre atual, uma e a mesma, pela eternidade afora. Ainda mais, invertendo a perspectiva novamente, para o ser humano particular o Estado é este imenso palácio no qual habita,

---

7 Obviamente que sempre se deve levar em conta o contexto histórico com relação ao qual pensava Hegel, já algo distante do nosso. Sua descrição dos povos está em grande medida vinculada às sociedades tradicionais e inicialmente modernas, nas quais o atual processo de ‘globalização’ relativamente pouco afetava a vida cotidiana dos seus membros. Contrariamente ao que hoje frequentemente ocorre, muito à custa se tinha contato com o estrangeiro, de modo que a máxima ‘meu Estado é meu mundo’ valia quase que absolutamente. Hoje, a fronteira espiritual que o Estado constitui muitas vezes é muito tênue para justificá-la, já que temos uma comunicação muito mais facilitada com o estrangeiro. Contudo, este maior entrelaçamento do Estado para com o estrangeiro não invalida o princípio, no máximo muda alguns dos seus termos: o que há agora é uma *progressão* muito mais natural em direção à cidadania do mundo (se é que faz sentido falar em cidadania fora do Estado). Além disso, também se deve enfatizar importância dada por Hegel às noções de liberdade e de racionalidade, e não concluir apressadamente que ele defendia um ‘comunitarismo’ qualquer, que idolatrasse os costumes dos povos simplesmente por serem os costumes dos povos.

este imenso teatro no qual atua; para o Estado, por sua vez, só a história suporta ser seu lar, seu palco. (Alguns poucos seres humanos conseguem ingressar no grande teatro da história mundial: os heróis.)

As circunstâncias constituem a substancialidade do ser, ele só é o que é em relação àquilo que lhe circunda; conseqüentemente a essência mesma do finito tem mais propriamente sua determinação nesta sua relação para com o que lhe envolve: as coisas não têm essências meramente avulsas, monádicas, mas sim essências profundamente arraigadas na sua substancialidade. De particular interesse para nós aqui é o significado político disto: os seres humanos não são *apenas* seres humanos, essencialmente iguais por toda parte e por todo tempo, mas constituem tipos infinitamente modulados, em grande medida, pelo teor do mundo ético no qual habitam. Nossas potencialidades e deveres determinam-se, ou melhor, organizam-se, na nossa localização neste mundo: isto de um modo tal que as diferenças entre um europeu, um asiático e um africano, por exemplo, não são simplesmente meras casualidades acidentais, mas tocam profundamente no seu âmago mesmo. (Também dentro do Estado a história se repete, em menor escala: cada membro seu ocupa uma posição na sua organização, herdando deste fato certas potencialidades e deveres que outros não possuem. Um professor tem certos direitos e obrigações que um soldado não tem, e vice-versa.) Tal é a substancialidade ética do ser humano, o que *não necessariamente* denigre sua subjetividade: tudo depende de tal substancialidade ser racional e reflexiva, isto é, consciente do seu caráter subjetivo. A tarefa da história universal hegeliana, como veremos, é realizar esta conciliação entre subjetividade e substancialidade éticas.

Destarte, cabe não ser unilateral e perceber o amplo leque desta variegada configuração empírica, pois tudo o que é real só o é por meio de sua autodeterminação. O que não se determina e pretende manter-se na pureza prístina da essência se torna justamente impotente, anula-se em si mesmo. É por esta razão que a essência tem de se ‘corar’ banhando-se nas águas turvas da empiria; justamente pelo mesmo motivo que a filosofia não pode se contentar em permanecer no seu santo pedestal, no puro reino do *a priori*, e tem de descer até o prosaico solo da história, justamente para mostrá-la em toda sua potencialidade poética e divina.

### *Verdade e falsidade na teodiceia da história*

Esta é a tarefa da filosofia da história hegeliana: divinizar o mundo, justificá-lo. Sim! Justificá-lo! Absolutamente! Quer dizer: tratar sua injustiça, para que o que nele há de bom e belo e perfeito possa resplandecer em todo o seu direito. Muito se criticou Hegel por isso, pelos mais variados motivos. Uns criam ver nele o mestre dos antiquários, o dono do circo de aberrações da história da filosofia, que (de acordo com estes críticos) tanto assola nossas aulas universitárias e (supostamente) impede os alunos de ‘pensar por conta própria’ (como se fosse possível pensar de outro modo). Quanto a isso Hegel não poderia ser mais inocente, pois em sua compreensão o que interessa nas histórias da filosofia e universal não é mera curiosidade, tampouco idiossincrasia fantástica de algum alucinado; o valor da história é, muito pelo contrário, a *prova* da verdade da filosofia, de que a ideia que a filosofia carrega não é mera quimera mas encontra no mundo. Como ele próprio diz:

Mas no tocante ao verdadeiro ideal, a ideia da razão mesma, a filosofia deve nos levar ao conhecimento de que o mundo real é tal como deve ser e de que a vontade racional, o bem concreto, é de fato o mais poderoso, o poder absoluto, realizando-se. O verdadeiro bem, a divina razão universal, é também o poder de realizar-se a si mesmo. [...] A eficiência filosófica é que sobre o poder do bem de Deus não há nenhum poder que lhe impeça de impor-se; é que Deus tem razão sempre; que a história universal representa o plano da Providência. [...] Ante a pura luz desta ideia divina, que não é um mero ideal, desaparece a ilusão de que o mundo seja uma louca e insensata cadeia de acontecimentos. A filosofia quer conhecer o conteúdo, a realidade da ideia divina e justificar a depreciada realidade, pois a razão é a percepção da obra divina. [...] O que geralmente se chama realidade é considerado pela filosofia como coisa corrupta, que pode parecer real, mas que não é real em si e por si. [...] A filosofia não é, portanto, um mero consolo; é algo mais, é algo que purifica o real, algo que remedia a injustiça aparente e a reconcilia com o racional, apresentando-lhe como fundado na ideia mesma e apto para satisfazer a razão. Pois na razão está o divino. (Fil. Hist., pp. 56-7)

Outros críticos chegaram mais perto de ter razão, ao denunciar o conservadorismo hegeliano. Hegel seria, segundo tais críticos, um apologista do *status quo*, defensor incondicional do Estado prussiano etc. Têm razão estes críticos na medida em que em geral o mundo para Hegel é um lugar bom, belo e verdadeiro, um lugar muito diferente daquele descrito pelos mil pessimismos, niilismos e nostalgias tão abundantes nestes tempos modernos. O projeto hegeliano é este de

mostrar onde se encontra a verdade do mundo, duramente conquistada ao longo dos tempos. Seguramente nos é difícil aceitar piamente tal confiança hegeliana no poder divino, em grande medida devido à grotesca experiência do século XX, e aceitar que o mundo seja tão perfeito quanto Hegel queria fazer crer. Entretanto, sua tese não é que *tudo* seja verdadeiro, belo e bom, que não haja qualquer problema a ser corrigido, mas que *essencialmente* o mundo é. Problemas existem, problemas sérios mesmos, que exigem esforços muito duros para serem sanados; porém, a questão é se eles são a constituição mesma do mundo enquanto tal. A posição de Hegel é que, seja qual for a doença que nos aflige, ela só pode consistir numa forma parasita que pressupõe uma constituição autônoma bem constituída. Para o pensador, maldade nenhuma é critério de si; muito pelo contrário, ela é pura heteronomia, pura dependência para com o critério mesmo da perfeição; a maldade se encontra na bondade, e não o contrário.

Esta concepção medieval do caráter da maldade (como o relativo distanciamento do bem) constitui um forte traço do modo pelo qual Hegel desenvolveu toda sua ‘teodíccia’. Para o autor, não existe uma essência propriamente má, de tal modo que qualquer maldade existente tem sua determinação mais íntima na própria ausência de qualquer essência. É exatamente isto, por exemplo, que permite o autor dizer ser o crime uma falsidade em si:

A infração do direito como tal é, certamente, uma existência positiva, exterior, mas esta existência é *em si* nula e vazia. A manifestação de sua nulidade é o anulamento da existência daquela infração; é a efetividade do direito enquanto sua necessidade conciliada consigo mesma através da suspensão [*Aufhebung*] da infração. (Fil. Dir., § 97)

O crime é um ato falso, que não manifesta adequadamente a natureza da liberdade (a essência da ação). Nisto aparece também o conceito hegeliano de falsidade e verdade:

A verdade é primeiramente tomada como significando que eu *sei* como algo é. Isto é verdadeiro, porém, só em referência à consciência; é uma verdade formal, pura correção. Verdade no sentido mais profundo consiste na identidade entre objetividade e conceito. Neste sentido mais profundo da verdade falamos de um verdadeiro Estado ou de uma verdadeira obra de arte. Estes objetos são verdadeiros se eles são como eles deveriam ser, isto é, se suas realidades correspondem aos seus conceitos. Visto desta forma, não ser verdadeiro significa o mesmo que ser mau. Um homem mau é um homem falso, um homem que não se comporta como seu conceito ou vocação requer. Nada, porém, pode subsistir se for *completamente* privado de identidade entre conceito e realidade. Mesmo

coisas más e falsas têm um ser na medida em que suas realidades, de algum modo, ainda se conformam com seus conceitos. Qualquer coisa que seja completamente má ou contrária ao conceito está por esta mesma razão no caminho para a sua ruína. É pelo conceito somente que as coisas no mundo têm sua subsistência; ou, como é expresso na linguagem religiosa, as coisas são o que elas são somente em virtude do pensamento divino e, por isso, criativo que nelas habita. (Enc. § 213)

A maldade pode até existir, mas segundo Hegel ela não é absolutamente real, ela não é realmente efetiva (*wirklich*), já que só existe na medida em que não faz justiça à sua mais profunda essência<sup>8</sup>. O que cabe à filosofia é compreender isto que é o mais profunda e absolutamente determinante no mundo (sua essência, conceito), sem se deixar desesperar pelos inumeráveis fracassos apresentados ao longo da história.

### *O fim da história*

Há um fim imanente na história universal, logicamente necessário, que nada mais é senão a realização do seu conceito. O caráter especulativo<sup>9</sup> do conceito da história é que ele é tanto *res gestae*, isto é, o curso dos acontecimentos, quanto *historia rerum gestarum*, a narração dos acontecimentos (Fil. Hist., p. 137); assim sendo, basicamente o fim que Hegel encontra na história é o reconhecimento da unidade elementar deste duplo sentido da história, este reconhecimento de que os seus dois sentidos não são alheios, mas são (e devem ser) adequados um ao outro. Se um lado da história parece ser meramente material (o mero acontecimento), o outro parece meramente espiritual (a mera narração) – o que

---

8 Certamente nos soa muito estranho tal identificação da maldade com a falsidade; mas é exatamente tal identificação que permite à filosofia hegeliana tirar o mais amplo leque de consequências das teses por ele defendidas, sem amputar o caráter irremediavelmente prático da reflexão filosófica. Pode até ser correto defender que não se pode derivar o ‘dever’ do mero ‘ser’ (isto é, da mera existência), mas de forma alguma se pode dizer o mesmo a respeito da essência – que é precha de um profundo ‘dever-ser’, de um profundo ‘ser-em-potência’. Além disso, por o mundo hegeliano ser esta imensa organização de organizações, e Hegel não ser maniqueísta, a maldade tem de aparecer fundamentalmente como mero fenômeno (como aquela imagem vazia, carente de substância, da qual reclamava Platão).

9 ‘Especular’ para Hegel nada mais é do que ‘refletir’, como num espelho, ou melhor, é a consciência de que o que se vê se trata de algo refletido, e não de uma alteridade realmente alheia e independente. Por isso afirmar o caráter especulativo significa basicamente a consciência da unidade imanente à dualidade manifesta (sem, contudo, desprezar seu caráter reflexivo – muito pelo contrário, pois as coisas devem se refletir, se reconhecer como objetivas). Ainda neste sentido, a especulação é a terceira forma da atividade lógica, que suspende (*aufhebt*) o conflito entre o entendimento e a dialética (cf. Enc. §§ 79 e ss.).

cabe, contudo, é reuni-los formando um espírito objetivo num mundo espiritual. A história universal que Hegel mostra é este longo processo de conformação dos seus dois sentidos, de expressão do caráter especulativo do seu conceito, de formação de sua unidade interior.

‘O fim da história universal é, portanto, que o espírito chegue a saber o que ele é verdadeiramente e faça objetivo este saber, que o realize em um mundo presente, que se produza a si mesmo objetivamente’ (ibid., p. 76). Nas expressões ‘espírito objetivo’ e ‘mundo espiritual’ já está dito tudo: temos por um lado um espírito que se põe, que se institucionaliza no mundo como algo objetivo; e por outro temos uma espiritualização do mundo de modo que ele se torna adequado ao espírito. No sentido mais geral, tal objetivação do espírito significa a realização de um estado de coisas no qual o espírito possa se manifestar em toda sua plenitude, nas suas mais variadas formas (religiosa, política, científica, artística etc.). Entretanto, num sentido mais estrito, tal reconciliação da história consigo mesma significa mais especificamente a realização de um Estado no qual o espírito tenha direito, no qual ele seja realmente reconhecido pelo que é essencialmente: liberdade, autonomia, autodeterminação. Já que quando falamos da história estamos falando basicamente da esfera de ação humana, esta meta especulativa da história significa condizentemente o estabelecimento de um ambiente ético no qual os homens possam agir com direito, sendo reconhecidos pela sua essência humana, pensante, espiritual. Destarte, a filosofia da história e a filosofia do direito hegelianas estão integradas, dentro do seu grande sistema, numa mesma totalidade (a do espírito objetivo) e devem ser compreendidas conjuntamente: aquilo que as *Lições sobre a Filosofia do Direito* expõem lógica e sincronicamente (a partir do puro conceito da vontade) as *Lições sobre a Filosofia da História* expõem histórica e diacronicamente (a partir das primeiras civilizações). Temos aqui duas vias para abordar um mesmo objeto, uma dupla gênese da liberdade.

Porém, dizer que as *Lições sobre a Filosofia do Direito* expõem logicamente o que as *Lições sobre a Filosofia da História* expõem historicamente não quer dizer que o percurso da filosofia da história não seja também lógico e racional. Uma das polêmicas teses hegelianas é que a história se desenvolveu necessariamente e que ‘a felicidade de povos, a sabedoria de Estados e a virtude de indivíduos foram sacrificados’ em prol de um princípio superior (ibid., p. 80), que consiste justamente, como vimos dizendo, na realização da liberdade do espírito. O caráter desta necessidade histórica, contudo, é complexo e propenso a alguns mal-entendidos; por isso cabe notar que, exatamente por o discurso hegeliano não ser essencialmente mecanicista, não necessariamente a



sucessão das figuras históricas tem de ser necessariamente linearmente progressiva. Hegel não descreve o ‘motor’ da história (tal como faz, por exemplo, Marx com a luta de classes ou o desenvolvimento das forças produtivas em textos como o *Manifesto Comunista* e a *Ideologia Alemã*), do qual se produz necessariamente uma sucessão de figuras a partir da configuração sobre a qual tal ‘máquina’ trabalha, mas descreve apenas seu conceito e sua realização; sua filosofia da história tem um caráter eminentemente hermenêutico que, somente a partir de um olhar retrospectivo, organiza, ‘interpreta’, o material historicamente fornecido. Talvez ‘interpretação’ não seja a melhor palavra aqui, pois Hegel não pretende estar fazendo uma leitura arbitrária, a partir do ser humano particular que é (com sua ‘perspectiva subjetiva’), sobre o material histórico dado; ao contrário, Hegel pretende que tal interpretação é uma interpretação à qual chegou a própria história em seu tempo: não foi apenas ele, mas a própria humanidade quem compreendeu a liberdade como a razão de ser da existência, ela mesma é quem tem profunda sede de liberdade em todos seus âmbitos. Deste modo, da meta da história como a realização da liberdade do espírito não se implicam duas ideias, que frequentemente lhe foram imputadas, e que estão mais intimamente associadas ao vocabulário mecanicista: Hegel nem defende haver um término do devir (devido à parada da atividade daquele suposto motor histórico), nem defende um fatalismo que retira da ação humana toda capacidade de determinar seus rumos (já que o motor histórico automaticamente determinaria seu desenvolvimento, independentemente da vontade humana). O mais próximo que o autor se encontra deste determinismo se dá por julgar que os homens são, de fato, ‘seres pensantes’, de modo que é natural que pensem a verdade – e a verdade mais fundamental: de que são seres pensantes, espirituais, livres. É salutar que os homens tenham chegado a esta interpretação da existência: assim fizeram e assim deviam fazer.

De qualquer forma, nesta interpretação hegeliana da história universal como o desenvolvimento da liberdade do espírito há seguramente não só um caráter apocalíptico e escatológico (como revelação e reunião com o divino – pois o divino é a razão), como também há a ideia de que a história *já* se realizou. Hegel termina suas *Lições* discutindo brevemente a situação da Alemanha pós-ocupação napoleônica, defendendo ser aí o lugar onde os ideais revolucionários conseguiram se concretizar numa constituição bem estabelecida (ibid., p. 700). Não há

qualquer palavra sobre o futuro<sup>10</sup>; o que se deve, em grande medida, ao fato de Hegel não falar abstratamente da história, não querer simplesmente delinear as condições de possibilidade ou imaginar todos os mundos possíveis e os diversos caminhos possíveis de serem tomados; sua pretensão é falar concretamente da história real, que efetivamente teve seu curso, mas na medida em que encaminhou a consciência da liberdade. Pelo mesmo motivo, pode-se dizer que sua história universal é uma história particular, consciente de seus limites e perspectivas, sendo destarte uma história verdadeiramente concreta. (Sua história é uma história particular, mas não é uma história qualquer, não é uma história em relação à qual as outras histórias estariam em pé de igualdade, pois a liberdade não é uma questão qualquer; muito pelo contrário, ela é uma coisinha muito especial, que dá sentido a tudo o mais.)

### *A história do avesso*

Em especial, a particularidade da história universal hegeliana se define em oposição a estes dois ‘grandes outros’: a pré-história africana e o futuro americano. Por um lado há o continente misterioso da África negra, noite profunda do espírito, por outro, o novo mundo da América, cuja juventude faz sonhar as utopias:

A América é o país do porvir. Em tempos futuros se mostrará sua importância histórica, talvez na luta entre América do Norte e América do Sul. É um país de nostalgia para todos os que estão cansados do museu histórico da velha Europa. Assegura-se que Napoleão disse: ‘*Cette vieille Europe m’ennuie.*’ A América deve apartar-se do solo em que, até hoje, se desenvolveu a história universal. O que até agora acontece nela não é nada mais que eco do velho mundo e reflexo de vida alheia. Mas como

---

10 Conceito que, no mais, pouco aparece em sua obra, a não ser num caráter eminentemente ‘plástico’ – ver MALABOU (2005). Aliás, a tese de Malabou é que esta questão do futuro de Hegel bem pode ser tomada como um ponto nevrálgico sobre o qual se fundou boa parte da filosofia ‘continental’ contemporânea na sua tentativa corriqueira de ‘expulsar’ Hegel (e a igualmente corriqueira disposição a ‘receber’ Heidegger – o principal responsável pela leitura segundo a qual Hegel seria um filósofo do passado, sem futuro). Como diz Derrida no seu prefácio a esta obra: ‘Nós somos todos herdeiros e descendentes de Marx, de Heidegger, e alguns outros, e nós frequentemente, talvez sempre, vivemos, por muitas décadas, com a certeza tranquilizadora de que o legado hegeliano está acabado e liquidado [*is over and done with*]’ (p. xviii), de modo a ter imperado neste último século ‘um tipo de alergia ativa e organizada, poderíamos até dizer uma aversão organizante, com relação à dialética hegeliana’ (p. xxvi). A tese do livro é que esta ‘certeza tranquilizadora’ estaria em cheque caso o legado hegeliano tenha um futuro.

país do porvir, América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias. (ibid., p. 177)

A América do futuro, contudo, é a América colonizada. No Sul ela foi em grande medida conquistada, sendo também o lugar onde impera o catolicismo com sua incapacidade de conciliar os poderes divino e terreno, de tal modo a deixar o arbítrio e a violência reinar nos Estados aí existentes. É na América do Norte, protestante, onde mais propriamente a prosperidade tem seu lugar, apesar da ausência da moralidade na sua legalidade e do caráter informe de seu Estado:

Pelo que se refere à política na América do Norte, pode-se dizer que o fim geral ainda não está fixamente estabelecido. Todavia não existe a necessidade de uma conexão firme; pois um verdadeiro Estado e um verdadeiro governo só se produzem quando já existem diferenças de classe, quando são grandes a riqueza e a pobreza e quando se dá uma relação tal que uma grande massa já não possa satisfazer suas necessidades da maneira que estava acostumada. Mas a América não está ainda a caminho de chegar a semelhante tensão, pois lhe fica sempre aberto o recurso da colonização e constantemente acode uma multidão de pessoas às planícies do Mississipi. Graças a este meio desapareceu a principal fonte de descontentamento e fica garantida a continuidade da situação atual. (ibid., p. 175)

A América é um ‘espaço’, é uma imensidão que ainda não se encheu de gente, de tal modo que as pessoas se espalham toda vez que começam a se concentrar. Será só quando as fronteiras estiverem definidas e a emigração não mais for possível que a ‘classe agricultora’ poderá se concentrar em cidades, gerando a sociedade civil e o amplo leque de diferenciações que constitui todo verdadeiro Estado – e que permite ao espírito seguir adiante. Até que isto ocorra, a América não participará propriamente da história universal, permanecendo na sua situação desconcentrada e irrefletida, carente de pensamento.

Aqui seria o lugar para discutir a revolução americana; mas creio bastar dizer que sua pouca importância na filosofia hegeliana da história se deve ao fato de para o autor ela ter ficado muito aquém da ‘liberdade absoluta’ à qual chegou a sua contrapartida europeia: tanto no plano imediatamente político com o ‘reino do terror’, quanto no plano imediatamente filosófico com Kant (o terror no pensamento) temos a asserção radical do caráter absolutamente universal da liberdade – asserção efetivamente disposta a cortar na carne toda e qualquer particularidade em prol desta sua simples universalidade, pura e abstratamente. Na leitura que Hegel faz na *Fenomenologia do Espírito* (ver §§ 484 e ss.), foi

somente com este imenso sacrifício que a consciência conseguiu superar o estado de alienação no qual se encontrava no ‘antigo regime’ (isto é, em todo o meramente tradicional, no mero costume). Creio poder dizer que, enquanto os americanos queriam primariamente mera personalidade jurídica e proteção da propriedade, o desejo revolucionário francês era muito mais o de reconciliar-se plenamente com o mundo ético, isto é, o desejo de ‘realizar a filosofia’. (Mas quanto a isso me falta uma referência sólida; não sei onde exatamente Hegel chega a fazer alguma consideração explícita sobre a revolução americana).

### *A delicadeza da juventude*

Mas conta Hegel que o caráter juvenil e futuro americano se deve à presença europeia num continente imaturo e com relativa débil constituição:

A América tem se revelado sempre e segue revelando-se impotente no físico assim como no espiritual. Os indígenas, desde o desembarque dos europeus, vêm perecendo ao sopro da atividade europeia. Nos animais mesmos se adverte igual inferioridade que nos homens. A fauna tem leões, tigres, crocodilos [*sic*] etc.; mas estas feras, ainda que sejam parecidas com as formas do velho mundo, são, sem embargo, em todos os sentidos menores, mais débeis, mais impotentes. Asseguram que os animais comestíveis não são no novo mundo tão nutritivos como os do velho. Há na América grandes rebanhos de bovinos; mas a carne de vaca europeia é considerada ainda mais como um refinamento.

[...] As debilidades do caráter americano foram a causa pela qual se levaram à América negros para os trabalhos duros. Os negros são muito mais sensíveis à cultura europeia que os indígenas. Os portugueses foram mais humanos que holandeses, espanhóis e ingleses; por esta razão sempre houve nas costas do Brasil mais facilidades para a aquisição da liberdade e existiu, por efeito, grande número de negros livres. Entre eles se deve citar o Dr. Kingera, cujos esforços deram a conhecer a quinina aos europeus. Conta um inglês que no amplo círculo de seus conhecidos tropeçou frequentemente com negros hábeis trabalhadores e também religiosos, médicos etc.... Por outro lado, entre os indígenas – todos livres – só encontrou um com vontade de estudar e que se fez sacerdote; mas que logo morreu por abuso da bebida. (ibid., pp. 171-72)

Uma constituição frágil, física e espiritualmente, com uma disposição servil, pouco disposta a lutar contra o jugo europeu, mostra-se como característica generalizada dos ameríndios. As poucas tentativas em sentido contrário geralmente se deveram a crioulos, cujo sangue

européu carregava o ‘alto sentimento e desejo de independência’. É com relação aos ameríndios que Hegel mais próximo se encontrava do racismo que tanto assolou o século XX; apesar de, mesmo aqui, seu discurso não apelar a um argumento propriamente biológico, mas espiritual:

Leem-se nas descrições de viagens relatos que demonstram a submissão, a humildade, o servilismo que estes indígenas manifestam frente ao crioulo e ainda mais frente ao europeu. Muito tempo há de transcorrer antes que os europeus acendam na alma dos indígenas um sentimento de autoestima. [...]

Os americanos propriamente ditos agora começam a iniciar-se na cultura europeia. E onde foram feitos esforços para se emancipar, foram feitos à mercê de meios obtidos do estrangeiro; é notável a cavalaria de alguns, mas o cavalo provém da Europa. Sem embargo, todos estes Estados indígenas estão agora fazendo sua cultura e não estão ainda à altura dos europeus. Na América espanhola e portuguesa, necessitam os indígenas de livrar-se da escravidão. Na América do Norte falta-lhes o centro de conjunção, sem o qual não há Estado possível. (ibid., pp. 171-73)

Hegel é frequentemente acusado de racismo e de ideólogo do colonialismo; o que em certa medida é uma justa acusação, na medida em que não reconhece nenhuma das virtudes que hoje enxergamos nestes povos (como, por exemplo, nossa apreciação dos ameríndios como integrados com a natureza, sem uma cultura predatória etc.) e por crer numa superioridade moral dos europeus. Contudo, deve-se notar que seu argumento não é propriamente racista, pois não faz apelo a qualquer natureza inumana que fundamentalmente justifique o tratamento violento e exploratório. Ao contrário, o verdadeiro desgosto hegeliano perante os ameríndios, e ainda mais perante os africanos negros, está na falta de reconhecimento dos próprios perante o valor da própria liberdade; essencialmente o que lhes falta é a luta por ela<sup>11</sup>. Provavelmente o colonialismo seja ‘justo’ para Hegel na medida em que faça ‘acender na alma dos indígenas um sentimento de autoestima’, isto é, na medida em que gere a consciência da liberdade: consciência que, para o autor, só pode se realizar com o estabelecimento de Estados nacionais. Obviamente, os europeus não investiram tanto nas colônias simplesmente por amor à humanidade, simplesmente para acalantar a autoestima dos nativos, seus motivos não eram tão nobres; mas isto não

11 Pelo menos foi isto que foi levado a crer a partir dos relatos de viajantes e estudiosos da época – sobre os quais embasou toda sua filosofia – e que seguramente deixavam muito a desejar se comparados aos tratados antropológicos do século XX. Para uma discussão detida sobre a questão do racismo em Hegel, ver DIENG (2006).

impede – ao contrário, só incentiva – que o resultado final desta colonização seja a formação do desejo de autonomia numa forma sistemática e universal, isto é, na produção de Estados locais autônomos. É se afirmando como povos *soberanos* que essa gente poderia se livrar do jugo europeu e, conseqüentemente, adentrar-se na história universal particular hegeliana.

### ***Paraíso perdido***

Mas se os ameríndios são o lado frágil da natureza inculta, os africanos são seu lado grotesco. É na África propriamente dita (a negra, subsaariana) onde encontramos a verdadeira ‘pré-história’ hegeliana. Sob o ponto de vista geográfico, o continente consiste de um imenso planalto cercado por um cinturão de montanhas e pântanos que impede sua exploração interior; sob o ponto de vista histórico, a barbárie e inconstância dá a nota aos homens que nela vivem. Em outras palavras, existe aí o verdadeiro ‘estado de natureza’, o ‘paraíso perdido’, o ‘eldorado’, ao qual alguns aspiram nos seus sonhos:

[...], na África encontramos isso que se chamou de *estado de inocência*, de unidade do homem com Deus e com a natureza. É este o estado de inconsciência de si. Mas o espírito não deve permanecer em tal ponto, neste estado primeiro. Este estado natural primeiro é o estado animal. O paraíso é o jardim no qual o homem vivia quando se encontrava no estado animal e era inocente, coisa que o homem não deve ser. O homem não é realmente homem enquanto não conheça o bem, até que não conheça a contradição, o dualismo do seu ser. Pois para conhecer o bem tem que conhecer também o mal. (ibid., p. 183)

O negro africano é o bom selvagem que, anterior à queda originária, age sem pudor, sem distinguir o bem do mal, cometendo as mais abomináveis atrocidades tanto quanto as maiores gentilezas. A constituição robusta e fechada faz do seu mundo um lugar no qual a consciência tem uma difícil existência. De tempos em tempos brotam das montanhas multidões implacáveis que desafogam sua fúria nas encostas e no litoral – para logo em seguida se tornarem gentes pacatas e industriosas. Estas frequentes irrupções, ‘mais bem físicas do que espirituais’, vêm do interior de forma misteriosa e aparentemente sem razão<sup>12</sup>. ‘A natureza dos africanos consiste em estarem reclusos em si’,

12 Aparentemente, pelo menos, pois Hegel conjectura sobre a existência de algum ‘movimento interior’, além de reclamar do estado precário no qual se encontra a literatura sobre o tema, que se

por isso não têm noção da objetividade e se mantêm unidos a ela numa forma imediata – por consequência, lá também ‘não há qualquer subjetividade; senão só uma série de sujeitos que se destroem’.

Na consciência singela que lá existe o fanatismo se produz facilmente, pois as poucas representações com as quais lida soem dominá-la por inteiro, de modo que tudo o mais é negligenciado:

O reino do espírito é entre eles tão pobre e o espírito tão intenso que uma representação que se lhes inculque basta para impulsioná-los a não respeitar nada, a destruir tudo. São vistos viver tranquilos e suaves por longo tempo; mas são suscetíveis em um instante de pôr-se totalmente fora de si. Há em sua consciência tão poucas coisas que mereçam estima que a representação que se apodera deles é a única eficiente e lhes impulsiona a aniquilar tudo. Toda representação na alma do negro é apreendida com toda a energia da vontade. E nesta realização é destruído tudo ao mesmo tempo. Estes povos vivem muito tempo tranquilos; mas de pronto lhes acomete uma agitação e se põem frenéticos. (ibid., p. 192)

Hegel aqui não diz explicitamente, mas este é um característico pensamento abstrato, incapaz de reconhecer a complexidade do mundo existente por se enclausurar em alguma categoria isolada<sup>13</sup>.

### ***O reino do arbítrio***

A inconstância deste espírito se reflete na sua relação com a natureza, já que, como praticamente não reconhecem qualquer objetividade, ficam à mercê de toda sorte de contingência natural e têm na natureza um poder estranho e temeroso. Costumam destarte opor-se tentando se contrapor à sua força com feitiços e imposições arbitrárias.

---

limita a ‘enumerar particularidades terríveis’, e conclui com o seguinte comentário: ‘Nós nos propomos a perseguir o espírito geral, a forma geral do caráter africano, deduzindo-o das características particulares conhecidas. Mas este caráter é difícil de compreender, porque é muito distinto de nossa civilização, e resulta, para nossa consciência, algo totalmente alheio e estranho; temos de prescindir destas formas. A dificuldade está em que, apesar de nossos esforços, há de mesclar-se sempre o que levamos em nossa mente’ (ibid., p. 182). Se me é permitido um ato especulativo, creio poder dizer que foi não só com a nova antropologia, mas também com a psicanálise que o movimento interior deste espírito ‘africano’ chegou à luz da consciência.

<sup>13</sup> É no seu curto ensaio *Quem pensa abstratamente?* que Hegel defende ser o ‘inculto, não o educado’ quem pensa abstrato: ‘Um assassino é conduzido ao patíbulo. Para o comum da gente ele não é nada mais do que um assassino. Algumas damas quiçá farão notar que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo logo considerará terrível esta observação: que beleza pode ter um assassino? Como se pode pensar tão perversamente e chamar belo a um assassino? [...] Isto significa pensar abstratamente: não ver no assassino nada mais do que isto abstrato, que é um assassino, e mediante esta simples propriedade anular nele todo o remanescente da essência humana’.

Ao contrário da religião propriamente dita, na feitiçaria não há a representação de Deus, há somente a relação direta de mando do homem particular perante todo o mundo.

[...] estes poderes naturais, o sol, a lua, as árvores, os animais, se bem que são para eles efetivamente poderes, não são poderes que obedeçam a uma lei eterna, a uma providência; não constituem uma força fixa, universal, da natureza. O africano os vê reinar sobre si; mas são para ele forças que o homem à sua vez pode dominar de uma ou outra maneira. O homem é senhor sobre estes poderes naturais. Não há que pensar aqui em uma adoração de Deus, nem no reconhecimento de um espírito universal, por oposição ao espírito do indivíduo. O homem não conhece nada mais do que a si mesmo e se conhece como contraposto à natureza; tal é a única razão que entre estes povos existe. (ibid., p. 184-85)

O tipo de relacionamento básico presente nesta contraposição (tanto a partir da natureza, quanto a partir do homem) é o do mando. Ou o homem se vê dominado pelos elementos, ou ele os domina ameaçando e ditando ordens a eles: ‘Quando o exército está em campanha e a tormenta descarrega com seu aparato terrível, os feiticeiros devem cumprir com seu dever, ameaçar as nuvens e mandar que se aquietem’ (ibid.). Destarte, a superioridade do homem frente à natureza se expressa na forma do arbítrio e da imaginação, não da compreensão do que ela é objetivamente.

Mas esta carência de objetividade também se manifesta diante o homem, até porque se relacionam do mesmo modo com seus mortos. ‘Os mortos seguem sendo homens’, quer dizer, mantêm o poder do arbítrio sobre os vivos:

Dirigem-se, pois, a eles [mortos], como aos fetiches, sacrificando-lhes, conjurando-os; mas se estes sacrifícios e conjuros não têm bom êxito, então também castigam aos falecidos, espalhando seus ossos e os profanando. Mas por outra parte têm a representação de que os mortos se vingam, se os vivos não acodem a satisfazer suas necessidades. Por isso costumam atribuir aos mortos suas desgraças. (ibid., p. 186)

Tanto na vida quanto na morte a arbitrariedade impera naquelas bandas. Por esta razão os negros tentam defender-se forjando fetiches, isto é, ‘intuições de seu poder, situando-o fora de sua consciência e fazendo imagens dele. De uma coisa qualquer, figura-se que tem poder sobre eles e a convertem então em gênio; são animais, árvores, pedras, figuras de madeira’ (ibid.). Tais coisas poderosas tentam objetivar o arbítrio, mas, no fundo, acabam simplesmente por formar meras imagens/imaginações suas, porquanto seguem sendo descartadas e



substituídas tão logo não satisfaçam mais às vontades de seus donos. Não há efetivamente uma vontade objetiva lá, o que há é caprichos materializados, perdidos entre as coisas. Como já mencionamos, para Hegel, o material, o natural é aquilo que não se reconhece verdadeiramente, perdendo-se numa alteridade qualquer. Destarte, o apelo imagético às coisas consiste numa forma irrefletida de intuição de si mesmo enquanto ser sensível e desejoso, é a projeção inconsciente da sua própria vontade.

Mas se mesmo o sujeito sensível se encontra alienado, então não podemos esperar uma situação melhor do sujeito racional; pois tal sistema de fetiches praticamente impede a intuição de toda verdadeira objetividade, de modo que a religião, a moral e o direito lá sofrem terrivelmente. Todo o reino do espírito é tratado como uma coisa. Na religião, não têm um reconhecimento de Deus como um espírito superior ao homem (pelo contrário, por ser fetiche, Ele é deposto e instituído a gosto). Do mesmo modo, na moral, o homem não é respeitado, já que não é reconhecido enquanto tal. Consequentemente, o homem na África vale pouquíssimo e é universalmente escravizado:

Que o homem, por ser homem, é livre, constitui uma representação universal nossa; aparte disto, o homem tem valor em diferentes sentidos particulares. Os cônjuges, os parentes, os vizinhos, os concidadãos têm valor recíproco. Entre os negros este recíproco valor existe muito pouco: entre os negros as sensações morais são muito débeis, ou, melhor dito, não existem. A relação moral primeira, a da família, é indiferente por completo aos negros. Os maridos vendem suas mulheres. Os pais vendem os filhos e, reciprocamente, estes aqueles, segundo as circunstâncias. A difusão da escravidão fez desaparecer todos os laços do respeito moral que nós temos uns para com os outros; e ao negro não se lhe ocorre exigir-se a si mesmo o que nós nos exigimos uns aos outros. Não se preocupam para nada com seus pais doentes; salvo nas vezes que lhes pedem conselhos. Os sentimentos de amistosa convivência, de amor etc. implicam um gênero de consciência que já não é simplesmente a consciência do sujeito singular. Assim, quando amamos alguém, temos consciência de nós mesmos no outro, ou, como disse Goethe, temos o coração dilatado. É o amor uma dilatação do eu. A poligamia dos negros tem muitas vezes por finalidade o criar muitos filhos, que possam ser vendidos como escravos. E não têm a menor sensação de que esta conduta seja injusta. Este modo de lidar chega nos negros a termos inauditos. O rei de Daomé tem 3.333 mulheres. Os ricos possuem muitíssimos filhos, que algo lhes trazem. Contam missionários que um negro chegou certo dia à igreja dos franciscanos queixando-se amargamente de que havia ficado reduzido à maior miséria, depois de ter vendido todos os seus parentes, incluso seus pais. (ibid., pp. 189-90)

A escravidão existe por toda a África, e, posto que ‘entre o senhor e o escravo só há a diferença do arbítrio’, ninguém naquela terra é propriamente livre. A liberdade requer o reconhecimento do homem, enquanto tal, como um ser essencialmente autônomo, em sua existência universal, compartilhada por todos; mas ninguém sente isto lá. E como não ocorre aos negros a injustiça deste estado de coisas, do mesmo modo têm de bom grado no despotismo e no patriarcalismo a sua constituição jurídica fundamental. Seus reis são depostos e instituídos contingentemente, por conseguinte suas sucessões sempre são violentas. E como a arbitrariedade não contém qualquer princípio imanente de conciliação, todo Estado se impõe por meio da força.

Para a arbitrariedade, a coordenação só pode ser imposta por um poder externo, já que na arbitrariedade não há nada que impulse os homens a unir-se, posto que ela consiste em impor ao homem uma vontade particular. Por isso existe aqui a relação do despotismo; o poder exterior é arbitrário, porque não existe nenhum espírito comum racional, do qual poderia ser o governo uma representação e efetivação. [...] A arbitrariedade, em efeito, deve produzir coordenação; mas seja pela arbitrariedade da sensação ou pela arbitrariedade da reflexão, a coordenação tem de ser feita pelo poder exterior. Quando ela tem sobre si algo superior e é impotente, se curva; mas tão pronto chega ao poder, se apresenta como superioridade frente àquilo mesmo ante o qual acaba de se humilhar. Por conseguinte há de ter modificações numerosas na maneira da arbitrariedade apresentar-se. Justamente ali onde vemos ao despotismo produzir-se desenfreadamente, demonstra-se que a arbitrariedade se exclui a si mesma pela violência. Nos Estados negros, encontra-se junto ao rei constantemente o verdugo; cujo cargo tem uma grande importância, porque assim como o rei elimina aos suspeitos, perece o mesmo rei nas mãos do verdugo quando os nobres o exigem. Pois sendo os subordinados tão desenfreados como o monarca, limitam por sua vez o poder do rei. (ibid., p. 191)

Eis o protótipo do sistema de pesos e contrapesos concebido pelos americanos. Onde não há razão, é pela força bruta que a diversidade convive, e somente a ameaça constante da violência impede os vários arbítrios de se suprimirem uns aos outros, pois quando um deles angaria força suficiente para se sobrepor aos demais, nenhum limite é reconhecido. Tudo isto se deve à carência da consciência do homem, que, por não se pensar universalmente, não conseguiu elevar-se do estado de natureza em direção à sua plena autonomia de homem enquanto tal.

### *Considerações tardias*

Há que se distinguir dois aspectos nesta descrição da ‘outra-história’ hegeliana: por um lado a justiça da sua descrição da América e da África (e, por contrapartida, da Europa), por outro a justiça do seu próprio critério de justiça. Como já mencionamos, Hegel foi alvo de frequentes críticas, principalmente por intelectuais africanos e latino-americanos, pelo seu ‘eurocentrismo’. A sua descrição destes continentes como avessos à razão, juntamente com o não reconhecimento de quaisquer princípios perversos propriamente europeus, faz parte da estratégia iluminista de definição da modernidade ocidental (se é que existe outra) como entrada do homem na maioridade, tomando essencialmente como carência a alteridade reinante fora da Europa. Destarte, o pensamento posterior que inverteria o sentido deste pensamento, fazendo-o refletir sobre o continente europeu (por meio da denúncia do capitalismo e do imperialismo como formas de fetichismo, violência e exploração), foi muito salutar em corrigir certa parcialidade da descrição hegeliana, que na sua proclamação do ideal não parecia enxergar quão aferrado ele estava com sua própria forma de iniquidade. Que a bela princesa Europa podia não ser tão inocente como reza a lenda, ainda levaria um tempo para poder ser abertamente aceito.

Mas, pela mesma exata razão, a questão da liberdade e da escravidão tem uma importância fundamental na filosofia hegeliana, e longe estava o autor de justificar simplesmente uma soberania inqualificada dos europeus diante do resto do mundo. A questão fundamental é a afirmação da liberdade como princípio primordial da existência humana, de tal modo que sua tomada de consciência pôde ter servido como critério de ‘progresso’ da humanidade. A difusão da consciência da liberdade pelo mundo, conseqüentemente, é para Hegel algo não só possível mas mesmo salutar. (Neste sentido, há quem defenda que o filósofo estava inspirado pela revolução haitiana quando escreveu sua ‘dialética do senhor e do escravo’ na *Fenomenologia*, dada a inegável importância do fato de escravos negros se rebelarem para fundar uma república com base na afirmação da igualdade fundamental de todo homem, enquanto homem<sup>14</sup>.) Deste modo, as críticas dos teóricos do

---

14 Ver o famoso livro de Susan BUCK-MORSS (2009), no qual a autora argumenta se embasando no fato não só de Hegel ter sido leitor assíduo do *Minerva*, jornal dedicado à cobertura de ambas as revoluções (francesa e haitiana), como também amigo próximo de J. W. von Archenholz, editor desta publicação e principal defensor na Europa dos revolucionários haitianos. A dificuldade, infelizmente, nesta posição, é a inexistência de qualquer referência explícita à revolução haitiana na

colonialismo bem têm razão de se contrapor ao jugo europeu perante o resto do mundo, mas, na medida em que de fato assumam a liberdade como sua, não são tão avessas a Hegel quanto possam pretender ser – são, antes disso, considerações tardias, que pressupõem a propagação mundial de uma certa ideia.

### **Referências:**

- BEISER, Frederick C. **German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781 – 1801**. London: Harvard University Press, 2002.
- BORGES, Maria de Lourdes A. **História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti, and Universal History**. Pittsburgh: Pittsburgh Univ. Press, 2009.
- DIENG, Amady Aly. **Hegel et l’Afrique Noire, Hegel était-il raciste?** Dakar: Conseil pour le développement de la recherche em sciences sociales em Afrique, 2006. Disponível em <<http://www.codesria.org/spip.php?article424>>, acesso 26 abril 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline**. Disponível em <<http://marxists.org/reference/archive/hegel/works/ol/encyc ind.htm>>, acesso 6 abril 2010.
- \_\_\_\_\_. **Science of Logic**. Disponível em <<http://marxists.org/reference/archive/hegel/works/hl/hlcon ten.htm>>, acesso 6 abril 2010.
- \_\_\_\_\_. **The Philosophy of Right**. Trad. Alan White. Newburyport: Focus Publishing, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Lecciones sobre la filosofia de la historia universal**. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- \_\_\_\_\_. ¿Quién piensa abstractamente? Trad. Gustavo Macedo e María del Rosario Acosta. **Revista Ideas y Valores**, nº 133, Bogotá: abril de 2007. Disponível em <<http://www.ideasyvalores.unal.edu.co/archivos/PDF133/trad uccion1.pdf>>, acesso 6 abril 2010.

- MALABOU, Catherine. **The future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic.** London: Routledge, 2005.
- MENESES, Paulo Gaspar de. Entfremdung e Entäusserung. **Ágora filosófica**, v. 1, n. 1, Recife: Jan-Jun de 2001. Disponível em <[http://www.unicap.br/Arte/art\\_link.php?art\\_cod=492](http://www.unicap.br/Arte/art_link.php?art_cod=492)>, acesso 25 de março de 2010.
- ROSS, Nathan. **On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy.** London: Routledge, 2008.



# EL DERECHO ROMANO EN LA *RECHTSPHILOSOPHIE* A TRAVÉS DE SUS POLÉMICAS

***Valerio Rocco Lozano***

En el marco del tradicional silencio que la *Hegel-Forschung*<sup>1</sup> ha guardado sobre el papel conceptual del mundo romano en el Sistema, el caso del *derecho* romano ha representado quizá la única excepción. En efecto, numerosos estudios se han ocupado de rastrear la presencia y la función de conceptos y términos *jurídicos* romanos en la obra hegeliana, fundamentalmente en los *Principios de filosofía del derecho*, y ello por razones tan buenas como obvias. De hecho, en primer lugar, en esta obra abundan las referencias a autores, obras, preceptos y vocablos pertenecientes a la tradición del derecho romano, tanto en su versión clásica como en sus diferentes posteriores recuperaciones (o mejor dicho, *transformaciones*, dado que, propiamente, el torrente de la herencia jurídica romana fluye ininterrumpido por toda la historia de Occidente desde las Doce Tablas hasta hoy).

En segundo lugar, estas referencias a Roma no constituirían en los *Principios* un mero ornato histórico, sino que estructurarían sólidamente algunas de las partes de la obra, fundamentalmente la sección dedicada al “Derecho abstracto” así como páginas fundamentales de la “Administración de justicia” en el marco de la

---

1 Las obras de Hegel serán citadas, según las siglas detalladas en la bibliografía, por la página de la edición alemana y entre corchetes la página de la edición en castellano. La traducción de las citas de las demás obras (tanto fuentes como bibliografía secundaria) a partir de idiomas diferentes del español son mías.

“Sociedad civil”. En este sentido, la crítica ha entendido siempre que, sin una referencia a esa forma concreta de derecho producida en Roma, no puede comprenderse plenamente el esfuerzo de conceptualización que Hegel plasmó en la gran obra de 1821.

La tercera razón por la que la crítica ha investigado las relaciones entre los *Principios* y el derecho romano está ligada al contexto histórico-cultural, y en concreto académico, en el que vio la luz esta obra: en efecto, desde su aparición, ésta suscitó todo tipo de reacciones (fundamentalmente negativas) en el bando de los historiadores del derecho romano y los propios romanistas. Estas disputas iniciaron una larga serie de enfrentamientos con la llamada Escuela Histórica del Derecho<sup>2</sup>, tan virulentas que sobrevivieron a sus protagonistas, prolongándose en una “segunda generación” de estudiosos, capitaneada por el bando hegeliano por Eduard Gans y respaldada políticamente por Altenstein.

En cuarto lugar, la atención de los *Hegel-Kenner* sobre el derecho romano se ha visto impulsada por otro elemento relevante: la presencia de referencias a la tradición jurídica romana en otras obras hegelianas, además de los *Principios*, fundamentalmente el *Naturrechtsaufsatz*, la *Fenomenología* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Dado que en todas ellas el derecho romano es tratado de una manera autónoma, elaborada y compleja, es más que comprensible que la bibliografía secundaria haya buscado conexiones, evoluciones, transformaciones, incongruencias, entre estas obras de Hegel acerca de este punto concreto.

La mejor demostración de la importancia que el derecho romano ha adquirido en el marco de los estudios hegelianos es el hecho de que las dos únicas monografías existentes sobre la presencia del *mundo romano en Hegel* están específicamente orientadas a la consideración *estrictamente jurídica* de la *Romanitas*<sup>3</sup>. Por otra parte, en el más prestigioso y difundido comentario colectivo a los *Principios de filosofía del derecho*, el coordinado por Manfred Riedel<sup>4</sup>, hay dos contribuciones<sup>5</sup>

2 Sobre esta polémica sigue siendo fundamental MARINI 1977, 169-204.

3 Se trata de BONACINA 1991, y de BUSO 2001-2002. Agradezco al autor del último –excelente e inédito– trabajo que me haya hecho llegar un ejemplar del mismo. Por lo que respecta al primer libro, a pesar del título general y el subtítulo ambicioso, se trata fundamentalmente del estudio de las relaciones entre Hegel y Niebuhr, historiador de Roma perteneciente a la Escuela Histórica del Derecho. Sus consideraciones tienen por lo tanto una pretensión inductiva, y son muy dependientes de las investigaciones anteriores de Momigliano; sobre este punto véase BONACINA 1991, XII. Otras consideraciones del mismo autor sobre el mundo romano en el sistema de Hegel se encuentran en BONACINA 1989.

4 RIEDEL 1975. Nótese además que, en el primer volumen de esta obra, dedicado a las reacciones a la *Rechtsphilosophie* por parte de los contemporáneos de Hegel, se reproduce la famosa polémica, de



explícitamente dedicadas a estudiar el papel conceptual jugado por el derecho romano en la obra de 1821. La importancia de este dato salta inmediatamente a la vista si se considera que, en el correspondiente comentario colectivo –en la misma editorial– a la *Fenomenología del espíritu*, a cargo de Klaus Vieweg y Wolfgang Welsch<sup>6</sup>, no hay ningún capítulo dedicado expresamente al *Rechtszustand*, el apartado en el que tradicionalmente se ha solido ver la presencia más explícita de la *Romanitas* en la obra de 1806-1807. Se podría seguir con los ejemplos, pero éstos no vienen al caso ahora, de la misma manera en que no es este el momento de argumentar y de mostrar que la “constelación conceptual” –por utilizar una expresión recientemente introducida de manera fecunda en la investigación sobre Hegel<sup>7</sup>– que éste traza sobre el mundo romano trasciende con mucho los confines de lo jurídico, extendiéndose a las parcelas de la estética, la historia de la filosofía, la filosofía de la religión, la gnoseología, hasta implicar nociones genuinamente filosóficas (y no jurídicas) tan relevantes como la de *Anerkennung* o *Selbstständigkeit*. Por otra parte, el interés (no estrictamente jurídico) de Hegel hacia Roma es tan duradero que puede decirse, sin exageraciones, que perdura desde su primera hasta su última obra<sup>8</sup>.

Volviendo a la *Rechtsphilosophie*, en virtud de las cuatro razones expuestas y de los importantes ejemplos bibliográficos ofrecidos, se puede imaginar hasta qué punto abordar la presencia y la función del derecho romano en esta obra hegeliana rebasa con creces las

la que daremos cuenta enseguida, entre Gustav von Hugo y el propio Hegel acerca del derecho romano.

5 VILLEY 1975 y RITTER 1975.

6 VIEWEG-WELSCH 2008.

7 Cfr. BONITO OLIVA 2008, 11-12: “No se trata por lo tanto de un trabajo monográfico, ni tampoco de un análisis puntual acerca de una ‘actualidad’ o ‘inactualidad’ de Hegel. Se trata más bien de una especie de mosaico, en el que cada tesela contribuye a devolver un paisaje y una densidad, sin pretensión de completitud. El intento es el de dibujar una espiral cuyas líneas devuelven profundidad, en el que cada pasaje permite ampliar la mirada dilatando la perspectiva sin perder la riqueza de los detalles. En este horizonte y en una reflexión que pretende rastrear algunos cruces del itinerario hegeliano, se ha elegido individuar una serie de pasajes en los que este itinerario esconde laberintos subterráneos, tanto en el sentido de que no alcanza una objetivación sino en sentido transversal, como en el sentido de lo que permanece en el sistema casi como una marca, una grieta dejada atrás por el movimiento inexorable del pensamiento. En este recorrido poco ortodoxo es posible rastrear una flébil línea de constelaciones, allí donde residuos de no-pensado o no-resuelto ayudan a desvelar la astucia hegeliana”.

8 En efecto, la primera obra que se conserva de Hegel, la *Unterredung zwischen Dreien*, redactada en el *Gymnasium* de Stuttgart, recrea una conspiración entre Octaviano, Lépido y Antonio cargada de profundas y ya autónomas reflexiones políticas. Por otra parte, el último escrito publicado en vida por Hegel, su comentario al proyecto de *Reformbill* en Inglaterra, está lleno de comparaciones entre los usos y costumbres (fundamentalmente: los defectos) de los ingleses y los antiguos romanos. Permítaseme remitir, para un análisis de estas dos obras desde este punto de vista, a mis dos artículos aparecidos en ámbito lusófono y citados en la bibliografía

posibilidades de un simple capítulo de libro. Sin embargo, dada la relevancia de la cuestión, puede ser útil esbozar de manera esquemática sus puntos más fundamentales, utilizando como *excusa*, por así decirlo, precisamente la tercera de las razones expuestas más arriba, y ello como una puerta de acceso para estudiar también la cuarta. En efecto, rastreando las *polémicas* a las que dio y sigue dando lugar la presencia del derecho romano en los *Principios de filosofía del derecho* podremos, de manera indirecta, referirnos a los pasajes de esta obra en los que aparece la *Romanitas* jurídica. Ello nos permitirá, por último, aludir a las problemáticas conexiones entre las referencias a Roma en la obra de 1821 y las que se encuentran en otros lugares del sistema hegeliano.

### 1. La polémica entre Hugo y Hegel

Muy poco tiempo después de la publicación de los *Principios de filosofía del derecho* apareció una reseña en las *Göttingische gelehrte Anzeigen* de mano de Gustav von Hugo, uno de los principales juristas alemanes, y fundador, junto con Savigny<sup>9</sup> y Windscheid, de la Escuela Histórica del Derecho. Antes de entrar a considerar las duras palabras de este jurista sobre la obra de 1821, hay que advertir que Hegel se había ganado a pulso<sup>10</sup> una reacción tan adversa, debido a los despiadados comentarios que, en la Observación al § 3 de la *Rechtsphilosophie*, había realizado sobre el imponente *Manual de Historia del Derecho Romano hasta Justiniano* (1799) del propio Hugo<sup>11</sup>, y que pasamos brevemente a examinar.

Hegel pretende, en este punto inicial de la obra, explicar las relaciones existentes entre el derecho positivo (formado por *determinaciones* jurídicas) y la filosofía del derecho (que expone los *conceptos* jurídicos). Estas relaciones no son de oposición, sino, podríamos decir, de fundamentación o subordinación lógica. De hecho, la principal crítica que Hegel mueve a Hugo afecta a su pretensión de *explicar* la esencia del derecho romano simplemente a partir de la mostración de su configuración histórica: “semejante mostrar y conocer (pragmático) a partir de las causas históricas próximas o remotas se denomina con frecuencia *explicar*, o mejor aún, *concebir*, creyendo que con esta mostración de lo histórico se ha alcanzado todo, o más bien, lo esencial, lo único que importa para *concebir* la ley o la institución jurídica. Pero con

9 Para las influencias recíprocas entre Hugo y Savigny cfr. BONACINA 1991, 31-42.

10 Cfr. en este sentido RITTER 1975, 171, nota 6.

11 HUGO 1799.

esto, en realidad, ni siquiera se ha mencionado lo verdaderamente esencial: el concepto de la cosa”<sup>12</sup>. Por lo tanto, dice Hegel, cada uno debe dedicarse a su ámbito de conocimiento: el filósofo a la filosofía del derecho, y el jurista y el historiador a la historia, campos entre los que no existe oposición, sino esa relativa “indiferencia” que nace de la *subsunción* del segundo ámbito bajo el primero, esto es, la misma relación—dice irónicamente Hegel, para que lo entienda (hasta) su oponente—“que las Instituciones mantienen con las Pandectas”<sup>13</sup>. En cambio, Hugo habría caído en la tentación de, por una parte, revestir su procedimiento pragmático con una forma exterior y superficialmente filosófica<sup>14</sup>, conectando por ejemplo la tripartición de los tipos de derechos en Roma a la *Metafísica de las costumbres* kantiana<sup>15</sup>. Si Hegel juzga “gracioso” este intento pseudo-filosófico de Hugo, que en vez de demostrar una presunta “racionalidad” del derecho romano más bien revela el carácter abstracto y meramente intelectual de sus taxonomías vacías, no es menos tierno con el “procedimiento *opositivo*” que, en el *Manual de derecho romano*, contraponen continuamente a los filósofos y a los juristas, argumentando que sólo los segundos —entre los que por cierto se incluye a Cicerón!— alcanzan una verdadera comprensión del derecho positivo<sup>16</sup>.

Estas y otras feroces críticas de Hegel contra Hugo (y por extensión, contra toda la Escuela, a pesar de que en Savigny —al que nuestro filósofo se cuida mucho de nombrar en estas páginas— el positivismo jurídico ya se había desligado de toda pretensión de justificación filosófica<sup>17</sup>) iban mucho más allá de un genuino interés filosófico por desmontar un procedimiento científico que se consideraba incorrecto; en efecto, estaban más bien guiadas por razones

12 GPR 36 [70-71]. Las obras de Hegel son citadas, según las siglas detalladas en la bibliografía, por la página de la edición alemana y entre corchetes la página de la edición en castellano. La traducción de las citas de las demás obras son mías.

13 GPR 35 [69].

14 Y ello no sólo en la obra criticada por Hegel, sino sobre todo en el anterior y gran *Manual de derecho natural como una filosofía del derecho positivo* de 1788.

15 GPR 41 [76].

16 Cfr. GPR 37-38 [72]: “puesto que, incluso en el campo científico, no mantienen siempre esta tranquila posición, citaré algo referente a su pugna, tal como aparece en el *Manual de Historia del Derecho Romano* de Hugo, de donde se podrán extraer más conclusiones acerca de este procedimiento opositivo. Hugo expresa (5ª edición, § 53), que ‘Cicerón elogia las Doce Tablas con una *mirada de desdén* a los filósofos’, ‘el filósofo Favorino, sin embargo, las trata como desde entonces más de un gran filósofo habrá de tratar el derecho positivo’”.

17 Cfr. BERTANI 2004, 89: “la reducción de la jurisprudencia al tipo del conocimiento histórico [...] se liberaba ahora de toda corrección crítica o normativa de cuño filosófico, e incluso de todo vínculo con la idea de una metafísica del derecho (que en cambio todavía seguía presente en el mismo Hugo)”.

eminentemente políticas. De hecho, como ha reconstruido brillantemente Corrado Bertani, la situación institucional y académica prusiana había estado marcada por la oposición de un sector tradicionalista y conservador frente a las reformas del *Allgemeines Landrecht* impulsadas por Carl Gottlob Svarez a partir 1794. Frente a este intento de reforma liberalizadora y fuertemente condicionada por la filosofía iusnaturalista del momento<sup>18</sup>, Savigny y Puchta, sostenidos por el aparato teórico de la *Historia* de Niebuhr<sup>19</sup>, opusieron a esta nueva legislación el carácter universal y necesario del derecho romano como expresión de una *ratio scripta* intemporal. Lo que significaba, en la práctica, la oposición a toda reforma que, como la de Svarez, comportara la abolición de las diferentes versiones de *ius commune* romano-germánico que seguía vigente en los territorios alemanes<sup>20</sup>. Toda nueva codificación debía apoyarse, en suma, en el derecho romano clásico, y precisamente en la versión que estaba siendo “restaurada” por la Escuela Histórica del Derecho<sup>21</sup>. Además, a toda esta contienda subyace también un conflicto entre dos maneras de considerar la aplicación del derecho: la svareziana, en la que prima el rol del *legislador* y el papel del juez como aplicador de la ley por un lado y la historicista-romanista, que defiende la importancia del *jurista* (heredero del jurisconsulto romano) en la interpretación o incluso modificación de las leyes, por otro<sup>22</sup>.

---

18 Sobre las fuentes filosóficas iusnaturalistas de la codificación prusiana de 1794 cfr. HERNÁNDEZ MARCOS 2000.

19 La historia de Niebuhr tenía un fuerte componente “pragmático”, esto es, dirigía constantes miradas al presente para reivindicar la actualidad y la utilidad del derecho romano. Cfr. DUQUE 1999, 36: “Niebuhr invadía tranquilamente también el campo de la ‘historia pragmática’ al parangonar el doble origen (etrusco y sabino) de Roma con la ciudad vieja y la nueva de Danzig, al comparar a Filipo de Macedonia con Napoleón, a los Gracos con el Barón von Stein, etc.”.

20 Cfr. BERTANI 2004, 93: “Legislación’, por otra parte, pasó a significar pronto, para Savigny, el ‘derecho positivo’ o ‘derecho del pueblo’ y por lo tanto, en el caso de Alemania, el ‘derecho romano actual’, esto es, las ‘instituciones jurídicas de origen romano y su sucesivo desarrollo, aunque no fuera a su vez de origen romano’”.

21 Cfr. DUQUE 1999, 37: “según los trabajos de Savigny la cuestión exacta es en qué medida puede apoyarse una codificación coetánea en el derecho romano. Y es bien significativo que el jurista postergue la codificación del derecho hasta que la Escuela del Derecho Histórico haya alcanzado por un lado un mejor conocimiento del derecho romano y, por otro, una mejor configuración del lenguaje jurídico”.

22 Hay que señalar que, dentro de las corrientes históricas del derecho en Alemania, pronto se constituyó frente a las posiciones romanistas que estamos viendo una Escuela germanista, aún más conservadora, que pedirá la instauración de las costumbres prístinas del derecho común germánico libre de contaminaciones romanas. Esta polémica llega, como ha señalado DUQUE, 2010, 362, hasta el punto 19 del programa del Partido Nacionalsocialista alemán: “exigimos la sustitución del derecho romano, que está al servicio del orden mundial materialista, por un derecho común alemán (*ein deutsches Gemeinrecht*)”.

Esta breve consideración histórica es importante por dos razones: en primer lugar, nos hace ver cómo detrás de disputas aparentemente académicas como ésta sobre la naturaleza y el rol del derecho romano se ocultan cuestiones de apremiante actualidad *política* para los contendientes. En segundo lugar, llama nuestra atención sobre el hecho de que, para Hegel, el derecho romano no es (solamente) el conjunto de preceptos e instituciones de la antigua Roma, sino un *corpus* jurídico efectivamente *vigente* en muchas zonas de Alemania y en competencia con una legislación universalista y de inspiración filosófico-racional. En este doble sentido debe comprenderse la más importante de las críticas que Hegel mueve en la *Rechtsphilosophie* al proceder científico de Hugo: “la justificación histórica, cuando confunde la génesis a partir del concepto con la génesis exterior, realiza inconscientemente lo contrario de lo que se propone. Cuando el surgimiento de una institución se muestra, bajo ciertas circunstancias, como perfectamente adecuado y necesario, cumpliéndose así las exigencias del punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la cosa misma, se sigue más bien lo contrario: puesto que tales condiciones ya no existen, la institución ha perdido su sentido y su derecho”<sup>23</sup>. En otras palabras: precisamente en virtud de ese estudio pragmático e historicista del derecho romano, Savigny y Hugo deben renunciar a toda voluntad de aplicabilidad de ese *corpus* jurídico a una actualidad en la que las condiciones han cambiado mucho. Este comentario también explica –al menos en parte– la razón de los múltiples (y diseminados en toda la *Rechtsphilosophie*) comentarios sobre la dureza, la brutalidad y la incoherencia del derecho romano: el blanco no es tanto la doctrina jurídica clásica, sino los intentos de restaurarla (o simplemente conservarla) en pleno siglo XIX.

Dada la virulencia de la crítica hegeliana así como sus consecuencias políticas, no sorprende que la reacción de Hugo en la mencionada reseña fuera igualmente feroz, aunque, al mismo tiempo, también una perfecta muestra de esa actitud incoherente, mezcla de un barniz filosófico y de una estéril erudición histórica, que Hegel le reprochaba. De hecho, por un lado el jurista alemán se reafirma en su comparación entre las tricotomías kantianas y el *tripertium* romano<sup>24</sup>, y por otro lado acusa a Hegel de haber cometido innumerables

---

23 GPR 37 [71]. Es significativo que en el manuscrito en este punto Hegel añadiera una referencia a “[Eng]land”, Inglaterra, paradigma de esos derechos tradicionales, de una *common law* no codificada que, como ya hemos visto (nota 7) será nuevamente conectada con el derecho romano en el artículo de 1831 sobre el proyecto de *Reformbill*.

24 HUGO 1975, 68.

confusiones históricas y hasta lingüísticas acerca del derecho romano: por ejemplo, no habría comprendido la verdadera naturaleza de las *Institutiones* romanas, dado que las habría tomado “en sentido francés”, confundiéndolas con los modernos *Instituts*<sup>25</sup>, habría distinguido falsamente una “*possessio bonorum*” de una “*bonorum possessio*”, o habría considerado diferentes, en los *Principios*, la eticidad y la moralidad, *sin reparar en que tienen la misma etimología*<sup>26</sup>. Esta última crítica revela, más que (o además de) una total *incomprensión* de la filosofía hegeliana –en la que la diferencia entre *Moralität* y *Sittlichkeit* es uno de los puntos centrales de su reflexión–, una radical *diferencia* de puntos de vista entre los dos autores. Hugo, además, no esconde sus cartas, al reivindicar la importancia de la técnica jurídica de los jurisconsultos romanos en la evaluación de cada caso frente al modelo de legislación universal-racional defendida por Hegel en la *Rechtsphilosophie*<sup>27</sup>: como hemos visto, las consecuencias políticas e institucionales de esta preferencia eran ciertamente fundamentales.

Por lo tanto, la principal crítica de Hugo se resume en el *desconocimiento* por parte de Hegel del derecho romano: “le ocurre que, como a muchos grandes filósofos, no ha entendido el derecho romano. [...] Quien quiere entender algo, debe haberlo estudiado, y que los filósofos de profesión escuchen conferencias jurídicas o lean libros de derecho es algo que ocurre muy raramente, mucho más raramente que lo contrario, esto es, que los juristas asistan a conferencias filosóficas y estudien libros de filosofía”<sup>28</sup>.

Pues bien, en una respuesta a la recensión de Hugo aparecida también en el mismo año 1821 en la *Allgemeine Literaturzeitung*, Hegel dedica pocas palabras de desprecio a rechazar que algunos de los errores que se le imputan estén presentes en su obra, y dedica el grueso de su contestación a desmontar la “presunción”<sup>29</sup> del jurista alemán de considerarse a sí mismo también un filósofo y a reiterar sus objeciones, en especial al barniz kantiano que Hugo había pretendido dar a su obra. Con esta dura respuesta, puede decirse que se abren las hostilidades

---

25 Cfr. HUGO 1975, 69. Esta crítica de Hugo es mucho más profunda de lo que a primera vista pudiera parecer. De hecho, existen poderosas razones, que por falta de espacio no es posible recoger aquí, para creer que la actitud global de Hegel sobre el mundo romano se vio fuertemente condicionada por su visión (en continua transformación) de la Francia de su propia época. Esta identificación franco-romana es claramente tributaria de la asimilación simbólica que los revolucionarios primero y Napoleón después llevaron a cabo con respecto a la antigua Roma.

26 Cfr. *ibidem*.

27 Cfr. HUGO 1975, 70.

28 HUGO 1975, 69.

29 *Erkl* 72.

entre dos bandos, el filosófico y el histórico-jurídico, que no han cesado ni siquiera hoy en día<sup>30</sup>.

## 2. De nuevo: juristas contra filósofos

Si el lector piensa que se exageran las consecuencias y el alcance de este enfrentamiento entre filósofos e historiadores del derecho, sólo debe acercarse al más conocido y difundido comentario sobre la *Rechtsphilosophie* hegeliana, en el que se encuentra un ya célebre artículo de Michel Villey titulado “Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie”. Ya desde su primera frase podemos ver cómo la lógica de los “bandos” sigue más que vigente: “el autor no es un especialista sobre Hegel, sino un jurista y un historiador del derecho”<sup>31</sup>. En cuanto tal, empieza a investigar las fuentes a partir de las que Hegel pudo forjarse su imagen “muy inadecuada”<sup>32</sup> del derecho romano: se trataría de obras modernas con un fuerte compromiso político, como las de Montesquieu (acusado por Villey de referirse más a la Francia de Luis XIV que a la Roma imperial cuando habla del derecho romano), o Gibbon, o bien tratados marcadamente filosóficos como el *Naturrecht* de Fichte y la *Metafísica de las costumbres* de Kant<sup>33</sup>. De tratados modernos con más contenido histórico (como el de Niebuhr) o genuinamente jurídico (como diferentes manuales<sup>34</sup>, fundamentalmente el de

---

30 Igual que la otra confrontación con el segundo “enemigo íntimo” de Hegel en Berlín, Schleiermacher, que puede decirse sin demasiada exageración, como sostiene Duque, que llega hasta hoy en día, con las no siempre fáciles relaciones entre dialéctica y hermenéutica. Cfr. DUQUE 1999, 37-54.

31 VILLEY 1975, 131.

32 VILLEY 1975, 132.

33 Cfr. VILLEY 1975, 133.

34 Cfr. VILLEY 1975, 135-136. Entre las fuentes de derecho romano a las que Hegel pudo tener acceso en su época, y que mostraban una imagen de Roma más fidedigna, estaban los juristas *prácticos*, poco amigos de las teorías de la escuela de derecho natural, así como la escuela holandesa de comentario al *Corpus Iuris Civilis* de la *Elegante jurisprudencia*. No se puede reprochar a Hegel que haya ignorado estas fuentes. Por otra parte, hay que reconocer que sin duda intentó informarse a partir de ciertas fuentes jurídicas: Thibaut (conocido suyo, como Hufeland), Klein, y sobre todo el manual de Heineccius sobre el derecho romano. Una elección sensata, pues Heineccius por una parte venía de una tradición filosófica (era discípulo de Thomasius), pero por otra recibió el influjo de la escuela holandesa y de su aproximación más bien histórica. A través de Heineccius probablemente, según Villey, Hegel corrigió algunos errores de bulto leídos en Kant. Pero estas lecturas debieron desanimarle bastante, visto el escaso número de veces que los cita: de hecho, en ellos no encontraba lo que buscaba, esto es, un enfoque racional, sino más bien una aproximación de carácter práctico. Por todo ello, a Villey le parece que la influencia sobre Hegel de Heineccius fue sólo superficial.

Heineccius<sup>35</sup>), así como de historiadores antiguos sin duda leídos por Hegel, como Tito Livio y Cicerón, en los *Principios* se encontrarían escasos y poco significativos rastros. Y, sigue preguntándose Villey, ¿no es acaso plausible que Hegel consultara el *Corpus Iuris Civilis*, el texto que todavía por aquel entonces representaba el fundamento de las construcciones jurídicas, y que, según cuenta la anécdota, hasta Napoleón leía en la soledad de la cárcel<sup>36</sup>? Parece que no. Y es una pena, argumenta Villey, dado que en la compilación justiniana, y en concreto en el Digesto, se encuentra el espejo muy concreto del trabajo serio, sin abstracciones, e importantísimo de los jurisconsultos romanos (que de nuevo, como en Hugo, aparecen contrapuestos a la legislación de carácter universal de la que son partidarios los filósofos). Según Villey, Hegel tampoco prestó atención a las *Institutiones* de Gayo, a pesar de (aunque quizá debería decirse, *justamente por*) lo sonado de su importante descubrimiento por parte de Niebuhr en Verona en 1816. Por todo ello, concluye el jurista francés, “en lo que respecta al derecho romano Hegel tuvo un vacío de formación, tanto en su vertiente histórica como práctica”<sup>37</sup>.

Ello afectaría, según Villey, a una radical incompreensión del derecho romano *tal y como es presentado en la primera sección de la obra*, el “Derecho abstracto”, esto es, como sistema de derechos “privados, abstractos y arbitrarios”<sup>38</sup>, ignorando la importancia fundamental del derecho público (político) romano<sup>39</sup> como sustento del derecho privado y presentando una “caricatura” de la jurisprudencia romana<sup>40</sup>. Tras comentar las imprecisiones de Hegel sobre nociones tan importantes como “persona”, “propiedad” y “contrato” –sobre las que volveremos más adelante–, le reprocha no haberse fijado, “desde la altura de su filosofía, en la singularidad y en lo contingente, pues olvida que los detalles son los elementos vitales para los juristas”<sup>41</sup>. Su mayor error residiría en haber atribuido a un *sujeto* todas las características del derecho abstracto, *esto es*, del derecho romano, ignorando de manera flagrante la inexistencia de este concepto en la antigua Roma. En función de todos estos errores de bulto en la parte inicial de la obra –el Derecho abstracto–, y dado el proceder sistemático y deductivo de los *Principios de filosofía del derecho*, estas incorrecciones invalidan *toda* la

---

35 HEINECCIUS 1791.

36 VILLEY 1975, 137.

37 Ibidem.

38 VILLEY 1975, 144.

39 Cfr. VILLEY 1975, 144 y 146.

40 Cfr. VILLEY 1975, 144.

41 VILLEY 1975, 146.



*Rechtsphilosophie* hegeliana en su conjunto, pues en ella “todo se sigue desde el primer momento”<sup>42</sup>.

En las páginas finales de su polémico artículo, Villey contrapone la filosofía del derecho hegeliana a la “teoría del derecho de Aristóteles”, muy apegado a las prácticas jurídicas concretas, y fundamental para el propio desarrollo del derecho romano: la concepción aristotélica del derecho se apoya en un método casuístico, dialéctico y contradictorio, frente al proceder formal y deductivo de Hegel. Además, el Estagirita se había interesado por elementos concretos como las fuentes del derecho, los medios, las condiciones concretas de la praxis jurídica, y sobre todo había puesto en el centro al *zoon politikon*, es decir, un individuo *ya naturalmente* político y enmarcado en una serie de relaciones. En cambio, según Villey, Hegel habría tratado de pasada o deliberadamente ignorado todos estos elementos, “los verdaderamente interesantes para los juristas”<sup>43</sup>. El estudioso francés ya había mostrado sus cartas, como hemos visto, desde su primera frase, y también más adelante reivindicando la cita de Hugo sobre el hecho de que “quien quiere entender algo, debe haberlo estudiado”<sup>44</sup>. Pero en su frase final revela plenamente ese “procedimiento *opositivo*” que Hegel había denunciado en el fundador de la Escuela del derecho histórico: según Villey, para los juristas, orgullosos de su punto de vista positivo e histórico, “el derecho comienza allí donde acaba Hegel”<sup>45</sup>.

Como puede verse, los tonos e incluso los contenidos de las críticas de Hugo a Hegel perviven, prácticamente idénticos, en estos alegatos escritos un siglo y medio más tarde. Igual que entonces, la polémica continúa en nuestros días con una defensa producida desde el bando *filosófico*, por parte de Jean-Philippe Guinle. Curiosamente, de forma quiasmática, si la crítica historicista de Villey se encontraba en el marco de un comentario colectivo a los *Principios* de carácter prevalentemente *filosófico*, el intento de Guinle de “matizar la extrema severidad de los juristas sobre la interpretación hegeliana del derecho romano a la luz del proyecto filosófico hegeliano”<sup>46</sup> se encuentra publicado en una revista de *historia* del derecho. La estrategia de Guinle es simple, y consiste en desmontar los dos lados de la tesis según la cual Hegel se habría referido al derecho romano en el “Derecho abstracto”, y al hacerlo habría sido muy injusto con él. De hecho, por una parte

---

42 VILLEY 1975, 145.

43 VILLEY 1975, 148.

44 VILLEY 1975, 145.

45 VILLEY 1975, 148.

46 GUINLE 1981, 593.

muestra cómo la primera sección de la *Rechtsphilosophie* no puede ser identificada *tout court* con el derecho romano (y ni siquiera con su parte *privada*), y por otra defiende que las referencias históricas de Hegel hacia Roma, que pueden parecer a menudo demasiado duras o críticas, revelan en cambio una profunda comprensión de la historia romana, lo que se muestra sobre todo en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Por lo que respecta a la primera parte, Guinle se enfrenta a lo que considera “un dogma casi absoluto, mantenido además sin vacilaciones por autores tan diferentes entre sí como Roques, Gurwitch, Niel, Hyppolite y, más recientemente, por J. Ritter: el de una cuasi-identidad entre el derecho abstracto, que es el primer momento del sistema jurídico hegeliano, y el derecho privado romano”<sup>47</sup>. Frente a esta línea interpretativa, Guinle argumenta que, en la exposición *conceptual* constituida por la *Rechtsphilosophie*, aunque ciertamente haya referencias históricas que encarnan las sucesivas determinaciones lógicas, los dos planos no coinciden perfectamente, ni tampoco el orden lógico sigue estrictamente el cronológico. En este sentido, “a pesar de que Hegel tuvo ocasión de escribir que la división de su obra (que comienza con el derecho abstracto) podía ser considerada también como una ‘pre-indicación histórica de las partes’, [...] no es menos cierto que de hecho no ha utilizado la historia del derecho –y más precisamente, la del derecho romano– sino para explicar el desarrollo puramente lógico de su concepto de derecho, y no porque el derecho romano constituya a la vez un momento lógico y un momento histórico de su sistema jurídico. Y es precisamente esta no-coincidencia perfecta entre el derecho romano privado y el derecho abstracto la que explica que el derecho romano aparezca igualmente –para ser criticado, es cierto– en un momento del sistema jurídico romano posterior al derecho abstracto, el de la familia”<sup>48</sup>. Esta importantísima cita de Guinle, por un lado, desmonta buena parte de las acusaciones de Hugo y de Villey: es inútil reprochar errores históricos a Hegel, dado que en la sección del “Derecho abstracto” no se pretende recoger fielmente la realidad jurídica del derecho romano, sino dar cuenta de un estadio *lógico* (no histórico) aún imperfecto que será asumido (*aufgehoben*) en las secciones posteriores. Por otro lado, sostiene una tesis que ya había sido defendida por Ritter, esto es, que en la obra de 1821 encontramos una “interpretación filosófica del derecho romano”<sup>49</sup>, esto es, que relaciona

---

47 GUINLE 1981, 603.

48 GUINLE 1981, 605.

49 RITTER 1975, 154-155.

la realidad histórico-jurídica romana con las condiciones del mundo presente. En este sentido no se olvide que el derecho romano, completamente transformado y en muchas versiones diferentes, seguía vigente en muchos puntos de Alemania, por lo que Hegel podría haber “extractado” el contenido lógico de las determinaciones jurídicas de la primera sección de la *Rechtsphilosophie* a partir de elementos jurídicos de su propia época sin preocuparse por la coincidencia de éstos con el derecho romano clásico. Por otra parte, la cita de Guinle abre el camino para investigaciones, como la ya citada de Buso, que busquen no sólo en la sección del *abstraktes Recht*, sino también en otros puntos de la *Filosofía del derecho*, el rastro y la influencia del derecho romano<sup>50</sup>, profundamente transformado por su adaptación a un contexto moderno en el que rige un nuevo y fundamental principio, introducido por el Cristianismo y ajeno por lo tanto al mundo jurídico romano: la libertad del sujeto.

### ***3. Antiguos y modernos: persona, propiedad y contrato***

La nueva perspectiva abierta por Guinle permite responder punto por punto a las acusaciones de Villey, y ello no meramente con espíritu polémico, como en cambio había hecho Hegel con su *Erklärung* frente a Hugo, sino para comprender cómo precisamente la noción de *libertad subjetiva*, sirva para explicar, por una parte, por qué Hegel en sus *Principios* no podría, aunque hubiese tenido pleno conocimiento de las fuentes, haber recogido las nociones de persona, propiedad y contrato del derecho romano clásico. Por otra parte, nos permitirá mostrar cómo la irrupción de este principio cristiano de libertad subjetiva constituye el salto cualitativo que aleja para siempre el mundo histórico-universal romano (con sus producciones jurídicas) de una modernidad “que ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su más allá y su poder contingente, [...] en la que ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega al *Estado* como imagen y efectiva realidad de la razón”<sup>51</sup>, como se lee en el último parágrafo de la *Rechtsphilosophie*.

---

50 BUSO 2001-2002, 119-120: “Generalmente la Crítica ha tendido a considerar el análisis hegeliano del derecho romano como concentrada sobre todo en las páginas del ‘Derecho abstracto’: este no es un error *tout court*. Como veremos, también en este trabajo se harán numerosas referencias a la primera sección de los *Principios*, al concepto de persona y al de propiedad; a pesar de ello la investigación textual deberá abrirse no sólo a otras partes sistemáticas de la obra (‘Familia’ y ‘Sociedad civil’), sino sobre todo a los momentos clave en los que emerge en mayor medida la distancia entre derecho y libertad de los antiguos y de los modernos”.

51 *GPR* 510 [499-500].

Por lo que respecta a la primera cuestión, esto es, la problemática relación entre derecho romano clásico y derecho moderno (a través del filtro o prisma de la libertad subjetiva), es útil analizar algunos conceptos jurídicos fundamentales tal y como aparecen en la *Rechtsphilosophie* así como la reacción de los críticos ante ellos. Empezando por la noción, fundamental en toda la obra de Hegel a la hora de referirse al mundo romano<sup>52</sup>, de *persona*, hay que notar que en la observación al parágrafo 40 de los *Principios* Hegel critica la distinción tripartita del derecho romano entre “derecho *personal*, *real* y de *procedimientos*.”<sup>53</sup>. A continuación lanza una crítica a la abstracción de esta tricotomía extraída del derecho romano<sup>54</sup> y adoptada también por Kant, crítica en cuyo fondo no es para nosotros difícil, por lo expuesto anteriormente, reconocer otro ataque a Hugo: “en esta división se comete sobre todo el error de mezclar de manera indiscriminada derechos que tienen sus supuestos en relaciones sustanciales como la familia y el Estado, y derechos que se refieren a la mera personalidad abstracta. En esta confusión cae la división kantiana –por otra parte muy en boga– de derechos *reales*, *personales* y *personales reales*. Nos llevaría demasiado lejos demostrar el carácter equívoco y aconceptual de la división entre derecho real y personal que está a la base del derecho romano [...]”<sup>55</sup>. El razonamiento de Hegel para desmontar esta clasificación parte de la constatación de las condiciones sociales e históricas del mundo moderno, en el que la *personalidad* ya no es un *derecho* aparejado a un determinado *status* jurídico (opuesto a otro, el de la esclavitud o más en general la condición de *alieni juris*<sup>56</sup>), sino un atributo inalienable de todo ser humano, de toda persona. De hecho, en el § 209, se ve perfectamente el *tránsito* desde la concepción romana de *personalidad*, entendida como un *derecho* más que algunos individuos (las *personas*, los *sui juris*) tienen frente a otros (los esclavos) hasta su expresión moderna, en la que *todos los hombres* son personas: “pertenece a la cultura [*Bildung*], al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo

---

52 Ello es particularmente evidente en la *Fenomenología del Espíritu*, donde la categoría de persona es central en el *Rechtzustand*, en el capítulo VI, y en la figura de la conciencia cómica, en el marco de la *Kunstreligion* del capítulo VII, dos momentos en los que buena parte de la crítica ha reconocido referencias al momento histórico-conceptual romano.

53 GPR 98 [122].

54 Para un estudio del papel jugado por esta tricotomía en las *Institutiones* de Gayo y en los *Elementa* de Heineccius cfr. BUSO 2001-2002, 130-133

55 GPR 99 [122].

56 Cfr. Ibidem: “en lo que se refiere al llamado *derecho personal* del derecho romano, el hombre es una persona sólo si le considera con un cierto *status* (Heineccio, *Elem. Jur. Civ.*, § LXXV); en él incluso la personalidad misma, opuesta a la esclavitud, es pues sólo un *estado*, una *condición*”.

cual *todos* somos idénticos. *El hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano”<sup>57</sup>.

Por lo tanto, la universalidad ínsita en el concepto moderno de *persona* asume (en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*, esto es *recoge superando*) la homónima noción del derecho romano, profundamente transformada por el principio de la subjetividad libre. Por ello, no tienen mucho sentido las objeciones de Villey cuando precisa que la noción de “personas” (siempre en plural) en el ordenamiento jurídico romano no está ligada al disfrute de derechos subjetivos sino a la participación como *actor* (incluso pasivo) en el tablero jurídico, razón por la cual en las *Institutiones* de Gayo también los esclavos están incluidos entre las *personae*, dado que “juegan un papel en el Foro y en sus actividades”<sup>58</sup>. Villey está pensando desde la perspectiva del historiador, que ve que lo expuesto en el “Derecho abstracto” no casa perfectamente con la letra del derecho romano clásico; pero lo que no llega a comprender es que precisamente *porque* la noción de persona del derecho romano es radicalmente diferente de la moderna (por la carencia del principio de subjetividad libre) Hegel *no podía* aceptarla en sus *Principios*, como ha argumentado eficazmente Guinle<sup>59</sup>. La diferencia entre las dos nociones de “persona” en los dos ámbitos jurídicos se funda, de hecho, en un contexto que rebasa con mucho lo estrictamente jurídico: ya hemos visto el profundo vínculo que existe entre la personalidad y la libertad subjetiva, pero en un párrafo central de la *Rechtsphilosophie*, el 35, Hegel liga el concepto de *personalidad* al momento (fundamentalmente gnoseológico) de la autoconciencia: “la personalidad sólo comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada y carece de valor. En la personalidad está, por lo tanto, el saber de *sí* como objeto, pero como objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello puramente idéntico a sí mismo. [...] El espíritu, como yo abstracto y en realidad libre, se tiene como objeto y fin, es así *persona*”<sup>60</sup>.

57 GPR 360 [327].

58 VILLEY 1975, 142.

59 Cfr. GUINLE 1981, 606: “Puede por lo tanto decirse que, si Hegel ha permanecido fiel al derecho romano, haciendo del individuo capaz de jugar, al menos formalmente, un papel en el mundo del derecho privado, una persona, ha sobrepasado considerablemente los límites y el espíritu mismo de este derecho vinculando este papel no a la posesión de *status* objetivos que puedan ser denegados por la sociedad a ciertos individuos, sino a la aptitud que posee todo individuo de hacer valer su derecho subjetivo más originario, hasta el punto de que se confunde con el fundamento de todos los derechos: la libertad”.

60 GPR 93-94 [118-119].

De esta caracterización marcadamente filosófica (y más concretamente ético-gnoseológica) de la *persona* se desprende la insuficiencia de las críticas estrictamente jurídicas a la fidelidad de esta noción con respecto al derecho romano clásico.

Los mismos razonamientos valen por lo que afecta al concepto de *propiedad* que encontramos en el “Derecho abstracto” de la *Rechtsphilosophie*. Villey, en el marco de su comprensión de esta sección de la obra como una exposición del derecho clásico romano, ha criticado que el *dominium* romano no puede ser de ninguna manera confundido con el moderno derecho de propiedad atribuido a un sujeto de derecho (con sus características de la apropiación arbitraria y de la libre disposición sobre el bien)<sup>61</sup>. Este último, según este romanista, sería el que Hegel habría plasmado en su obra, dado que aborda *tanto* el contenido *personal* del derecho de propiedad (esto es, considerado desde el punto de vista del individuo poseedor) como el *real* (las consideraciones sobre el *objeto* de esa propiedad), a pesar de que el primer elemento no se encuentra en el derecho romano. Esta postura, lejos de constituir una insuficiencia o una incorrección histórica de Hegel, es la mejor demostración de su voluntad de reelaborar y asumir, en una perspectiva moderna, las doctrinas del derecho romano: en efecto, la consideración de *ambos* puntos de vista se conecta con lo que veíamos más arriba sobre la noción de *persona*. Ésta es caracterizada ética y gnoseológicamente como autoconciencia y voluntad libre, y por ello se contraponen de manera radical a todos los entes que no son personas, que se muestran *ontológicamente* diferentes a ella. Con esta diferenciación radical arranca, de hecho, el capítulo dedicado a la propiedad: “la persona, para existir como idea, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en y por sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo *inmediatamente distinto y separable*”<sup>62</sup>. Hegel expresa esta concepción también desde el punto de vista lógico complementario, tratando de la radical separación entre cosas (susceptibles de convertirse en objetos de propiedad) y no-cosas (que en su completa separación de toda *Sache* sólo pueden ser sujetos, y no objetos de propiedad): “según la injusta e inmoral determinación del derecho romano, los niños eran *cosas* para el padre, que estaba así en posesión jurídica de sus hijos y mantenía sin embargo con ellos una relación ética en el amor (que seguramente

---

61 VILLEY 1975, 143.

62 GPR 102 [125].

debería estar muy debilitado por aquella injusticia). Aquí tiene lugar, pues, una reunión, aunque totalmente injusta, de ambas determinaciones, cosa y no-cosa<sup>63</sup>.

Esta cita deja diametralmente clara la actitud de Hegel hacia el derecho romano: en sus críticas hacia él siempre insiste en la falta de ese contenido insuflado por el principio de la subjetividad, del que depende a su vez la universal extensión de la personalidad. Los romanos trataban a sus hijos (pero también a sus esclavos) como *alieni juris* (esto es, como cosas) desde el punto de vista jurídico, y en cambio como no-cosas, esto es, como personas, en el ámbito ético de la familia y del amor que reina en ella. Este trato contradictorio es la prueba de la *abstracción* del derecho romano, así como del hecho de que éste no puede ser recogido *tout court* como el “Derecho abstracto” del que parte la *Rechtsphilosophie*, dado que ésta, fundada en el principio de la universal personalidad de los individuos, no puede admitir muchos de sus preceptos, como el hecho de que los hijos puedan ser vendidos por los padres hasta tres veces<sup>64</sup>, o incluso desheredados y matados<sup>65</sup>, como nota el propio Hegel respectivamente en la observación y en el *Zusatz* al § 180.

El hecho de que la radical diferencia entre el derecho de propiedad romano y el moderno tenga su razón de ser en el principio de la subjetividad queda claro por la referencia hegeliana al concepto de *animus*, esto es, la voluntad determinada del sujeto de poseer la cosa y de darle una finalidad, una destinación, de la que ella carece por sí misma<sup>66</sup>. Buso ha comparado con acierto este punto de la *Rechtsphilosophie* con un pasaje del *Recht des Besitzes* de Savigny, donde también se hace referencia a ese mismo componente subjetivo, el *animus*, pero contemplado ahora meramente como traducción del romano *ius utendi et fruendi*<sup>67</sup>. El pasaje hegeliano, indudablemente, recoge una parte de las tesis expuestas por Savigny: sin embargo, las asume, dado que engloba en su concepto de *animus* una actividad espiritual del sujeto, que implica la *comprensión* y la atribución de un fin sustancial a la cosa: “es en este sentido cómo Hegel

---

63 GPR 105 [127].

64 Cfr. GPR 334 [298].

65 Cfr. GPR 337-338 [130-131]. Nótese cómo, también en este caso, Hegel realiza una comparación entre el derecho romano y el derecho consuetudinario inglés.

66 Cfr. GPR 337-338 [128]: “la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mia* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene) como su determinación [*Bestimmung*] y su alma [*Seele*]. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa”.

67 SAVIGNY 1865, 205 y sigs.: “toda adquisición de una posesión se basa sobre una acción corporal (*corpus* o *Factum*) acompañado por una voluntad determinada (*animus*). El *Factum* debe poner a aquél que debe adquirir la posesión en la posición según la cual él, pero sólo él, pueda tratar arbitrariamente la cosa, esto es, ejercer la propiedad”.

dice que la ‘voluntad del propietario es la primera base sustancial’: en la aprehensión-comprensión de la cosa, la persona otorga al objeto externo un fin –un fin personal suyo– para cuya realización el momento del uso es, si se quiere, secundario pero necesario”<sup>68</sup>. La comprensión de la propiedad en el “Derecho abstracto” nos muestra por lo tanto que el derecho romano, en esta sección, no es ni aceptado acriticamente ni refutado *in toto*, sino asumido, completado, transformado en una perspectiva jurídica plenamente moderna.

Esta misma actitud queda clara, aunque con ciertos matices, en el caso de la exposición hegeliana del *contrato*. Villey ha puesto de manifiesto que “el significado en el derecho romano de la palabra ‘*contractus*’ se diferencia notablemente del que tiene la palabra ‘*Vertrag*’ en el derecho abstracto de Hegel”<sup>69</sup>. Este alejamiento se vería, en primer lugar, en lo que afecta a los derechos *reales*, que para los romanos derivan del *acto mismo*, por ejemplo, de entrega de la cosa, no siendo necesario el reconocimiento mutuo de obligaciones: esto rige, por ejemplo, en el *mutuum*, esto es, el intercambio amistoso de una cosa fungible. Sin embargo, para Hegel, en los contratos reales (ejemplificados en su opinión por la permuta o la venta, y distinguidos de los *formales* –i. e. unilaterales– como la donación) el elemento decisivo es el acuerdo mutuo y explícito sobre el traspaso o la conservación de la propiedad<sup>70</sup>. Dicho en términos jurídicos, el contrato real es para Hegel, frente al derecho romano, necesariamente sinalagmático, esto es, bilateral.

Es importante notar que a esta separación del derecho romano acerca del significado de los contratos reales subyace otra y más fundamental diferencia sobre la *naturaleza misma del contrato*<sup>71</sup>: según ese mismo principio del *animus* que habíamos visto como enfrentado a la *fructio* e indispensable para que pudiera hablarse de propiedad, también para la estipulación de *todo* contrato, y no sólo de alguno, como en el derecho romano clásico, para Hegel es *imprescindible y suficiente* el

68 BUSO 2001-2002, 166.

69 VILLEY 1975, 143.

70 GPR 159 [164]: “el contrato es *formal* si los dos consentimientos por los que surge la voluntad común –el momento negativo de la enajenación de una cosa y el positivo de su aceptación – están repartidos entre los dos contratantes; es el *contrato de donación*. Se lo puede llamar en cambio *real* si cada uno de las dos voluntades contratantes es la totalidad de estos momentos mediatizantes y por lo tanto al mismo tiempo deviene y permanece propietaria; es el *contrato de permuta*. *Agregado*. En el contrato hay dos consentimientos sobre dos cosas: yo quiero adquirir y desprenderme de una propiedad. El contrato real es aquél en el que cada cual cumple con la totalidad: adquiere y se desprende de una propiedad, y al desprenderse sigue siendo propietario. El contrato formal es aquél en el que sólo uno adquiere o se desprende de una propiedad”.

71 Cfr. GUINLE 1981, 609.



reconocimiento mutuo del pacto; es la estipulación, y no la entrega de la cosa, la que modifica las relaciones de propiedad. Para Hegel estipulación y contrato son lo mismo, la obligación nace del pacto, en abierta contradicción con el *dictum* de Paulo “*nuda pactio obligationem non parit*” (*Digesto*, 2, 12, fr. 7 ,4)<sup>72</sup>. Esta modificación de la doctrina romana sobre el contrato nace, de nuevo, de la comprensión de que el elemento –genuinamente moderno– de *la libre voluntad de dos sujetos* basta para la estipulación del contrato. Igual que en lo que afectaba a la propiedad, el derecho romano, al carecer de la noción de sujeto, se fija fundamentalmente en el componente *objetivo* –la cosa en cuestión– así como en el elemento *pasivo* del contrato –el deudor– que asume la obligación, y se vuelve así de alguna manera objeto de una obligación, de una carga. En cambio, Hegel concibe el contrato desde la perspectiva del nacimiento de un derecho real de un sujeto (y del reconocimiento, por parte del otro sujeto, de esta nueva situación). La prueba más evidente del componente fuertemente subjetivo de la comprensión hegeliana del contrato se da en el § 79: “la estipulación contiene el aspecto de la voluntad y por lo tanto lo sustancial de lo jurídico en el contrato [...]. Por la estipulación he abandonado una propiedad y mi particular arbitrio sobre ella, con lo cual ha devenido *ya propiedad de otro*; por ella estoy, pues, ligado inmediatamente a la *ejecución* de un modo jurídico. [...] La diferencia entre una mera promesa y un contrato radica en que en aquella lo que quiero donar, hacer o ejecutar está expresado como algo *futuro* y es aún determinación *subjetiva* de mi voluntad que, por lo tanto, todavía puedo cambiar. La estipulación del contrato es, por el contrario, ella misma la *existencia* de la decisión de mi voluntad por la cual enajeno mi cosa, que *en ese momento* deja de ser propiedad mía y reconozco como propiedad de otro”<sup>73</sup>. Esta cita importantísima hace ver cómo el contrato hegeliano sea incomprensible (y por ello inasimilable al *contractus* romano) sin la referencia a una voluntad libre, hasta el punto de que es equiparado con una *promesa actualizada y bilateral*.

Existen otros importantes puntos de divergencia entre la *Rechtsphilosophie* y el derecho romano clásico, sobre todo los que afectan por un lado al *usufructo* y por otro al papel de la *jurisprudencia* romana. El primer tema ha sido abundantemente estudiado por Giovanni Bonacina<sup>74</sup>, dado que constituye el núcleo de las disensiones entre Hegel

72 Cfr. GUINLE 1981, 610. Nótese por otra parte que, como se ha dicho, Hegel niega la diferencia entre estipulación (o pacto) y contrato. Cfr. GPR 162 [167]: “la diferenciación romana entre *pacto* y *contrato* es inadecuada”.

73 GPR 162 [167].

74 Cfr. BONACINA 1991, 66-68.

y Niebuhr acerca de la comprensión de las leyes agrarias romanas, a su vez fundamentales para ambos para lograr una correcta comprensión de la historia de Roma. El segundo tema, el que afecta a los jurisconsultos romanos, también ha sido objeto de un pormenorizado estudio por parte de Stefano Fuselli<sup>75</sup>, quien ha explicado la valoración de la astucia y de la inconsecuencia de la actividad de estos técnicos jurídicos por parte de Hegel en los §§ 3 y 180; este estudio tiene además el mérito de analizar las conexiones entre las referencias a la jurisprudencia romana en la *Rechtsphilosophie* y algunas figuras emblemáticas del capítulo IV de la *Fenomenología*. Permítasenos no entrar a considerar también estas dos temáticas, no sólo porque ya han sido tratadas en detalle por estos dos estudiosos, sino también porque simplemente añadirían más datos para corroborar la *tesis* que queremos demostrar: Hegel ha transformado los contenidos del derecho romano clásico no por desconocimiento de las fuentes o por desinterés, sino para adaptarlos a las circunstancias del mundo moderno y su principio jurídico-filosófico rector, la libertad subjetiva. En palabras de Joachim Ritter, quien ha expresado mejor que nadie esta concepción, “para Hegel se trata de partir del derecho privado romano en la medida en que ha constituido la base de la legislación actual; la cuestión es saber lo que, con la revolución política y el advenimiento de la sociedad civil, ha devenido fundamento del derecho. En esta transformación, los conceptos del derecho romano se han refundido y rellenado con la sustancia que pertenece al mundo presente. Mientras que en el derecho romano el concepto de persona designa todavía un estado particular del hombre [...], en la sociedad civil moderna se ha realizado el derecho de la persona como tal y por ende la capacidad jurídica del hombre como tal, esto es, de todo hombre, y la libertad es elevada sin restricción alguna al rango de principio y de concepto del derecho”<sup>76</sup>.

A esta brillante caracterización de nuestra tesis nos gustaría añadir sin embargo dos matizaciones: la transformación del contenido del derecho romano clásico llevada a cabo por Hegel no fue guiada sólo por razones estrictamente filosóficas, sino que también pesaron factores históricos y políticos. De hecho, por una parte, hemos visto cómo el *ius commune*, el derecho romano-germánico seguía vigente –aunque radicalmente cambiado con respecto a su origen clásico– en muchos lugares de Alemania, por lo que no es improbable que Hegel haya tomado algunas figuras de derecho abstracto directamente a partir

---

75 FUSELLI 2004, 105-125.

76 RITTER 1975, 154-155,

de los ejemplos históricos efectivamente en vigor en su propio tiempo. En estos casos, por lo tanto, Hegel —además de ser plenamente consciente de la transformación *interna* del derecho romano hasta sus días, como ha mostrado Bonacina<sup>77</sup>— no sería el responsable directo de la divergencia con respecto a la doctrina jurídica romana clásica, sino que se limitaría a *dar cuenta* en la *Rechtsphilosophie* de una evolución del propio derecho romano.

Por otra parte, no se olvide la fuerte disputa política e institucional, con motivo de los intentos de implantación del *Landrecht* prusiano, entre una corriente historicista y positivista —con preferencia por el rol de la jurisprudencia— y otra más racionalista y universalista que privilegiaba el papel del legislador. En este contexto, no sólo las polémicas directas contra Hugo sino también otras alusiones como la crítica a los “astutos” jurisconsultos romanos o a la dureza de alguna de las leyes vigentes en la antigua Roma<sup>78</sup> no pueden leerse en el contexto de esta polémica, que seguramente ha contribuido a acentuar el distanciamiento explícito de Hegel con respecto al derecho romano en la *Rechtsphilosophie*.

#### 4. La abstracción del derecho romano

Por todos los argumentos que hemos ofrecido hasta ahora creemos que hay buenas razones para desmontar ese *dogma* del que hablaba Guinle acerca de la posibilidad de identificar prácticamente sin restos el “Derecho abstracto” de la *Rechtsphilosophie* con el derecho romano. Ante esta conclusión, podría objetarse que el propio Hegel dice en la misma obra de 1821, y concretamente en el § 357, que el derecho romano es un derecho formal y abstracto<sup>79</sup>. Frente a este *caveat* hay que contestar con un argumento en tres pasos. En primer lugar, decir que el derecho romano es un derecho abstracto no implica, por supuesto, que el derecho abstracto sea el derecho romano, y mucho menos que el

77 Cfr. BONACINA 1991, 246-259.

78 Sirva como ejemplo de ambas actitudes el final de la observación al § 3. Cfr. GPR 41-42 [76-77]: “por otra parte, es más bien la *inconsecuencia* de los juristas y pretores romanos lo que hay que apreciar como su mayor virtud. Es ella la que les permitía desembarazarse de instituciones injustas y monstruosas. Para ello se veían obligados a imaginar *callide* distinciones verbales vacías (como llamar *Bonorum possessio* lo que en realidad era una herencia) y hasta necios subterfugios (y una necesidad es al mismo tiempo una inconsecuencia) para salvar la letra de las tablas, tal como ocurre en la  *fictio* [...]”.

79 GPR 511 [498].

“Derecho abstracto”, como sección, presente sin más los contenidos del derecho romano.

Esto es así porque –en segundo lugar– el término “abstracción”, referido a ese “mundo romano” del que habla el § 357 significa algo diferente del que se encuentra en la expresión “derecho abstracto” como título de la primera sección de la obra. De hecho, como Hegel explica en el § 34, el derecho abstracto de la *Rechtsphilosophie* lo es porque corresponde al primer momento de la voluntad libre en y por sí de un sujeto, esto es, al momento de la *immediatez* (equivalente a la primera sección de la *Ciencia de la Lógica*, el ser), de la *individualidad exclusiva* y de la *ausencia de contraposición*.

En cambio, en el párrafo de filosofía de la historia contenida en el apartado “Derecho político externo”, al final de la obra, el mundo romano se caracteriza precisamente por la *contraposición* irreconciliable entre dos principios enfrentados, que son mantenidos unidos simplemente por la abstracción de la arbitrariedad. Leamos este párrafo para entender mejor qué está queriendo decir Hegel: “En este mundo [romano] la diferenciación se consume y se transforma en una escisión infinita de la vida ética en los extremos de la autoconciencia personal *privada* y la *universalidad abstracta*. La contraposición, que parte de la intuición sustancial de una aristocracia que se opone al principio de la libre personalidad en la forma democrática, evoluciona del lado aristocrático de la superstición y la afirmación de una violencia fría y codiciosa, y del lado democrático hacia la corrupción de la plebe. La disolución del todo acaba en la desgracia general y en la muerte de la vida ética, en la que la individualidad de los pueblos se extingue en la unidad de un Panteón. Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, de *iguales* con derechos formales, a los que únicamente mantiene unidos un arbitrio abstracto llevado a lo monstruoso”<sup>80</sup>.

Ya en la *Fenomenología*, en la sección del *Rechtzustand*, se encontraban muchos de los elementos presentes en esta cita de la *Rechtsphilosophie*. En la obra de 1806-7 el Señor del Mundo es ese individuo que concentra en sí toda la esencia, y que en virtud de ello se contrapone a la pluralidad de átomos vacíos de contenido, meramente formales. También el Señor del Mundo, el Emperador, es un átomo, pero universal, es un “punto que, de una parte, es, lo mismo que la rigidez de su personalidad, una realidad puramente singular, pero que, en oposición con la singularidad vacía, tiene al mismo tiempo, para ellos,

---

80 GPR 511 [498].

la significación de todo contenido y, por tanto, de la esencia real y es, frente a la realidad supuestamente absoluta de ellos, pero en sí carente de esencia, la potencia universal y la realidad absoluta”<sup>81</sup>. Entre la singularidad del súbdito y la universalidad del Señor del Mundo falta toda mediación, toda particularidad, por lo que, para mantener unido el Estado, sólo cabe la abstracción y la arbitrariedad de un derecho que coincide con la voluntad del Emperador, y que por lo tanto se impone desde arriba, violentamente, a los átomos individuales: “el Señor del Mundo tiene la conciencia real de lo que es, de la potencia universal de la realidad, en la violencia destructora que ejerce contra el sí mismo de sus súbditos enfrentado a él. Pues su potencia no es la *unidad* del espíritu en que sus personas reconocían su propia autoconciencia, sino que éstas son más bien como personas para sí y eliminan de la absoluta rigidez de su puntualidad la continuidad con otros; por lo tanto se hallan en una relación solamente negativa tanto entre sí como respecto a aquél que es su relación o continuidad”<sup>82</sup>.

La abstracción de *Rechtszustand* de la *Fenomenología* no consiste en otra cosa sino en esta falta de *continuidad*, en la ausencia de relaciones políticas y sociales horizontales, lo que se traduce en la reducción de la esencia del derecho a mera imposición vertical y arbitraria. Esta misma concepción permanece muchos años después, sorprendentemente clara e inalterada, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “el Emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado. La arbitrariedad tenía rienda suelta”<sup>83</sup>.

De estas fugaces miradas hacia atrás y hacia adelante (con respecto a nuestro centro temático, la *Rechtsphilosophie*) acerca de la abstracción, no se desprende sólo que ésta tiene un significado diferente según su ámbito de aplicación como “Derecho abstracto” (inmediato y carente de contraposiciones) o como “mundo romano” (que justamente nace del *fin* de la bella inmediatez griega y de la dura contraposición subsiguiente), sino también que la visión de Hegel sobre esta importante característica de la *Romanitas* permanece inalterada en tres momentos (1806-7, 1821 y 1830) muy alejados entre sí. La proximidad de las concepciones de estas tres obras debe servirnos también como aviso

---

81 *PLA* 358 [286].

82 *Ibidem*.

83 *VPhG* 383-384 [541].

para no incurrir en un error –la excesiva aproximación entre dos partes de la *Rechtsphilosophie*, el “Derecho abstracto” y el párrafo sobre el mundo romano– que, en nuestra opinión, es el mayor responsable de ese *dogma* del que hablaba Guinle.

Recurrir nuevamente a las *Lecciones* de 1830 puede ser muy útil para clarificar esta cuestión: pocas líneas antes de la referencia a la abstracción que acabamos de citar, Hegel explica el surgimiento del derecho privado romano: “bajo Caracala se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún, es el despotismo el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero sólo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de la persona, en el derecho privado”<sup>84</sup>.

El derecho privado romano nace *fundamentalmente* de una igualdad creada por un abstracto (en el sentido de violento, vertical) despotismo, y sólo *parcialmente* de una *libertad* que aún es abstracta (en el sentido de interior, inmediata, *in nuce*<sup>85</sup>): por lo tanto, lleva en sí el doble lastre de esos dos significados de la abstracción que hemos diferenciado más arriba. En consecuencia, el derecho abstracto de la *Rechtsphilosophie* sólo puede aparecer en la edad moderna, que supera esa doble *abstracción* con el surgimiento de la libertad subjetiva, que crea otro tipo de igualdad, horizontal y fundada en la universal personalidad de todo hombre. Sin embargo, esta forma jurídico-conceptual no nace de la nada: surge de la transformación, de la asunción de ese derecho romano que permanece (superado) en su núcleo –una asunción paralela a la maduración del contenido interno de ese derecho, la libertad, que pasa de ser abstracta e interior (*estoica*, por volver a la *Fenomenología*) hasta desarrollarse como libre voluntad del sujeto. Pues bien, como hemos intentado mostrar en esta contribución, esta *Aufhebung* del derecho, de la cosa misma, ha sido perfectamente reflejada por Hegel en su filosofía, en su *modus exponendi* del “Derecho abstracto”: éste es ni más ni menos que “derecho romano *aufgehoben*”.

---

84 *VPhG* 384 [540].

85 Esta es la libertad del estoicismo, identificada por Hegel con Roma ya desde la *Fenomenología*.

**Fuentes:**

- HEINECCIUS, Johann Gottlieb. *Elementa juris civilis secundum ordinem pandectarum*. Venetiis, 1791.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (GPR:) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. [ed. española *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (PHÄ:) *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 [ed. española: *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2000].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (VPbG:) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 [ed. Española: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (*Erk!*) *Erklärung* (1821). RIEDEL 1975, I, 72.
- HUGO, Gustav von. *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, Bd. III., *Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian*. Berlin, 1799
- HUGO, Gustav von. *Rezensión* (1821). RIEDEL 1975, I, 67-71.
- SAVIGNY, Friedrich Karl von. *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*. Wien: Rudorff, 1865.

**Bibliografía secundaria:**

- BERTANI, Corrado. *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*. Napoli: Guida, 2004.
- BONACINA, Giovanni. *Storia universale e filosofia del diritto*. Milano: Guerini e Associati, 1989.
- BONACINA, Giovanni. *Hegel, il mondo romano e la storiografia: rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*. Firenze: La Nuova Italia, 1991.
- BONITO OLIVA, Rossella. *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*. Milano-Udine: Mimesis, 2008.
- BUSO, Emmanuele. *L'interpretazione hegeliana del diritto romano: genesi e aporie del giuridico*. Padova: Diss., a. a. 2001-2002.
- DUQUE, Félix. *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal, 1999.
- DUQUE, Félix. Europa: De la palabra imperativa a la ley comunitaria.
- DUQUE, Félix, ROCCO LOZANO, Valerio. (Eds.). *Filosofía del imperio*. Madrid: Abada, 2010, 341-405.

- FUSELLI, Stefano. *Diritto e giustizia tra intelletto e ragione*. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana. ILLETTERATI, MORETTO 2004, 105-125.
- GUINLE, Jean-Philippe. Hegel et le droit romain, *Revue historique de droit français et étranger*. Serie IV, n. 59, 1981.
- HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano. Conoscenza razionale e storia: Sulla relazione tra diritto naturale e diritto positivo nella codificazione prussiana del 1794. FONNESU, Luca, HENRY, Barbara, (a cura di). *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa: Pacini, 2000, 39-54.
- ILLETTERATI, Luca, MORETTO, Antonio, (a cura di). *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.
- MARINI, Giuliano. La polemica con la scuola storica nella filosofia del diritto hegeliana. *Rivista di filosofia*, 7-8-9, 1977, 169-204.
- RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975 (2 Bd.).
- RITTER, Joachim. *Person und Eigentum*. Zu Hegels ‘Grundlinien der Philosophie des Rechts’ §§ 34 bis 81. RIEDEL 1975, II, 152-175.
- ROCCO LOZANO, Valerio. “Aut Caesar, aut nihil!” La presencia de la *Romanitas* en el primer escrito de Hegel. *Etic@*, vol. 8, n. 2, 2009, 255-269,
- ROCCO LOZANO, Valerio. Democracia y particularismo en el escrito sobre el *Reformbill* de Hegel. *Areté. Revista angolana de ciências sociais e humanas*, Caderno n. 1, 2009, 63-76
- VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang, (Hgs.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- VILLEY, Michel. *Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*. RIEDEL 1975, II, 131-151.



## ESPIRITUALIDADE POLÍTICA EM HEGEL

*Leon Farhi Neto*<sup>1</sup>

Assim como as coisas costumeiras, os termos comuns de nossa língua passam despercebidos para nós. Nossa familiaridade com este tipo de palavras é tanta que, no uso da vida, nossa língua quotidiana nos é como que transparente. Esquecemos de pensar as próprias palavras que nos permitem, talvez até mais do que apenas expressar, dar uma forma ao nosso pensamento acerca das coisas e do ser das coisas, acerca da realidade e da efetividade, da existência e da essência. Nas situações habituais, fazemos abstração da língua, como se ela não fosse uma espécie de lente que, apesar da sua aparente transparência absoluta, possui um coeficiente de refração, de deformação ou de conformação do que ela nos permite ver e pensar.

Disso se segue a relevância dos termos bárbaros para a filosofia e o pensamento. Essas palavras inventadas e essas expressões incomuns, engenhosas, restituem à nossa língua toda a sua densidade ótica ou toda a sua materialidade sensível. Com a presença do bárbaro, a língua perde sua transparência e volta a ser, pelo menos em parte, opaca para nós. Nessa opacidade restituída, somos forçados a trabalhar, a manipular, a esticar, a homogeneizar, a modelar, a polir a língua, para que ela se torne novamente comum e transparente para nós. E, ao fazermos isso, ao mesmo tempo, pensamos. E, ao pensarmos dessa maneira, pensamos diferentemente.

---

<sup>1</sup> Este texto deve muito ao que pude aprender com os meus colegas participantes do seminário sobre os *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, coordenado pelo prof. Alessandro Pinzani, no segundo semestre de 2009, na UFSC. Entretanto, é preciso frisar, quando trato dos possíveis deslizes da política espiritual, as minhas opiniões se afastam das lições de meus colegas, mais embasadas no estudo de Hegel. Minha posição no Estado moderno hegeliano é a de um *estrangeiro*.

A formação hegeliana, a prática da leitura do texto de Hegel, que nos forma em seu pensamento, está repleta desses barbarismos da língua, os quais envolvem ainda as complexas questões da tradução. É claro, toda essa barbaridade civiliza.

Entretanto, aquela expressão titular, com a qual queremos lidar aqui, é ainda bárbara nessa barbaridade da formação hegeliana. Hegel não a utiliza. A expressão ‘espiritualidade política’ chega aí vinda de outras terras, como um estrangeiro – com direito de visita, é certo, mas da qual se deve desconfiar. E as primeiras questões que lhe opõe o guardião, ao portal daquela cidade, são: – de onde vens? quem és? que fazes aqui?

### ***Origem? Identidade? Tarefa?***

O termo composto ‘espiritualidade política’ vem de Foucault, mas mesmo aí deixa apenas dois vestígios, duas breves inscrições, às quais voltaremos mais adiante. Antes de apresentarmos a origem, a identidade e a tarefa da nossa expressão titular, como quer aquele guardião, gostaríamos de refletir acerca de nossa sensibilidade imediata frente a ela.

A expressão ‘espiritualidade política’ é composta de duas palavras comuns, ‘espiritualidade’ e ‘política’, que isoladamente nada têm de bárbaro. Sua barbaridade, se houver, aparece apenas na composição significativa das duas e com a respectiva vinculação de dois elementos semânticos que, em nossa cultura, digamos, de século XX, dizem respeito a domínios diversos.

É verdade, para nós, aquela expressão já não soa tão estranha aos ouvidos, como soaria para um espírito de quinze anos atrás. Mesmo que não estejamos habituados a seu uso, desde o atentado do *11 de setembro*, quase diariamente, somos informados de sua possibilidade espetacular e de seus efeitos aterrorizantes. Que a espiritualidade possa ter um desdobramento na política nos parece hoje algo bastante plausível. Que a palavra ‘espiritualidade’ possa se compor, numa expressão linguística, com o adjetivo ‘política’, talvez já não nos pareça uma barbaridade total, um abuso da língua.

Contudo, por outro lado, é provável que, na obviedade desse desdobramento do espiritual no político, apresentemos a tendência para diminuir, ou para desconsiderar, a importância *por si* do primeiro elemento, o espiritual, e para considerá-lo apenas como uma função do

segundo, o político. Pode-se dizer que, em geral, colocamos a ênfase e a finalidade na política, e consideramos a espiritualidade apenas como algo secundário, simplesmente como um meio de proselitismo, de ideologia, para a formação de um partido, de um movimento, cujo fim autêntico é uma luta pelo poder material.

É interessante notar que, nessa possível apreensão ordinária do sentido da expressão ‘espiritualidade política’, a palavra ‘política’ aparece como uma remissão ao campo semântico da luta, do combate, da guerra incondicionada pelo poder.

Uma outra camada de significado – situada um pouco abaixo da primeira, pressionando sua passagem para cima, e por isso também constituinte do relevo semântico vulgar do termo ‘política’ – remete justamente a algo totalmente avesso no seu sentido, que seria a política como negação da guerra. A política como procedimento não violento (nesse caso, qualquer violência seria negação da política), envolvendo o discurso e as regras legislativas, pelos quais os diversos movimentos sociais particulares alcançam uma dimensão universal, isto é, passam a abranger a sociedade na sua totalidade.

No termo ‘política’ ressoam estas duas significações antagônicas, a luta guerreira pelo poder e a pacificação civilizadora do aspecto guerreiro dessa luta.

Estas duas significações se compatibilizam em uma terceira acepção, que ainda mantém seu vigor no Ocidente. Segundo essa interpretação, a política seria uma casca jurídica, uma ideologia, mera aparência de paz, que encobre a realidade das lutas sociais de caráter econômico. Aqui, acabar com a política seria desvelar a luta social e deixar a descoberto o caminho para a revolução. E a revolução seria o verdadeiro meio, o instrumento de violência derradeiro, para acabarmos, enfim, com a luta pela sobrevivência, mediante a eliminação definitiva do inimigo, que nesse caso é a classe economicamente dominante.

Quanto à recepção ordinária do termo ‘espiritualidade’ (lembramos que com a insistência no ordinário, procuramos nos situar num contexto ocidental mais ou menos abrangente e difuso – a percepção vulgar), para nós, ele remete a algum envolvimento com o transcendente, àquilo que escapa ao mundo e discrepa de nossa existência material mais imediata, de nossas preocupações quotidianas, de nossa vida econômica, de nosso corpo e de nossa carne dominada por paixões.

A noção de espiritualidade nos soa como a negação da aparência desse mundo aqui debaixo; aponta para um redirecionamento pessoal para o ser efetivo, para as dimensões autênticas do nosso ser humano, dimensões etéreas, sutilíssimas, sem qualquer relação com a

matéria, mas referentes a um elemento mais sublime, o puro, o transcendente, o divino. A espiritualidade nos remete a uma atitude mais ou menos ascética, a algum nível de desprezo e rejeição da realidade da existência deste mundo, aqui, em favor de um outro, além, fundado no ser verdadeiro.

Para nós, são espirituais o comportamento e o pensamento que se afastam das dependências e das carências materiais do nosso ser-aí imediato, em favor de nossa suposta referência originária a um modo de ser absolutamente transcendente, isto é, ao Deus-verdade, à verdadeira divindade.

Diante disso, as acepções vulgares do político e do espiritual parecem remeter a domínios diversos de uma possível experiência humana. O político diz respeito a este mundo aqui, enquanto o espiritual diz respeito ao além-do-mundo. Isso é o que, para nós, deveria tornar estranha a nossa expressão titular. Isso é o que, para nós, deveria constituir o barbarismo do termo composto 'espiritualidade política'.

No léxico de Foucault e no uso que ele faz desse léxico, as palavras 'espiritualidade' e 'política' possuem acepções distintas daquelas usuais, elencadas logo acima.

O uso da palavra 'política', nos textos de Foucault, oscila entre significados diversos, inclusive aqueles três que mencionamos. Entretanto, gostaríamos de reter e fixar um outro, que acreditamos ser mais próprio a Foucault. Propriamente, Foucault pensa a política em termos de relações de governo.

A política seria então uma certa orientação e determinação geral das relações de governo, presentes em uma parte ou no todo do tecido social. Esta é uma definição muito ampla. Basicamente, ela indica que o político envolve o governo, as artes de governar e, eventualmente, o jogo entre elas. Podemos dizer que a política, para Foucault, não é nem guerra nem paz nem ideologia, mas o conjunto de práticas e de estratégias que possibilitam a conduta das condutas de um grupo de indivíduos.

Dizer que o governo é conduta de condutas pode parecer um redobramento desnecessário. Por que não escrever simplesmente que governo é conduta? Pois bem, este desdobramento procura reforçar o aspecto relacional do governo, que envolve o governado não apenas como uma simples coisa, inerte e passiva, mas como um agente que pensa, que calcula, que sabe, que se sabe, que possui certos valores, certas crenças, certos hábitos, certa compreensão do mundo, certa disposição interior a partir da qual, ele mesmo, conduz sua vida, como sujeito. Enfim, a relação de governo diz respeito não só à conduta e à

ação obediente, como também ao sentido que o governado, como agente, atribui, ele mesmo, às suas ações.

Justamente porque a política lida com sujeitos, e não com autômatos ou com escravos, ela é envolvida sob outro conceito de Foucault, a governamentalidade – outro barbarismo, outro esforço do pensamento para irromper na trama da língua.

Além da política, a governamentalidade envolve dois outros elementos: as ciências e as éticas. Isso nos remete ao famoso tripé de Foucault: verdade-poder-sujeito. A governamentalidade, com seus três elementos, forma um todo, um *hólos* conceitual, impensável sem seus elementos componentes, ao mesmo tempo em que seus elementos são impensáveis sem ele.

Por outro lado, nos seus diversos textos, onde aparece a palavra ‘espiritualidade’ – textos aos quais não cabe aqui retornar, mas, como no caso de ‘política’, somente indicar seu sentido mais efetivo –, Foucault desvincula, no seu uso, qualquer referência necessária da espiritualidade à transcendência.

A remissão ao transcendente, para Foucault, não é o que demarca o domínio espiritual. É certo, existe, por exemplo, uma espiritualidade cristã, que lida com o Deus criador e transcendente, mas o enfoque de Foucault, mesmo aqui, se dá no que essa verdade exige do cristão, no cristão<sup>2</sup>.

A espiritualidade em Foucault remete a certas técnicas processuais, a certas buscas, práticas e experiências, pelas quais um sujeito opera *sobre si mesmo* as transformações necessárias para que ele tenha acesso à verdade.

No contexto da espiritualidade, a verdade não é dada ao sujeito tal e qual, mas ela só é alcançável mediante uma técnica que transforma o modo de ser do sujeito. O acesso à verdade requer um processo transformador, uma prática ética, uma técnica de si. Ou seja, o acesso à verdade requer que o próprio sujeito exerça, em relação consigo mesmo, uma conduta sobre a sua própria conduta, o governo de si<sup>3</sup>.

Consideradas assim, a política como governo dos outros e a espiritualidade como governo transformador de si, a sua componibilidade numa única expressão, ‘espiritualidade política’, já não nos soa tão

---

2 “Ce qui est très impressionnant concernant la spiritualité chrétienne et sa technique, c’est qu’on recherche toujours plus l’individualisation. On tente de faire saisir ce qu’il y a au fond de l’âme de l’individu. «Dis-moi qui tu es», voilà la spiritualité chrétienne”. FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault et le zen*. In: **Dits et écrits**. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001. P. 621. As referências a este volume serão doravante abreviadas da seguinte maneira: **DE2**, página.

3 A respeito da noção de espiritualidade em Foucault, conferir, por exemplo: **L’herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982**. Paris: Seuil/Gallimard, 2001 [1982]. P. 16, 28 e 46.

bárbara, já não nos parece tão incompatível. O governo é o seu ingrediente comum.

Retomemos, agora, uma daquelas duas inscrições, um daqueles dois vestígios de nossa expressão titular, no texto de Foucault:

O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão, mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’.<sup>4</sup>

A citação aponta a inter-relação, na espiritualidade política, entre a transformação da verdade, do governo de si e do governo dos outros, mas uma novidade aparece aqui. Não só, como dissemos, a espiritualidade política trata da governamentalidade, pois envolve seus três elementos constitutivos, mas, também, a espiritualidade política implica uma *vontade*, uma vontade transformadora da governamentalidade.

Essa irrupção da vontade, na configuração ético-política do mundo, bem, é um princípio bastante hegeliano. Basta lembrarmos desse exemplo, especialmente fundamental, para nós, aqui: “O solo do direito é, de modo geral, o *espiritual*; e seu local e ponto de partida mais próximo, a *vontade*, que é *livre* [...]”<sup>5</sup>. A vontade será um fator importante na nossa tarefa de remoer, com a hélice do nosso conceito estrangeiro, a cidadela hegeliana.

Fica mais claro, depois de lermos o texto de Foucault, onde surge a expressão ‘espiritualidade política’, por que o elemento substancial, o genérico, o substantivo, centra-se no espiritual, enquanto o elemento atributivo, especificador, o adjetivo, centra-se no político. A vontade situa-se do lado da espiritualidade, da ética.

A substancialidade do espiritual, na nossa expressão titular, aponta, principalmente, para o desdobramento da ética na política, para o alcance do político pelas subjetividades, para a maneira pela qual as

4 FOUCAULT, Michel. *Table ronde du 20 mai 1978*. In: DE2, p. 849.

5 “*Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist[...]*”. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Introdução, §4. Utilizo uma versão eletrônica para o alemão e a tradução para o francês de Jean-François Kervégan. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Quadrige / PUF, 2003 [1821]. As referências a esta obra serão doravante abreviadas da seguinte maneira: RPH, parágrafo.

subjetividades irrompem na história, de modo mais ou menos explosivo<sup>6</sup>.

Nesse mover-se, porém, a vontade, que a espiritualidade política envolve, aponta, também, para uma política espiritual, para a vontade de um deslocamento da substancialidade na direção do político.

Foucault aplica a sua expressão bárbara à situação da insurreição popular iraniana de 1978 – e este é o segundo vestígio que ela deixa em seus ditos e escritos<sup>7</sup>. Ali ela aparece associada à vontade coletiva de um governo islâmico, à vontade de um governo que não seja um obstáculo à espiritualidade – como costuma ser, tendo em vista a ameaça que uma ética transformadora representa para a estabilidade política –, mas, ao contrário, seu fermento.

Sob a expressão ‘espiritualidade política’, então, cabem esses dois movimentos: o desdobramento da ética na política, o alcance político da espiritualidade, e, inversamente, o desdobramento da política na ética, a abertura de uma dimensão promotora da espiritualidade no seio da política e do governo.

Ficam, assim, razoavelmente expostas a origem e a identidade de nossa expressão titular estrangeira à cidadela hegeliana. Resta-nos precisar sua tarefa.

Já mencionamos o possível efeito-hélice, remoedor, do conceito *estrangeiro* em meio aos conceitos autóctones. Esse efeito-hélice é uma de três alternativas. Com o acolhimento do estrangeiro na cidade, seguem-se algumas possibilidades: ele será posto de lado como um imigrante indesejável, porque sua heterogeneidade impede qualquer adaptação à cidade conceitual que o recebe; ele será, pelo contrário, totalmente absorvido, até perder sua peculiaridade; ou, finalmente, ele provocará um rearranjo dos conceitos, o que revelará alguns aspectos de sua trama.

Esta é a tarefa da nossa expressão bárbara – a de questionar em que medida podemos falar de uma espiritualidade política em Hegel. Em que medida, a *civitas*, o sistema do direito hegeliano (*das Rechtssystem*), que se diz um sistema pertinente ao espiritual, acolhe a espiritualidade política tal como a pensou Foucault? Qual é, em Hegel, o desdobramento do ético no direito? Qual é, por outro lado, o espaço que o

---

6 “On se souève, c’est un fait; et c’est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n’importe qui) s’introduit dans l’histoire et lui donne son souffle”. FOUCAULT, Michel. *Inutile de se soulever?* [1979]. In: **DE2**, p. 793.

7 Não retomamos aqui o excerto. Apenas deixamos indicado, para quem se interessar, o local dessa segunda e última ocorrência de nossa expressão titular: a derradeira frase do artigo de Foucault, *À quoi rêvent les Iraniens?*, publicado no *Le nouvel observateur*, em outubro de 1978, e retomado em **DE2**, p. 245.

direito moderno, segundo Hegel, efetivamente deixa para as subjetividades se inscreverem na história?

### *Na cidadela do direito de Hegel*

A tarefa do *estrangeiro* precisa começar por um reconhecimento do terreno (*der Boden*), da lógica interna ao solo que se pisa.

A cidadela hegeliana se mostra como um todo articulado, em que os bairros periféricos, apesar de se darem aos olhos do visitante de maneira mais imediata – é através deles que o *estrangeiro* penetra no seu núcleo –, devem sua razão de ser às esferas mais interiores. Entretanto, devido à sua topologia muito peculiar, que os seus habitantes qualificam de ‘dialética’, essas esferas mais interiores nos deixam às portas daquelas próprias imediatidades que nos conduziram até elas.

Como a visão daquele que passa abruptamente da luz para o escuro, o sentido espacial do *estrangeiro* precisa se dar o tempo para se acostumar, para se orientar nessa topologia, para se perceber, simultaneamente, na periferia e no centro, nos efeitos e nas causas, que constituem, em conjunto, o plano espiritual da matéria da cidade, a *civitas* da *urbs*.

Alinhadas, assim se ordenam as suas diversas partes, da periferia para o centro, o direito abstrato, a moralidade, a eticidade, e ainda, mais nuclearmente, a família, a sociedade civil, o Estado, e ainda mais, o direito estatal interno, o externo, a história do mundo. Porém, no fim dessa linha é preciso aprender a ver o seu começo.

No âmago da *civitas*, o *estrangeiro* enxerga, como que em êxtase, a agência substancial histórica, o espírito, Deus, o sujeito-substância, o desdobramento do espírito do mundo encarnado em cada momento espiritual da *civitas* e em cada tijolo particular da *urbs*. “*Cerré los ojos, los abrí. Entonces vi el Aleph*”<sup>8</sup>.

O *estrangeiro* suspende seu pequeno devaneio. Ele não quer saber o espírito do mundo, mas, um dos seus momentos; – nesta cidade, o modo como se forma o espírito do povo, deste aqui, que ele encontra aí, objetivamente, nos costumes, nas casas das famílias, no traçado das ruas, nas praças do mercado, nos regulamentos, nos ordenamentos, nas disposições de suas diversas instituições civis e públicas, no palácio, nas medidas administrativas, nas leis.

---

8 BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*. Madrid: Alianza, 1998 [1949]. P. 191.



Após percorrer os bairros da cidadela, o *estrangeiro* reconhece que, se sua tarefa deve se cumprir, ele deve buscar saber, querer saber, como se estabelece isso que chamam de *politische Gesinnung* – essa orientação interior, essa disposição de espírito, essa subjetividade que tem uma determinação política.

Vale aqui retomar o comentário de Kervégan, do qual o que se segue será uma explanação:

*Die Gesinnung*: trata-se de uma disposição subjetiva, de uma pré-disposição consciente mas não refletida, para agir com vistas a... Ela se distingue, nisso, da simples aptidão (*Anlage*). A noção de *Gesinnung* tem um papel crucial na *Filosofia do Direito*, em particular na moralidade e na teoria do Estado: ela sublinha, com efeito, que as “estruturas” do espírito objetivo não possuem validade – eficácia institucional e normativa – salvo se elas são habitadas por disposições subjetivas, as quais elas, aliás, contribuem a engendrar, ao suscitar hábitos, costumes-éticos que orientam as subjetividades em seu agir.<sup>9</sup>

A *Gesinnung*, como tudo nesta cidade, é ao mesmo tempo uma e plural. É conformada por diversas disposições subjetivas articuladas umas às outras, desde as mais periféricas até a nuclear, que é a política, a qual lhe confere a unidade concreta de um todo articulado.

Em Hegel, a *Gesinnung* é o correspondente subjetivo da eticidade (*die Sittlichkeit*). Toda peça subjetiva, conformadora da totalidade da *Gesinnung*, tem seu correspondente objetivo em uma instituição do *Rechtssystem*. A subjetividade não se cria desde o nada, nem encontra o objetivo desde fora, como algo simplesmente dado, um simples ente-á, como se o objetivo fosse algo de exterior a ela.

Toda subjetividade se conforma no seio de uma instituição, que, por sua vez, se não é uma forma puramente abstrata, tem um conteúdo vivo, mantém-se do sopro do espírito. Toda instituição é espiritual, no sentido de que encarna o espírito que ela mesma constitui.

Cada instituição do direito, refere-se ao espiritual, é uma unidade ética. Produz um momento da subjetividade, articulado a outros momentos.

As instituições do direito abstrato, a propriedade e o contrato, produzem a pessoa – “o sujeito é nessa medida uma *pessoa*”<sup>10</sup> –, enquanto a personalidade é condição necessária do direito – “*seja uma pessoa [...]*”<sup>11</sup>. A propriedade privada é a instituição correspondente à

<sup>9</sup> Nota de Jean-François Kervégan, in: **RPH**, p. 232.

<sup>10</sup> **RPH**, §35.

<sup>11</sup> **RPH**, §36.

*Gesinnung* moderna que reconhece “a natureza da liberdade do espírito e do direito”<sup>12</sup>. E a negação do direito é ao mesmo tempo negação da pessoa em si mesmo, isto é, no criminoso, que não reconhece a si mesmo no outro a quem nega algum direito.

Na esfera do direito abstrato, desarticulada das outras esferas, da moralidade e da eticidade, as leis aparecem como pura exterioridade, e coação do arbítrio. Desarticuladas do todo institucional, as leis do Estado não alcançam a *Gesinnung*<sup>13</sup>. Só o fazem, na medida em que se articulam com as outras esferas do *Rechtssystem*. Em si mesma, a legislação é abstrata. Isso significa que, para Hegel, não se pode, desde o abstrato, legislar diretamente sobre o subjetivo. É preciso produzir a subjetividade indiretamente, mediante instituições sociais concretas, informadoras da *Gesinnung* – principalmente, as relações familiares, econômicas e políticas.

É preciso que a lei, como em Rousseau, seja uma expressão da vontade geral; entretanto, contrariamente a Rousseau, a vontade geral não resulta da simples reunião e do simples contrato das vontades particulares. A vontade geral não está subordinada às particulares, pelo contrário, são as vontades particulares que alcançam sua determinação desde a vontade geral<sup>14</sup>.

A negação do direito e a negação desta negação, o restabelecimento da justiça, indicam a passagem para a esfera da moralidade. Ao negar o direito, a vontade se nega, isto é, nega sua liberdade. Com a negação desta negação, a vontade reafirma sua liberdade subjetiva – a punição restabelece o criminoso como pessoa, reconhece sua liberdade.

Quando a vontade livre tem a personalidade como *seu* objeto, como algo diante de si, o qual se torna para ela um dever para consigo, penetramos na esfera da moralidade<sup>15</sup> ou no aspecto moral da *Gesinnung*, pelo qual a pessoa se torna, ao mesmo tempo, um sujeito moral. Com a moralidade, a esfera do direito abstrato se articula à liberdade subjetiva.

A moralidade, a princípio, aparece como a esfera menos objetiva no *Rechtssystem*. Contudo, o que interessa Hegel aqui é o desdobramento objetivo da subjetividade. “A expressão-exterior (*die Äusserung*) da vontade enquanto subjetiva ou moral”<sup>16</sup> são as ações. E o sujeito moral não é uma entidade abstrata, mas a somatória de sua prática, “a

12 RPH, §46, nota.

13 RPH, §94, adendo: “Die Staatsgesetze können sich also auf die *Gesinnung* nicht erstrecken wollen, denn im *Moralischen* bin ich für mich selbst, und die Gewalt hat hier keinen Sinn”.

14 Cf. RPH, §258, nota.

15 Cf. RPH, §104.

16 RPH, §113.

série de suas ações”<sup>17</sup>. O aspecto moral da *Gesinnung*, como totalidade, é a orientação interna que a subjetividade assume *para si*, em sua liberdade subjetiva, tendo, diante de si, a série de suas ações, como um objeto.

A moralidade, momento do *para si*, quando se desarticula dos outros momentos, perde sua concretude. A reivindicação puramente moral de um Bem simplesmente abstrato, não efetivo, enquanto desarticulado do conteúdo substancial do espírito objetivo, isto é, do conteúdo do direito<sup>18</sup>, é simplesmente arbitrária, e nega com isso efetivamente sua verdadeira liberdade subjetiva. O propriamente moral é concreto, como *Gesinnung*, como disposição interna, que quer o “que é bom *em si* e *para si*”<sup>19</sup>. Não quer simplesmente o universal *em si*, não quer simplesmente o universal *para si*, mas quer o universal concreto, *em si* e *para si*.

A terceira esfera, a esfera da eticidade, arremata a articulação das outras duas, a do direito abstrato e a da moralidade. A eticidade mantém unidos os momentos do universal abstrato e do particular concreto, no universal concreto, o singular. O universal ganha concretude, e o concreto, universalidade. Esta é a esfera propriamente ética da formação espiritual.

A eticidade envolve em si mesma três momentos que repetem a estrutura articulada do direito na sua totalidade – o imediato da família, o mediado pela sociedade civil e o reunido do Estado. Aqui a *Gesinnung* alcança suas determinações derradeiras, ao se saber e se querer como *membro* de uma família, como *ser humano* na sociedade civil e como *cidadão* de um Estado<sup>20</sup>.

A imediaticidade institucional da família e das corporações da sociedade civil são as raízes éticas do Estado<sup>21</sup>. É por meio delas, e não representado como átomo, que o indivíduo particular alcança níveis de generalidade cada vez maiores até a universalidade política. Sua participação política e cidadã, sua participação na conformação do universal, ocorre através da mediatização dessas articulações, e não de maneira isolada, como no caso do sufrágio, da mera contagem de opiniões subjetivas acerca do universal<sup>22</sup>.

A *politische Gesinnung* é a determinação *clef-de-voûte* da *Gesinnung*, no sentido de que perfaz sua constituição – é a sua determinação mais elevada – e, juntamente, lhe confere a estabilidade – é a sua determina-

17 “*Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen*”. RPH, 124.

18 “[...] *der objektive Geist, der Inhalt des Rechts* [...]”. RPH, §57, nota.

19 RPH, §137.

20 Cf. RPH, §190.

21 Cf. RPH, §255.

22 Cf. RPH, §308 e nota.

ção substancial. À *politische Gesinnung*, enquanto substancialidade subjetiva, corresponde a substancialidade objetiva do Estado propriamente político e os seus aspectos diferenciados, os diferentes poderes políticos articulados<sup>23</sup>.

A *politische Gesinnung* é o que se deve compreender por patriotismo<sup>24</sup>. O patriotismo substancial é a disposição interna do sujeito, não simplesmente reflexiva, mas vivida, tornada habitual, ou seja, pertinente à formação espiritual, no seio das diversas instituições concretas do direito e *resultante* delas, para *agir* com vistas ao Estado que ele *quer*, ao mesmo tempo, em que *sabe* que dele releva seu interesse substancial.

O patriotismo se traduz pela *confiança* do cidadão no Estado, a qual não é um sentimento cego, nem tampouco uma mera representação do entendimento. O patriotismo envolve o sentimento e o reconhecimento consciente, em maior ou menor grau, de que o interesse particular – o meu – está contido no interesse universal – o de um outro, o Estado – e de que é protegido por ele.

Os cidadãos estão todos, em maior ou menor grau, imbuídos desse patriotismo peculiar. São menos patriotas aqueles que, desconfiando da política, estão mais ligados a esferas negativas, por exemplo, à sociedade civil, e, sobretudo, de modo completo, os que dela são excluídos, o populacho<sup>25</sup>. O mais patriota é o príncipe. Sua *Gesinnung* particular é a única no Estado que é puramente política, isto é, absolutamente soberana.

A *Gesinnung* é articulada interiormente e exteriormente. Em Hegel, o objeto e o sujeito, a objetividade e a subjetividade, a *Sittlichkeit* e a *Gesinnung*, se desdobram um do outro, a partir do verbal. O substancial é de natureza verbal.

Parece estar aí a razão da insistência de Hegel no querer, no saber e no agir. Não apenas querer e saber; o sujeito, em sua plenitude subjetiva, age em conformidade com o objeto. O sujeito quer o objeto, como também o sabe, como também, e de maneira articulada, o produz na sua atividade.

E este querer, saber, agir subjetivos, que se referem a um objeto, envolvem também um aspecto reflexivo. O sujeito que quer, sabe e põe em prática um objeto, ao mesmo tempo, se quer, se sabe e

23 Cf. RPH, §267 e §269.

24 Cf. RPH, §269.

25 Cf. RPH, §244 e adendo, mas também a nota ao §272: “Überhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen und das Wollen des Bösen und das Mißtrauen dagegen zum Ersten zu machen und von dieser Voraussetzung aus nun pflichtigerweise Dämme auszukügeln, die als [Bedingung ihrer] Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen, charakterisiert dem Gedanken nach den negativen Verstand und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels”.

age sobre si mesmo. O sujeito hegeliano não se dá apenas a partir da posição de uma alteridade, como objeto, mas também se reconhece neste outro.

No objeto, o sujeito reconhece um outro e a si mesmo. Isso se dá em todas as esferas institucionais da *Gesinnung-Sittlichkeit*, seja nas relações familiares, seja nas relações econômicas, seja nas políticas. Se o sujeito reconhecesse, na instituição, apenas a si mesmo, isso significaria uma identidade simples, imediata, fusionada, a ausência da particularidade, do negativo, da diferença. Não seria propriamente um sujeito. Não, um sujeito moderno.

Por outro lado, se o sujeito reconhecesse, na objetividade, apenas um outro, só haveria negação, e o sujeito não seria um sujeito desse objeto. O momento puramente negativo é momento de dissolução, ele não se mantém por si.

É esse distanciamento na proximidade, entre instituição e sujeito, que parece abrir a dimensão histórica no urbanismo do *Rechtssystem*. É a partir desse distanciamento na proximidade que, eventualmente, poderemos pensar a espiritualidade política em Hegel.

Antes disso, devemos analisar, com algum destaque, um último ponto, a religiosidade (*die Pietät*) e seu correlato objetivo, a religião, devido ao seu enorme parentesco substancial com o Estado e, portanto, também, devido à sua tendência para entrar em conflito com ele.

Além da religião, seria interessante tratarmos da guerra, pois a guerra é o ápice da colocação à prova do patriotismo, e também a passagem e o momento intermediário da relação do espírito do povo com o espírito do mundo<sup>26</sup>. Entretanto, apesar do conceito de espiritualidade política envolver também uma vocação mundial, nos restringiremos aos seus aspectos internos.

Note-se que, do ponto de vista do *estrangeiro*, o desdobramento da ideia de Estado na guerra é o mais aberrante, não só se a considera desde uma *Gesinnung* de cidadão do mundo educada pelo conceito de amor universal, o qual Hegel poderia denunciar como abstrato<sup>27</sup>, mas também se o faz desde uma perspectiva, impensável em Hegel, que recorta a própria *politische Gesinnung*, em dois estratos irreconciliáveis:

---

26 “War is thus for Hegel in a pregnant sense the moment of truth. For it is the moment in which the true relation between the state and society comes to the fore. [...] But as a reflection of an essential moment of the state, according to Hegel’s ontological principles, war has necessarily to occur”. TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

27 Cf. **RPH**, §333, nota.

**Manual de guerra alemão (V)**

Aqueles de cima dizem:

Ao fim do caminho, a glória

Aqueles de baixo dizem:

Ao fim do caminho, a tumba<sup>28</sup>.

***A religião no Rechtssystem***

As mais substantivas considerações de Hegel sobre o papel da religião no *Rechtssystem* aparecem na nota ao parágrafo 270. Por que ali? Por que numa nota?

A religião compartilha com a moralidade, com as instituições da sociedade civil e até mesmo com a família, o aspecto negativo na dialética constitutiva do espírito. Como estes outros círculos, a religião é um elemento ético necessário (uma exigência, cuja necessidade, no caso da religião, é somente existencial e não metafísica) que diz respeito tanto à proximidade, na constituição, com o espírito universal, quanto ao distanciamento. Por que então a religião, no urbanismo do *Rechtssystem*, não recebe o *status* de uma seção, sequer o de um parágrafo?

Do mesmo modo que a arte e a filosofia, a religião não parece pertencer ao encadeamento lógico dos elementos do espírito objetivo, tal como ele se desdobra ao longo dos parágrafos.

Os parágrafos mostram um encadeamento racional rigoroso, movido por uma dinâmica (ou potência) interna própria. As notas, por sua vez, *não* são apenas comentários, elas introduzem nesse encadeamento conexões problemáticas e desvios polêmicos. De algum modo, elas manifestam o embate do essencial com o existencial.

Ora, a filosofia, no *Rechtssystem*, não se apresenta como um elemento objetivo, institucional, mas é ela que dá razão ao todo. A filosofia lida com ideias<sup>29</sup> e, particularmente, com a ideia de direito. O *Rechtssystem* se quer um sistema filosófico, não uma descrição do existente. A filosofia apreende o existente, conceitualmente, naquilo que ele tem de efetivo, isto é, de efetuação do racional. Sua verdade não é uma verdade de adequação do intelecto ao existente, mas uma verdade ideal e, portanto, efetiva. Nesse sentido, o *Rechtssystem*, sendo objetivo, é essencialmente ideal, e está prenhe de filosofia.

---

28 Bertold Brecht. *Apud* BENJAMIN, Walter. *Commentaires de quelques poèmes de Brecht*. Trad. Rainer Rochlitz. In: **Oeuvres III**. Paris: Gallimard, 2000. P. 256f.

29 Cf. **RPH**, §1 e nota.

Os elementos da arte e da religião, por sua vez, no sistema do espírito, dizem respeito, mais adequadamente, ao seu aspecto subjetivo, e, portanto, não são pertinentes, *stricto sensu*, ao espírito tal qual ele se mostra, na sua expressão-exterior, objetivamente, no *Rechtssystem*. Além do quê, mesmo na dialética do espírito absoluto, arte e religião são suprassumidas à filosofia.

Destas duas considerações, segue-se que a religião não poderia ser uma instituição, na ordem dos parágrafos e da ideia, da constituição estatal. A religião, objetivamente, desaparece no Estado como ideia.

Contudo, ela irrompe, e interrompe, várias vezes, nas notas, o encadeamento ideal. Em geral, como sinal de distanciamento subjetivo, frente ao objetivo universal. A nota ao parágrafo 270 é apenas a sua manifestação principal.

Na nota ao parágrafo 166, por exemplo, a religiosidade mostra-se no elemento negativo próprio ao feminino, a particularidade sensível, pertinente ao segundo momento da cisão dialética do espírito, em deflagrada oposição – a mais trágica, porque espiritual; a mais ética, porque familiar – com o Estado. Antígona aí significa o subjetivo-negativo, o existencial; Creonte, o objetivo, o essencial.

Na nota ao 270, surge a religião objetiva, como instituição sem lugar na ordem da ideia, sem lugar na constituição ideal do Estado. Surge, justamente, quando, no encadeamento dos parágrafos, são tratados os poderes (*die Gewalten*) da ideia de Estado.

As igrejas aparecem deslocadas da ideia, deslocadas do âmbito autenticamente espiritual, como poder existencial e paradoxalmente mundano. Mas, por que se dá este deslocamento, se outras esferas de distanciamento, como a moralidade, a família e a sociedade civil, têm seu lugar como elo da corrente do espírito objetivo? Justamente, por razão da comunidade entre igreja e Estado.

A igreja, como o Estado, tende, como uma exigência *sua*, para a totalidade, para a reunião do em si e do para si, no verdadeiro e no divino, e, correspondentemente, para a determinação total da *Gesinnung*.

A religião tem a verdade absoluta como conteúdo seu, com isso, compete-lhe também o mais elevado da *Gesinnung*. Como intuição, sentimento, conhecimento representativo, que se ocupa de Deus, enquanto ilimitado fundamento e causa, ao qual tudo pende, contém a

exigência de que tudo seja apreendido também nessa relação, e nela obtenha sua confirmação, justificação e certificação.<sup>30</sup>

O conteúdo da religião e do Estado é o mesmo – a referência subordinadora do indivíduo ao universal absoluto. Na religião-religiosidade, a *forma* da referência ao absoluto envolve o sentimento, a representação, a fé, enquanto, no Estado-patriotismo, esta referência envolve o racional, vivido como confiança neste mundo.

No solo comum do conteúdo que compartilham – a disposição interior para a verdade absoluta, para o divino, para o espiritual –, a religiosidade, a *Gesinnung* religiosa, entra em ressonância com o patriotismo, a *Gesinnung* política.

Essa ressonância, esse engate, do religioso no político pode se dar de duas maneiras: uma falsa, outra verdadeira. A espécie verdadeira se dá quando o primeiro elemento está coordenado ao segundo. A espécie falsa, por sua vez, envolve oposição e polêmica, quando o elemento fanático da fé quer submeter o político, e determinar todo o objetivo pelo negativo. Nessa falsidade, opera a instabilidade e a devastação da eticidade.

Na espécie falsa da relação entre igreja e Estado, o reino de Deus aparece em oposição ao reino do mundo, do finito e do efêmero. Entretanto, na efetividade, o Estado, forma infinita, é “a vontade divina enquanto espírito presente”<sup>31</sup>. No plano ideal, o conceito de reino do mundo envolve aquele do reino de Deus.

A união do indivíduo e da divindade, no imediato do sentimento religioso, no seio de uma religião, é parcial e não se mantém por si. À divindade se sacrificam os fiéis, absorvidos na união. Ou, outra instabilidade, a religião encontra seu limite aniquilador em outra religião mais potente.

A união religiosa imediata requer a intermediação de uma potência salvadora (*eine rettende Macht*) racional. No âmbito existencial, a religião constitui a base do elemento ético, na espiritualização das relações familiares e corporativas, nos deuses domésticos e nos padroei-

---

30 “Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der *Gesinnung* in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange”. **RPH**, §270, nota.

31 “Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist”. *Ibid.*



ros profissionais<sup>32</sup>, mas cabe ao Estado, ao âmbito essencial, a organização do mundo, no qual a própria religião se insere e encontra seu lugar.

Sob a verdadeira espécie da relação entre igrejas e Estado (Hegel frisa que é justamente pela convivência de uma multiplicidade de igrejas no Estado que o Estado se expõe como universal), o Estado tem obrigações relativamente às religiões. Cabe ao Estado, na medida em que as religiões envolvem o conteúdo mais profundo da *Gesinnung*, embora sob uma forma parcial, não apenas garantir a sua proteção, mas também – nota crucial – “exigir de todos os seus integrantes que ingressem numa comunidade eclesial, qualquer que seja”<sup>33</sup>.

### *Anotações finais*

O *estrangeiro* retoma suas notas. A governamentalidade é um sistema estável da tríade poder-verdade-sujeito. Sua estabilidade é homeostática. Isso quer dizer que, dentro de certos limites, variações em qualquer um dos componentes da tríade produz ajustes nos outros dois polos, que visam restabelecer o equilíbrio do sistema. A governamentalidade é um equilíbrio dinâmico; nisso se assenta a sua duração – sua permanência, sua reprodutibilidade.

Outra folha do caderno. A espiritualidade política parece apresentar dois passos, duas marés. Na cheia, a espiritualidade política ultrapassa os limites de suportabilidade das variações da governamentalidade. O equilíbrio homeostático do sistema poder-verdade-sujeito é rompido. É a revolução da governamentalidade.

Essa é a única forma de revolução possível. Não se pode dar uma revolução política – a tomada do poder, por uma nova maneira de governar – que não seja, ao mesmo tempo, tomada da verdade, por uma nova verdade, e inscrição manifesta de um novo sujeito. A revolução da verdade, para não ser uma palavra vazia, tem que ser institucional, objetiva, e espiritual, ética, subjetiva. Também não pode haver uma transformação subjetiva que não seja, que não se pretenda, também, em alguma medida, política.

Na maré vazante – o outro passo –, a espiritualidade política é política espiritual, aquela que abre na política a dimensão para a inscri-

32 Há referências de Hegel aos deuses domésticos, “*die Penaten*”; por exemplo, em **RPH** §257 nota e §341. Quanto aos padroeiros das corporações, não encontramos referências.

33 “[...] *von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, - übrigens zu irgendeiner [...]*”. *Ibid.*

ção de uma nova subjetividade. Isto parece ser a promessa sonhada de toda revolução política.

Aqui, aponta-se a política como motor do espiritual, da transformação dos sujeitos. Entretanto, apoiados na história das políticas revolucionárias, sabemos o quão facilmente, se esquece, se recalca, o aspecto subjetivo do motor. Quão facilmente o motor espiritual se transforma, de maneira estrutural, em uma máquina de guerra interna que tritura indivíduos e subjetividades opositores.

Com isso, mostra-se mais um aspecto da validade da metáfora das duas marés. Seus dois passos parecem irreconciliáveis, ou a maré enche, ou vaz. A vazante se *quer* sempre vazante, mas apenas para evitar uma nova cheia.

Tudo na ideia de direito em Hegel aponta para uma política espiritual, para a imbricação pensada da política e da ética, articuladas à verdade pertinente ao estatal. Toda a performance eficaz da política está baseada no preenchimento do conteúdo ético, nas subjetividades.

Os sujeitos ético-espirituais formam-se nas instituições do direito, que constituem o Estado. Mas o Estado policia, institucionaliza, produz o interesse comum e o faz coincidir, nos sujeitos, com seus interesses particulares<sup>34</sup>. O Estado se ocupa da espiritualidade política, para fomentar a sua verdade de Estado no ser social, no sujeito-nós, do qual sabe ser uma manifestação, uma epifania.

O *Rechtssystem* é um regime de governamentalidade cuja verdade é a do Estado. O espiritual é o racional, e o racional é o Estado, “a efetividade da ideia ética”<sup>35</sup>. E este regime se quer, se sabe e age em conformidade consigo mesmo. É a maré vazante, sempre vazante, da espiritualidade política. Uma vontade sem limites, no seu interior, que arranja e determina a finitude de todas as outras vontades que ela envolve. E que não suporta, não pode suportar, qualquer indicação de uma inversão astronômica da maré. O Estado hegeliano, no seu momento interno, é o astro das marés que não se move mais.

Certo, o Estado reconhece e mantém o negativo. Essa manutenção é até mesmo uma exigência que, como vimos, no caso das

---

34 Os estudos de Foucault sobre a “policia” esclarecem o significado do termo em textos dos séculos XVII e XVIII. Conferir “La technologie politique des individus”. In: DE2, p. 1639-1645. Seguindo a lição de Pinzani (“é necessário dar atenção ao momento da passagem”), devemos atentar para a policia (RPH, §§231-249), texto que se encontra na passagem da sociedade civil para o Estado. O fato de que a policia (junto com a corporação) constitua essa passagem mostra a imbricação das seções do RPH e a maneira pela qual a sociedade civil é “suspendida”, via policia, no Estado. Na perspectiva dos liberais ingleses, desde o século XVIII, a policia, ao menos no domínio da economia, significava um arcaísmo nas artes de governar.

35 “Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee”. RPH, §257.

religiões, o Estado impõe a todos. Esse reconhecimento, o fato de que ele não simplesmente elimine de si o negativo, é mesmo característico de sua *modernidade*, de seu nível de aprofundamento na verdade efetiva. Contudo, ele o reconhece necessariamente para envolvê-lo, para fazer dele o instrumento de sua mais profunda penetração, ou seja, para torná-lo o agente de seu aperfeiçoamento. Moderno, aqui, quer dizer que o negativo é policiado para se tornar um agente da efetuação positiva da ideia de Estado.

O Estado reconhece o sujeito, para torná-lo cada vez mais súdito, para governá-lo com maior eficácia. O Estado reconhece a subjetividade, para se reformar continuamente, e, assim, de modo reverso, aumentar seu império sobre a subjetividade, na medida em que ela se reconhece substancialmente nele. Esta é a fórmula da estabilidade de qualquer tipo determinado de governamentalidade – o arranjo dinâmico de reconhecimento recíproco entre poder e sujeito. Arranjo que se ordena sob a efigie dinâmica da verdade, aqui, a própria totalidade do Estado total.

O Estado envolve a religião, a moralidade, a ciência, a família, a sociedade civil, na medida em que elas exigem dele, objetivamente, aqueles ajustes que permitam que a ideia de Estado se torne cada vez mais presente, subjetivamente.

Entretanto, da mesma maneira que, necessariamente, a política espiritual do Estado hegeliano aponta para a guerra *externa*, ela aponta, contingentemente, para a guerra *interna*, assim que o negativo interno, na indicação da cheia da espiritualidade política, se torne uma ameaça para sua modernidade<sup>36</sup>.

Eliminar o irremediavelmente irracional, o não-policiável, o indisciplinável – esta é uma tendência, no *Rechtssystem*, que o *estrangeiro* anota, embora o contingente não interesse ao racional. Se, reconhecidamente, o irracional, o desviante, o anormal policiado se torna uma ameaça incontornável ao sistema racional, só lhe resta ser eliminado do sistema. Essa eliminação se torna uma guerra interna, quando se torna sistemática, quando a polícia se torna um sistema de eliminação.

Obviamente, para Hegel, o critério metafísico do racional não pode ser o Estado empírico, como também não pode ser o inimigo empírico do Estado. O único ponto de apoio arquimediano da balança da justiça espiritual é a história do espírito do mundo, “enquanto *tribunal do mundo*”<sup>37</sup>.

36 É neste ponto que meus colegas começam a discordar das anotações do *estrangeiro*.

37 RPH, §340.

De modo necessário, só se reconhece o racional, o verdadeiro espírito, ao contemplarmos a história e seu julgamento. Esse julgamento é a própria realidade enquanto pensável, isto é, a própria eficácia, o desdobramento existencial da essência, da potência, do espírito absoluto, da vontade infinitamente livre, tal qual ela aparece nos Estados finitos, em relação uns com os outros.

Contingentemente, porém, quem deve julgar do racional e do irremediavelmente irracional é o direito, *lato sensu*, o espírito objetivo, com todo o elemento irracional que ele, num certo local e tempo, eventualmente, envolva.

A governamentalidade no *Rechtssystem* é governamentalidade de Estado. A ideia de Estado é a verdade, é o poder, é o sujeito. No seu interior, não há instância superior a ela. Ela é a totalidade que se quer, se sabe e age como total.

Apesar de sua racionalidade nuclear, periféricamente, a ideia de Estado envolve sentimentos. Em seus momentos, aparecem o amor familiar, o amor às riquezas, às honras, os particularismos, a fé nos deuses, o apego aos costumes, às tradições, aos elementos étnicos de uma representação de povo. É o conflito periférico dessas paixões particulares que garantem a eficácia do núcleo racional.

Por outro lado, já mencionamos, a única guia admissível dessa racionalidade nuclear é a sua própria eficácia.

Esses dois elementos, a auto-compreensão do espírito do povo como totalização ab-rogante das paixões e a inexistência de um critério racional exterior, parecem indicar ao *estrangeiro* a tendência do Estado hegeliano para o totalitarismo irracional.

A deriva para o totalitário vem da compreensão da unicidade, multiplamente constituída, do espírito do povo, que se quer, se sabe e age assim. Até que ponto, porém, essa unicidade total pode tolerar a sua própria multiplicidade?

O deslize para o irracional aparece na tendência que o sistema apresenta, sem nenhuma instância interna superior a ele, a não apenas se pôr à prova, mas sobretudo a obter seu vigor do confronto com o inimigo do Estado, seja ele externo ou – por que não? – interno. Que racionalidade pode obter seu vigor, por exemplo, da convergência de uma paixão como o ódio ao inimigo? O que pode deter o vigor do Estado que julga, em seu pleno direito, da irracionalidade do seu inimigo?

Apesar do barbarismo de segundo grau, do barbarismo do barbarismo, nossa expressão titular, a ‘espiritualidade política’, desem-

penha um papel na *civitas* de Hegel. Se ela não figura, poderia figurar no seu léxico – obviamente, com conteúdo semântico próprio. O efeito-hélice da migração lexical é o embate conceitual, que nos permite esclarecer alguns pontos da dinâmica do *Rechtssystem*. Aí, espiritualidade política e política espiritual aparecem como dois momentos indissociáveis um do outro, num moto contínuo total e sem grandes brechas, que leva do espiritual ao político e do político ao espiritual.

### ***Referências:***

- DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Orgs.). **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982.** Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit.** Trad. Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige / PUF, 2003.
- TAYLOR, Charles. **Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

