

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Cleiton Gil Barbosa

Transsubjetividade: repensando as instituições éticas na eticidade da
***Filosofia do Direito* de Hegel**

Belo Horizonte

2022

Cleiton Gil Barbosa

**Transsubjetividade: repensando as instituições éticas na eticidade da
Filosofia do Direito de Hegel**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp

Linha de pesquisa: Ética

Belo Horizonte

2022

100	Barbosa, Cleiton Gil.
B238t 2022	<p data-bbox="454 779 1315 891">Transsubjetividade [manuscrito] : repensando as instituições éticas na eticidade da filosofia do direito de Hegel / Cleiton Gil Barbosa. - 2022.</p> <p data-bbox="504 909 600 943">268 f.</p> <p data-bbox="504 963 1066 999">Orientador: Joãozinho Beckenkamp.</p>
	<p data-bbox="454 1066 1283 1137">Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p data-bbox="513 1158 799 1196">Inclui bibliografia.</p>
	<p data-bbox="454 1263 1385 1420">1.Filosofia – Teses. 2.Liberdade - Teses. 3.Ética - Teses. I.Beckenkamp, Joãozinho, 1960-. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.</p>

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Transsubjatividade: repensando as instituições éticas na eticidade da Filosofia do Direito de Hegel

CLEITON GIL BARBOSA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Joãosinho Beckenkamp - Orientador (UFMG)

Prof. Leonardo Alves Vieira (UFMG)

Profa. Giorgia Cecchinato (UFMG)

Prof. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (UNESP)

Prof. Erick Calheiros de Lima (UnB)

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Joaosinho Beckenkamp, Subcoordenador(a)**, em 24/02/2022, às 12:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Erick Calheiros de Lima, Usuário Externo**, em 24/02/2022, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Alves Vieira, Professor do Magistério Superior**, em 24/02/2022, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giorgia Cecchinato, Professora do Magistério Superior**, em 15/03/2022, às 16:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Walter Romero Menon Junior, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 01/04/2022, às 07:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1248111** e o código CRC **22D103BB**.

Para Reni Barbosa

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria Lucia Gil Barbosa e Claudionor Barbosa, por amarem incondicionalmente e confiarem quando nem mais confiava, por inspirarem pelo exemplo e pela dedicação. A Danielle por estar ao meu lado ao longo desses anos em que nos amamos, esquecemos e redescobrimos o amor todos os dias. A meu irmão Samir, pelas conversas noite à dentro sobre filosofia quando nem sabíamos o que era isso. Minha irmã, Jack, que ensinou que é possível amar o que ainda nem se conhece. A meu orientador, Joãozinho Beckenkamp, pela paciência de suportar alguém que não conhecia a segui-lo pelas aulas que ministrava ao longo do dia, e pelas conversas que me faziam refletir durante semanas. Agradeço a douta banca por participarem deste parto de ideias, especialmente Dr. Erick Lima e Dra. Giorgia Cecchinato. Agradeço a mim mesmo, por nunca ter desistido, mesmo sem apoio institucional, por sempre acreditar, mesmo titubeando, por todo o esforço empreendido, e por tudo que foi vivido ao longo desse processo.

Resumo

Esta tese visa apresentar o conceito de transsubjetividade como hipótese de trabalho para o problema acerca da definição das instituições éticas na *Filosofia do Direito* de Hegel. As instituições da eticidade e sua definição conceitual, que é hipótese do trabalho, representam o ápice do desenvolvimento da filosofia política madura de Hegel. Essa filosofia política foi alcançada a partir da *guinada sistêmica* a partir de 1806 e representa a despedida de concepções orientadoras da antiguidade para compreensão da realidade social e política da modernidade. Neste passo, da guinada sistêmica, Hegel se despede também das interpretações intersubjetivas e aponta para a ideia de transsubjetividade para compreensão da eticidade sob condições modernas (capítulo 01). O autor alemão passa a conceber a realidade social e política que a vontade humana está imersa sob o conceito de espírito, e este é entendido como desenvolvimento da racionalidade da ideia da liberdade. A racionalidade das instituições éticas do espírito se deixa compreender sob o conceito de transsubjetividade uma vez que não mais se expressam como reconhecimento de expectativas normativas de comportamento e ação, mas como exigências racionais para o efetivo exercício da vontade livre. Nesse interim, se apresenta a metodologia hegeliana para as explicações acerca da eticidade, a saber, método crítico-descritivo; ainda, se apresenta a discussão contemporânea a respeito das possibilidades de interpretações da filosofia do espírito objetivo (capítulo 02). Fundamental às instituições é o entendimento do conceito de vontade livre em e para-si. Hegel aduz que modernidade se erige sob duas determinações da mesma, vontade arbitrária e moralmente formal: enquanto aquela é entendida nas concepções contratuais do direito natural, esta é entendida na formalidade da razão prática da filosofia transcendental. A vontade livre em e para si, única adequada à ideia da liberdade, estipula condições institucionais para sua realização e a articulação entre demandas subjetivas e obrigações objetivas (capítulo 03). O direito abstrato entendido nas teses contratualistas ou jus-naturalistas é de suma importância para entender as instituições uma vez que provê a ideia da personalidade jurídica como titulação de direitos, o direito a ter direitos, sem a qual não é possível abordar qualquer teoria institucional (capítulo 04). As condições para se efetivar a vontade livre são propriamente a existência de âmbitos nos quais a vontade atua realizando parcelas significativas de sua identidade, como a identidade afetiva na família, o egoísmo e a honra na sociedade civil e a liberdade política no Estado, esta é a compreensão da eticidade moderna. Assim, é necessário entender o conceito, a tarefa e os pressupostos teóricos do institucionalismo hegeliano (capítulo 05). Ao longo da tese são expressas interpretações da filosofia hegeliana à luz de temas contemporâneos, como a possibilidade de uma leitura para além daquela lógico-metafísica da *Filosofia do Direito*, a escravidão de pessoas africanas e a relação com a filosofia moderna, a possível correção de determinadas concepções políticas de Hegel e Rousseau a partir de um intercâmbio de ideias entre os autores e por fim os potenciais progressistas e conservadores expressos na teoria institucional hegeliana.

Palavras-chaves: Transsubjetividade; instituições; liberdade; vontade livre; eticidade.

Abstract

This thesis aims to present the concept of transsubjectivity as a hypothesis for the problem concerning the definition of ethical institutions in Hegel's *Philosophy of Right*. The institutions of ethics and their conceptual definition, which is the hypothesis, represent the apex of the development of Hegel's mature political philosophy. Hegel's mature political philosophy was reached from the systemic turn from 1806 onwards and represents the departure from the guiding conceptions of antiquity for understanding the social and political reality of modernity. In this step, from the systemic turn, Hegel also farewell to intersubjective interpretations and indicate to the idea of transsubjectivity for understanding ethics under modern conditions (chapter 01). The German author starts to conceive the social and political reality that the human will is immersed under the concept of spirit, and that reality is understood as the development of the rationality of the idea of freedom. The rationality of ethical institutions of the spirit can be understood under the concept of transsubjectivity since they are no longer expressed as a recognition of normative expectations of behavior and action, but as rational requirements for the effective exercise of free will. In the meantime, the Hegelian methodology for explanations about ethics is presented, namely, the critical-descriptive method; and, the contemporary discussion about the possibilities of interpretations of the philosophy of objective spirit is presented (chapter 02). Fundamental to institutions is the understanding of the concept of free will in and for itself. Hegel argues that modernity is built on two of its determinations, arbitrary and morally formal will: while the former is understood in the contractual conceptions of natural law, the latter is understood in the formality of practical reason of transcendental philosophy. The free will in and for itself, the only one adequate to the idea of freedom, stipulates institutional conditions for its realization and the articulation between subjective demands and objective obligations (chapter 03). Abstract law understood in contractualist or jus-naturalist theses is of paramount importance to understand institutions since it provides the idea of legal personality as entitlement to rights, the right to have rights, without which it is not possible to approach any institutional theory (chapter 04). The conditions for the realization of free will are precisely the existence of areas in which the will acts, performing significant parts and its identity, such as affective identity in the family, selfishness and honor in civil society and political freedom in the State, this is understanding of modern ethics. Thus, it is necessary to understand the concept, task and theoretical assumptions of Hegelian institutionalism (chapter 05). Throughout the thesis, interpretations of Hegelian philosophy are expressed in the light of contemporary themes, such as the possibility of a non-logical-metaphysical reading of the Philosophy of Law, the slavery of African people and the relationship with modern philosophy, the possible correction of certain conceptions policies of Hegel and Rousseau from an exchange of ideas between the authors and finally the progressive and conservative powers expressed in the Hegelian institutional theory.

Key-words: Transsubjectivity ; institutions; freedom; free will; ethical life.

Sumário

1.0	Introdução	10
2.0	Capítulo I.....	18
2.1	Introdução à <i>Guinada sistêmica</i>	19
2.2	<i>Esboço de sistema de 1805-1806: o percurso da consciência singular à universal na totalidade ética do espírito</i>	21
2.2.2	Constituição: Organização e estações internas da <i>Sittlichkeit</i> no <i>Esboço 1805-1806</i>	35
3.0	Capítulo II: O espírito	42
3.1	Introdução	43
3.2	Espírito e seus conceitos básicos.....	44
3.2.1	O espírito objetivo: bases conceituais	47
3.2.2	<i>Prefácio: escolhas metodológicas</i>	52
3.2.3	Método crítico-descritivo	56
3.4	Excursão I: Hegel sem metafísica? Um debate atual acerca da <i>Filosofia do direito</i>	64
4.0	Capítulo III Direito, vontade e liberdade: constelação conceitual da “ <i>Ciência filosófica do Direito</i> ”	76
4.1	Introdução	77
4.2	Universalidade abstrata, particularidade formal (§5 - §21)	83
4.3	Vontade livre em e para si: constituição dialética entre objetividade e subjetividade (§22-§32)	89
	Excursão II: Desde Rousseau a Hegel e de volta: institucionalização versus participação popular.....	96
5.0	Capítulo IV Direito abstrato: antecedentes teóricos, desenvolvimento interno e a questão da escravidão moderna	111
5.1	Introdução	112
5.2	Premissas teóricas do Direito Abstrato: Jus-naturalismo, atomismo social	113
5.2.1	Premissa teóricas do Direito Abstrato: Iluminismo escocês	118
5.2.2	Capacidade Jurídica: o direito abstrato na história do direito	123

5.3 Por que <i>abstrato</i> ?	126
5.4 Gênese e condições da Propriedade: a nova concepção jurídica da natureza	131
5.4.1 Posse	137
5.4.2 Uso.....	139
5.4.3 Alienação e Contrato	141
5.5 O Não-direito: a aporia dialética do Direito abstrato e a necessidade das instituições éticas da eticidade	145
5.5.1 Coação e Pena: ato injusto, pena racional.....	149
5.6 Excurso III: Direito abstrato, escravidão e a liberdade transubjetiva.....	157
6.0 Capítulo V As instituições na <i>Filosofia do Direito de Hegel</i>	181
6.1 O conceito instituição e seus pressupostos teóricos	182
6.1.1 Subjetividade e objetividade nas Instituições	185
6.1.2 Estar reconhecido, instituições e a transubjetividade	195
6.2 Estruturas do estar reconhecido: Família	208
6.3 Sociedade Civil: ideias iniciais	215
6.3.1 Carência, trabalho e sociedade.....	217
6.3.2 Direito positivo na Sociedade civil	223
6.3.3 As antinomias da sociedade civil: desigualdade, pobreza e exclusão.....	226
6.4 O Estado como salvaguarda da racionalidade da liberdade	236
6.4.1 Racionalidade, coletividade e singularidade	240
6.4.2 A Constituição, o executivo e o legislativo: organização da instituição estatal ..	243
6.5 Excurso IV: Potenciais progressistas e conservadores da teoria institucional hegeliana	250
7.0 Conclusão	255
Referências bibliográficas	257

1.0 Introdução

A tese tem a intenção de apresentar o conceito de transubjetividade como conceito suficiente para tratar das instituições éticas da eticidade na filosofia madura de Hegel. Este tema é controverso desde o lançamento da *Filosofia do Direito* em 1821 tendo em vista que a recepção do texto vacila entre concebê-lo como exposição da racionalidade da liberdade, como Hegel o quis, e a apologia irrestrita ao Estado e suas instituições não necessariamente racionais. O elo entre liberdade e racionalidade é, sem dúvida, o visado por Hegel com a obra; todavia, entre o visado e o atingido estão diversas interpretações de comentadores que apontam para possibilidades não promotoras da liberdade do texto.

Para além de Hegel, o tempo presente carrega consigo a desconfiança para com as instituições políticas e sociais de um modo geral. O Brasil, terra de desigualdades sistêmicas e irresolúveis, até então, apresenta uma situação nada animadora para qualquer teoria que visa conceber a realidade política a partir dos prismas institucionais, esses entendidos como dotados da capacidade e tarefa de propor soluções para problemas de longa data. Nesse sentido, e assumindo a situação brasileira como parâmetro, é necessário perguntar: poderiam as instituições ainda serem consideradas salvaguarda da racionalidade da ideia da liberdade como pretendeu Hegel? A resposta é com certeza mais complexa do que um sim ou não.

Não obstante a situação brasileira e a desconfiança generalizada que se instaura na apologia hegeliana das instituições, também parece verdadeiro que mais do que nunca são necessárias estruturas políticas estáveis o suficiente para fazer frente ao modo de reprodução capitalista que visam cada vez mais retirar direitos e obnubilar entendimentos do que se considera requisitos mínimos para a subsistência de pessoas, ou da justiça na distribuição dos bens produzidos pela comunidade mundial. Não que Hegel se preocupe com isso, mas o uso hermenêutico de suas ideias para se pensar situações contemporâneas é também uma possibilidade da filosofia. Por transubjetivas, assim, pretende-se apontar para estruturas institucionais que visam tornar estáveis compreensões de liberdade em voga na sociedade moderna e contemporânea que não devem estar submetidas a modificações oriundas do mero querer intersubjetivo de grupos detentores do poder.

A tese visa refletir e propor argumentos que se referem a teoria hegeliana da sociedade moderna. Sociedade tem o sentido amplo para toda a organização social e política que se encontram homens e mulheres (cis ou não) no contexto moderno e contemporâneo de vivência em um Estado. Este contexto é aquele no qual a liberdade estrutura-se em instituições jurídicas, políticas e sociais que encarnam tipos específicos de exercício da vontade nos quais o indivíduo moderno compreende-se como efetivamente livre. Obtém-se inicialmente, então, que a tese visa interpor-se na consideração da teoria social hegeliana seguindo o viés da explicitação do papel das instituições no exercício da vontade livre.

O problema que norteia todo o desenvolvimento desta tese se refere ao modo de compreensão da mencionada teoria hegeliana da sociedade, mais especificamente, *o conceito adequado ao tratamento do que Hegel nomeia de instituições da eticidade em sua Filosofia do Direito* publicada em 1821. Entre leituras que consideram as instituições autoritárias e sem coparticipação de sujeitos, e as que as consideram fruto da intersubjetividade e interação de indivíduos, certo é que se mantém um campo nebuloso no entendimento das instituições da eticidade: como é possível definir a relação entre instituições, liberdade e vontade na economia dos complexos argumentos hegelianos? A tese aposta no conceito de transubjetividade como hipótese de trabalho para dar conta dessa complexa relação que não se deixa reduzir como intersubjetiva. A intenção desta presente tese é pensar a perspectiva necessariamente institucionalizada da eticidade oriunda dos processos intersubjetivos de reconhecimento. Diversos autores pensam a respeito das bases intersubjetivas do reconhecimento para a eticidade, o que é de extrema importância; mas a tese aqui proposta propõe pensar a sociedade moderna no que se refere a sua capacidade de articular coesamente as expectativas de liberdades dos sujeitos reverberadas em instituições políticas sob este prisma do reconhecimento e intersubjetividade já operacionalizados. A institucionalização transubjetivas de formas de reconhecimento operam na filosofia madura de Hegel como condição de autorrealização da vontade singular e racionalidade objetiva de todo o organismo social, nesse sentido, as instituições são adequadamente descritas por transubjetivas.

Como um autor clássico de filosofia, as teorias hegelianas sob os mais diversos aspectos sofrem a ação impiedosa do tempo que ora lhe consagra a dádiva de ainda corresponder a realidade, ora lhe retira ou enfraquece a argumentação por conta de alguma caducidade evidente da teoria. Hegel sempre suscitara a existência de linhas contrárias na interpretação de sua filosofia e, em relação a eticidade madura exposta na obra supramencionada, esta característica não é diferente. Na literatura especializada e outras áreas com matrizes

hegelianas de apreciação de temas, são consideradas naturais duas posições conflitantes, mas que divergem ambas da hipótese aqui proposta. A primeira diz respeito a caducidade da teoria social e política hegeliana como ferramenta hermenêutica de compreensão da realidade atual que, nessa linha, permanece irreduzível ou contrária a conceitos hegelianos. O hegelianismo é considerado prejudicial por conta de possíveis usos autoritários e fascistas de suas formulações. A segunda posição se refere a possibilidade de utilizar conceitos da filosofia hegeliana para tratar a questão da imbricação de sujeito, sociedade e instituições na contemporaneidade. Em diversos casos o conceito adequado para explicar e relacionar aquela constelação conceitual é o conceito de intersubjetividade.

A posição apresentada por esta tese diverge-se de ambas as anteriores, pois diferente da primeira, não vê a filosofia social e política de Hegel condenada ao ostracismo filosófico por ser mais uma que caducou com o tempo. Apesar de assumir que a filosofia hegeliana não tem a palavra final sobre a questão- mesmo porque não existe uma tal “palavra final”, e há sim ideias caducas- matrizes conceituais hegelianas podem auxiliar a lançar luz àquela complexa relação. Da segunda posição concorda-se com a revolucionária utilização contemporânea para a intersubjetividade, ou melhor, a compreensão de que toda organização social e política de seres humanos é caracterizado por processos de reconhecimento de expectativas de ação e comportamento surgidos da interação entre sujeitos. Não obstante a naturalização que sofreu esta última posição como o que há de mais atual e possível no uso contemporâneo de Hegel, a tese entende que de acordo com a exposição do tema, as instituições da eticidade devem ser adequadamente conceituadas como transubjetivas.

O termo transubjetivo é utilizado por diversos autores e autoras para tratar das instituições éticas, entretanto de maneira não uniforme em relação ao significado da mesma. Sem a preocupação com a precisão de seu significado, o uso do termo ora se refere a um equivalente para intersubjetividade, ora denota uma forma autoritária de concepção do Estado. Todavia, a tese visa propor a compreensão das instituições éticas em Hegel pelo termo transubjetivo. Transubjetividade denota o momento conceitual da eticidade a medida que as instituições são compreendidas como estruturas sociais e políticas através das quais os sujeitos entendem autorealizarem âmbitos ou formas de sua liberdade. Por este viés, estas instituições são condições de efetivação da liberdade e, nesse sentido, expressam as exigências racionais para a efetivação da vontade livre. A racionalidade das instituições se deve ao papel que desempenham na efetivação da liberdade e, nesse nível, extrapolam a intersubjetividade inerente ao surgimento da mesma. As instituições são transubjetivas porque

não se remetem aos sujeitos da sociedade, embora sejam endereçadas a eles; as instituições remetem as condições racionais da liberdade para efetivar-se, no jargão hegeliano, no progresso da ideia. Nesse nível, elas estão além das mãos imediatas dos sujeitos, pois representam as condições de possibilidade através das quais, no processo de formação e cultura da identidade dos membros da sociedade, estes vieram a ser. Pelo lado do sujeito, as instituições permanecem legítimas enquanto são capazes de desempenhar aquele papel de condição de efetivação de uma parcela de sua identidade social. Em se tratando de filosofia hegeliana, é necessário acentuar que as instituições são endereçadas aos sujeitos e adquirem\mantém a própria justificação através da autonomia racional dos mesmos, ou seja, em ainda se manterem como condições racionais de sua liberdade na experiência social.

Pela hipótese de trabalho no conceito de transsubjetividade a intersubjetividade é um momento da ideia, mas que não corresponde ao da eticidade da *Filosofia do direito*. As sociedades desenvolvem-se no campo fenomenológico através de processos intersubjetivos que fazem surgir desta interação modos ou compreensões de liberdade. A medida que a sociedade progride e se torna mais complexa aquelas compreensões de liberdade tornam-se condições de inteligibilidade da realidade social sem as quais o sujeito não consegue fazer sentido da atuação de sua vontade quanto a própria autonomia. Assim, a aquelas compreensões desempenham o papel de condições racionais para o exercício da liberdade de todos os indivíduos e indivíduos. Estas formas racionais da liberdade permanecem abstratas e não efetivas caso não sejam estruturadas no Estado como âmbitos de atuação da vontade livre, isto é, as instituições sociais e políticas são estruturas que desempenham o papel de condição de efetivação da vontade livre. Em conclusão, são transsubjetivas as instituições da eticidade porque não se referem diretamente a sujeitos, mas antes à condição de efetividade da liberdade; nesse sentido, atuam como o arcabouço prático-conceitual do qual os indivíduos formam a própria identidade, e portanto, são garantias fundamentais de sua liberdade mas não estão diretamente às mãos dos mesmos para abdicarem irracionalmente.

Do problema geral e a hipótese de trabalho resta saber quais são as decisões metodológicas que vão guiar tal empreitada. Afirmam-se na literatura especializada duas balizas metodológicas de consideração do texto hegeliano. Uma que entende ser inexorável entregar o entendimento dos conceitos e ideias utilizadas na *Filosofia do Direito* para o significado que os obtém na *Ciência da Lógica*; de outro lado há a linha metodológica segundo a qual o exame acurado do texto permite a compreensão integral do conteúdo sem precisar remeter aquela obra. Aqui tem o lugar do debate exposto no primeiro capítulo entre

leituras sistemáticas e endógenas da *Filosofia do Direito* de Hegel. A decisão teórica assumida como necessária para o problema levantado e a hipótese de trabalho proposto é a última forma, a saber, condições endógenas de leitura da *Filosofia do Direito*. Esta ainda não é a metodologia adotada, mas antes apenas a decisão teórica que fundamenta a metodologia, qual seja, de análise crítico-descritiva da obra.

A metodologia de análise da questão das instituições da eticidade visa conferir ao texto hegeliano dois movimentos que se complementam: a partir da própria divisão hegeliana da obra em comento, é possível distinguir duas intenções na mesma. Dividindo-se em *prefácio*, *introdução*, *direito abstrato*, *moralidade subjetiva e eticidade* é consensual na literatura especializada que as ideias e intuições de Hegel para a objetividade da liberdade na experiência de um Estado encontram-se majoritariamente no capítulo terceiro, a eticidade. Resumidamente, o prefácio tem a intenção de preparar o leitor para o que vai ser discutido e como vai o ser: iniciar a ciência do Estado é descrever sua racionalidade. Na introdução Hegel expõe a perspectiva segundo a qual abordar o Estado livre e racional é abordar uma vontade livre em e para si: a universalidade das condições de efetivação da mesma. Por direito abstrato e moralidade subjetiva, Hegel visa criticar formas da liberdade as quais não obstante integrarem-se como fundamentos da compreensão moderna sobre a liberdade, não servem como um conceito universal da mesma por prenderem-se a unilateralidades na consideração do todo organizacional do Estado.

Nesse sentido a metodologia adotada assume as condições endógenas da leitura da *Filosofia do Direito* no sentido preciso de que a obra é tomada como uma totalidade que visa explicar uma região do *espírito* de maneira orgânica e racional. Nestas condições, o texto hegeliano é lido de acordo com a diferenciação entre o momento crítico e o descritivo da obra. No primeiro momento, Hegel visa estabelecer e criticar os fundamentos da compreensão moderna a respeito da liberdade, direito a capacidade jurídica no direito abstrato, e autonomia moral na moralidade subjetiva. Não obstante sejam fundamentais, cada uma destas formas de liberdade não se sustenta sozinha, ou seja, não se sustentam sem um Estado com instituições racionais e Hegel no momento crítico aponta as insuficiências de cada. O momento descritivo é mais complexo devido ao fato de que Hegel considera que o filósofo observador não deve dizer como o Estado deve ser, mas apenas descrever sua racionalidade. De antemão o Estado não é racional somente porque existe, mas porque organiza as estações pelas quais a liberdade efetiva-se plenamente na realidade concreta. Então, o momento descritivo é aquele no qual se interpreta as instituições sociais e políticas por meio do recurso a descrição da racionalidade,

no sentido acima, que compete a elas. Todavia, há um aspecto metodológico ainda a ser explicado. O fio do texto hegeliano caminha no sentido acima exposto, entretanto, a trama formada por aqueles fios apresenta um quadro diferente: ao lado do aspecto descritivo, ou seja, o aspecto da descrição da racionalidade inerente às instituições sociais com a precisão do significado da mesma, caminha ao lado à passos silenciosos uma possibilidade normativa da teoria hegeliana. Isso ocorre porque ao descrever a racionalidade Hegel também sub-repticiamente coloca em marcha definições de critérios para a racionalidade e justificação do Estado. Assim do momento descritivo é possível apontar elementos normativos da filosofia de Hegel.

Na persecução da resolução do problema aberto, a tese caminha em etapas que visam, na conquista de seus objetivos, fornecer a fundamentação progressiva da hipótese de trabalho que deve dar conta daquela resolução. Sob esta linha, o primeiro capítulo tem o objetivo geral de fornecer o lugar exato de nascimento da perspectiva transubjetiva na filosofia de Hegel. Este lugar é a passagem do ser que reconhece ao estar reconhecido no *Esboço de Sistema de 1805-1806*, o último texto do período de juventude de Hegel. O capítulo procede a determinar o que se nomeia “guinada sistêmica” na filosofia de Hegel a qual dispensa o tratamento intersubjetivo para a consideração da eticidade, em nome do tratamento transubjetivo para descrição da racionalidade das instituições.

Como objetivo geral, o segundo capítulo visa entender o que Hegel nomeia por espírito, espírito objetivo e seus conceitos orbitais segundo o prisma transubjetivo. Longe de ser uma conquista individual o espírito é assumido por Hegel como o sentido ampliado e coeso de mútua implicação entre as práticas culturais e a institucionalização das mesmas como formas de manifestação, exteriorização do espírito, compreendido como a ideia da liberdade. Este capítulo apresenta como objetivo específico a discussão sobre leituras endógenas e sistemáticas da filosofia do direito onde são apresentados as ideias e os autores que se contrapõe nessa discussão. Esta discussão envolve a atualidade da filosofia hegeliana e o abordar de temas sensíveis na sua filosofia.

No terceiro capítulo intenta-se apresentar o par conceitual necessário à compreensão das instituições como transubjetivas, a saber, o conceito de vontade livre e seus momentos de organização interna. A modernidade consagra modos específicos de se autocompreender a liberdade do sujeito, estes são os meios segundo os quais a vontade pode entender exercer sua autonomia efetivamente. Como objetivo específico, confronta-se Rousseau e Hegel

quanto ao conceito de vontade geral (*Volonté générale*) e vontade livre em e para si: o um conceito é mais abrangente ou pode ser usado como correção de alguma insuficiência do outro.

No quarto capítulo é objetivo abordar a etapa mais primeva, e, portanto, fundamental da liberdade na modernidade, a saber, a capacidade jurídica do direito abstrato. O capítulo primeiro demonstra o solo teórico do qual emerge esta concepção de direito, e aponta para o passo mais decisivo institucionalmente, a necessidade universal de todos e todas as cidadãs serem considerados pessoas de direitos. Nele se discute polêmica a respeito da titularidade jurídica da natureza; e sobre a questão do crime, novamente aborda-se que as intenções declaradas de Hegel não são confirmadas pela racionalidade de seu texto, sua justificação da pena é declaradamente absoluta, mas efetivamente preventiva especial. Sob este último aspecto é tratado como a literatura jurídica e filosófica apressadamente atribuiu a Hegel uma concepção de pena não adequada. Nas discussões referentes ao conquistado no capítulo, aborda-se o tema da escravidão moderna segundo o aspecto da desconstrução jurídica e a consequente proibição de reivindicações legais da pessoa tornada escrava, e sua relação com a filosofia. Neste esboço, é assumido a crítica hegeliana ao direito abstrato como categoria de análise do Brasil pós-abolição da escravidão.

O quinto capítulo tem por objetivo geral abordar o conceito de instituições éticas segundo a definição e fundamentação elaborada do conceito de transubjetividade. Especificamente visa contribuir para o entendimento do significado e papel das instituições da eticidade na efetivação da vontade livre. Como se relacionam as instituições com a ideia da liberdade, o que significa de serem consideradas racionais e como especificamente cada uma é definida, são problemas que orbitam no campo da relação entre instituições éticas, liberdade e vontade racional. Ainda, tem o objetivo geral de aplicar o conceito de transubjetividade no entendimento das instituições da eticidade, a saber, família, sociedade civil e Estado. Especificar qual é a esfera da identidade do sujeito que é efetivada em cada instituição e o que ela representa na articulação do todo do espírito objetivo. Notadamente, se discute aspectos fundamentais da família que podem ter caducados, e aspectos da sociedade civil que conflitam ou coadunam-se a compreensão transubjetivas da mesma. Por fim, o Estado é avaliado segundo o conceito-hipótese da tese e inquirido no sentido da permanência das asserções hegelianas sobre ele ou sua caducidade. Entra em discussão o confronto entre nomeados “potenciais conservadores” da tese da transubjetividade hegeliana, como serviria a

um Estado caracterizado como um autômato sem a participação social devida, e “potenciais progressistas” que denotam as condições racionais para justificação das instituições sociais.

2.0 CAPÍTULO I

Guinada Sistêmica no pensamento político de Hegel: formação, método e pressupostos conceituais da *Sittlichkeit* berlinense como teoria social

Apresentação

Neste capítulo, apresenta-se o que se nomeia “guinada sistêmica” no pensamento político de Hegel, isto é, a passagem de uma teoria da eticidade do período de Jena (1801-1807) para a teoria da eticidade madura de Berlim (1816-1831). A primeira, caracterizada pela exposição de processos intersubjetivos na formação da consciência universal, e a segunda, pela descrição institucional da organização da totalidade ética universal. Tal passagem é analisada segundo o texto *Esboço de Sistema de 1805-1806* do período de Jena, e a *Enciclopédia e Filosofia do Direito* para o período de Berlim. Neste objetivo inicial, expõe-se o conceito de transubjetividade como conceito adequado ao tratamento da estrutura da liberdade que Hegel visa com sua teoria social característica de Berlim, mas já prenunciada nos escritos tardios de Jena.

2.1 Introdução à *Guinada sistêmica*¹

É já bastante sólido na literatura especializada, o entendimento de que Hegel em seu *Esboço de sistema de 1805-1806* evidencie as perspectivas jenenses quanto a sua filosofia social e política, mas também aponte para os desenvolvimentos que se tornarão concretos na filosofia política característica de Berlim². Nesse sentido, o conceito de eticidade obtém, nos *Esboços de 1805-1806*, um tratamento peculiar no desenvolvimento do pensamento hegeliano, a saber, de um lado são expostos processos fenomenológicos com os quais a consciência e a vontade destituem-se de sua autorreferencialidade na consideração da vida comum, a questão do reconhecimento e intersubjetividade; e, de outro lado, é exposto a estabilização deste processo de reconhecimento em instituições sócio-políticas entendidas

¹ As divisões e fases do pensamento hegeliano são referentes aos conteúdos de seus escritos, os locais e as datas da produção. Na divisão binominal entre maturidade e juventude questionável, embora didático, entende-se por maturidade a fase que se inicia com a publicação da “Fenomenologia do Espírito” de 1807 (*Phänomenologie des Geistes*). Por “sistema”, a ser abordado com mais aspectos adiante, Hegel entende a divisão da filosofia em seus momentos fundamentais, a saber, lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito. Juventude é o período de produções anteriores nos quais ainda não se torna claro, para Hegel, a divisão supramencionada da filosofia, embora esteja em formação. Uma primeira fase da juventude hegeliana é a produção de Stuttgart (até 1788), Tübingen (1788-1793), Berna (1793-1796) e Frankfurt (1797-1800): cuja produção se destaca-se, entre outros, os “Escritos de Juventude” ou os “Primeiros Escritos” (*Frühe Schriften*), os quais são textos de Bern (1793-1796) e de Frankfurt (1797-1800). A partir de 1801 começa a fase mais profícua da juventude hegeliana com a mudança do autor para Jena a convite de Schelling para a composição do “Jornal Crítico” (*Kritisches Journal der Philosophie*); cuja publicação consta diversos textos importantes para o desenvolvimento do pensamento hegeliano. Os textos publicados ou não dessa fase são nomeados de “Escritos de Jena” (*Jenaer Schriften*) [1801-1807] dos quais se destaca os “Sobre as maneiras de tratar cientificamente do direito natural” (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), “Sistema da eticidade” (*System der Sittlichkeit*) “Esboço de sistema de 1803-1804” (*Systementwurf I*) e “Esboço de sistema de 1805-1806” (*Systementwurf III*). A fase de maturidade inicia-se com a publicação da “Fenomenologia do Espírito” de 1807 (*Phänomenologie des Geistes*) que não é ela mesma o sistema hegeliano completamente, mas a preparação para o mesmo. A fase de maturidade e, portanto, a perspectiva sistemática possui como diferencial a divisão bastante conhecida da filosofia hegeliana na tripartição lógica, espírito e natureza. Para as intenções da tese importam mais as fases de Heidelberg com a primeira versão da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*), cujas outras duas edições são produzidas já em Berlim, onde chega em 1818 para assumir a cátedra de filosofia na Universidade de Berlim; produz-se também lá as “Linhas fundamentais da Filosofia do direito” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) em 1821.

² Para Jaeschke, entre outras peculiaridades do *Esboço*, é possível apontar, primeiro, “são abandonadas as imitações (*Anlehnung*) e terminologias de Schelling sob forma das doutrinas das potências” (JAESCHKE, 2010, p.170); segundo, e de capital importância, “a relação espiritual não é uma relação de consciência de si (como a relação a um outro), por conseguinte, é uma relação consigo mesmo. O objeto é aqui não mais exterior” (JAESCHKE, 2010, p. 170); Jaeschke quer ressaltar que Hegel abandona o quadro referencial da filosofia da consciência no tratamento da constituição e desenvolvimento da sociedade moderna, e passa a concebê-la sob o conceito de espírito. Esta passagem é um caminho sem volta, ou seja, Hegel, por toda a sua produção filosófica, não mais pensará a sociedade sob o conceito de consciência, mas exclusivamente sob o conceito de espírito; este é o recurso hegeliano para escapar do “ambivalente” solipsismo kantiano na concepção de direito (JAESCHKE, 2010, p. 171), do atomismo social das teses jusnaturalistas (HONNETH, 2001, p. 84) e da concepção fichteana de direito como limitação (*beschränkung*) (WILLIAMS, 1997, p. 82), mesmo com a adoção do conceito fichteano “reconhecimento”.

como transubjetivas. Um dos objetivos centrais da tese é compreender como Hegel entende serem racionais as instituições modernas na medida em que são a efetivação da ideia da liberdade, e como compreende-se esta efetivação baseada no papel imprescindível que as instituições realizam na condição e exercício da vontade livre. Então, argumenta-se, é necessário expor a formação do conceito de eticidade quanto a este objetivo, já que, assim, obtém-se a primeira abordagem do modo como se pode diferenciar a consideração intersubjetiva do processo reconhecimento- como reconhecer (*das Anerkennen*) (HEGEL, 1987, p. 198)- e a consideração transubjetiva do reconhecimento enquanto já estabilizado, ou o estar reconhecido (*Das Anerkanntsein*) (HEGEL, 1987, p.205).

Pretende-se incitar discussão acerca do que se nomeia de *guinada sistêmica* no pensamento político de Hegel e sua consequente reformulação do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*). Na perspectiva de tal *guinada*, impõe-se refletir sobre o *Esboço de Sistema de 1805-1806*, do qual se depreende o processo fenomenológico de constituição da eticidade, e como Hegel esboça, preliminarmente, a perspectiva sistemática que marca a *Filosofia do Direito*, consultada como posição suficiente da eticidade institucionalizada. A nomeada *guinada sistêmica* assenta-se na clara deflação da significação dos processos fenomenológicos de formação do corpo social a partir da autoconsciência singular³, em prevalência da compreensão sistêmica de articulação institucional das determinações da liberdade universal na comunidade ética como conceito suficiente de análise e descrição da sociedade moderna⁴. Propõe-se, como hipótese, que a história do desenvolvimento da eticidade representa a transformação do quadro geral de sua compreensão, a qual passa da constituição fenomenológica da consciência universal da comunidade política por meio de processos intersubjetivos de interação; para, finalmente na posição sistemática, a apresentação descritiva de determinações de liberdade e espaços institucionais garantidores de atuação do sujeito, nos quais ele se reconhece como autodeterminado, segundo um conceito universal de liberdade.

³ Para Beckenkamp (2009, p. 248), o “Esboço de Sistema de 1805-1806” apresenta uma posição especial na formação do pensamento de Hegel, tendo em vista que se caracteriza por uma “imbricação” entre as abordagens sistêmicas e fenomenológicas, segundo os termos expressos acima de cada uma. Ao mesmo tempo, especificamente sobre o conceito de eticidade, a formação do pensamento de Hegel é a passagem de uma eticidade classicamente orientada para uma moderna que abarque harmonicamente o princípio da subjetividade ligado ao espírito das práticas sociais, como afirma Jaeschke (2004, p. 10). A originalidade do texto em comento, segundo tal “imbricação”, é também ressaltada por Honneth (2003), Siep (1979) e Lima (2010).

⁴ Kervégan (2008, p. 84) entende que na filosofia madura de Hegel abordar o espírito objetivo necessariamente é abordar a “institucionalização” de aspectos fundamentais da individualidade moderna, o que, de forma alguma, argumento também a ser defendido na presente tese, apela a um institucionalismo que dissolve a subjetividade.

O problema específico que o presente capítulo pretende lidar é o de demarcação do papel das instituições na concepção de eticidade, as quais lançam as expectativas normativas de liberdade na modernidade, não mais para a relação intersubjetiva de parceiros de interação, mas, antes e primordialmente, para com os sujeitos e as instituições concebidas como transubjetivas⁵. É dizer, a partir da guinada sistêmica, a liberdade não mais se estrutura na relação sujeito-sujeito, mas sujeito-substância (*Filosofia Do Direito*, §33), como Hegel vai afirmar ao longo de toda a produção madura sobre o tema. Embora haja leituras sobre as quais se entende haver um “retrocesso” no conceito de liberdade social⁶ na história da eticidade, segundo as balizas ora apresentadas, a posição expressa aqui é de ressaltar os possíveis ganhos teóricos da tal guinada sistêmica. Argumenta-se, ela permite a Hegel dotar as determinações de liberdade na modernidade do caráter normativo de exigências a serem cumpridas pelo conceito de eticidade⁷, bem como municiá-las de estabilidade institucional para sua efetivação, além de lançar luz sobre a relação entre formação da individualidade do sujeito em diversos níveis, e o substrato social do qual emerge tal formação na compreensão da racionalidade da totalidade ética⁸.

2.2 Esboço de sistema de 1805-1806: o percurso da consciência singular à universal na totalidade ética do espírito

Os diversos registros que se referem a peculiaridade do *Esboço de sistema de 1805-1806* apresentam que é a última vez na filosofia de Hegel que os momentos fenomenológicos e seus significados sistêmicos vão ser postos segundo uma mesma reflexão acerca da coesão

⁵ O uso do termo “transubjetivo” é tributado à Beckankamp (2009, p. 254.), o qual entende haver uma evolução no pensamento de Hegel na passagem da perspectiva fenomenológica para a sistemática; esta evolução se refere ao “deslocamento” da questão da liberdade no espírito objetivo de “constituição de uma intersubjetividade” para a “consideração de uma objetividade transubjetiva que sempre já inclui diversos sujeitos”. Argumenta-se presentemente que o termo transubjetivo cumpre melhor a função de explicitar a relação entre os sujeitos e a organização do todo ético do qual fazem parte sob termos de uma relação entre os sujeitos e as instituições ou “substância”, como Hegel nomeia; ademais, enfrenta-se algumas teses resistentes ao termo.

⁶ Theunissen (1982), Benhabib (1986), Habermas (1987), Honneth (2003) embora este último mude depois de opinião (HONNETH, 2007).

⁷ Este caráter normativo não é extraído diretamente de Hegel, cuja preocupação era apenas descrever determinações de liberdade moderna; entretanto, argumenta-se que a descrição de determinado modelo de liberdade obtém-se também, mesmo que de um modo ainda vago, certa normatividade a ser atendida pela experiência sociopolítica moderna sob risco de, caso se descumpra, a coesão social moderna esteja ameaçada.

⁸ Estes “ganhos teóricos” são conquistados ao longo do capítulo, não apenas em referência a parte inicial.

social moderna (BECKENKAMP, 2009, p. 248). Isto quer dizer que, de um lado, há processos intersubjetivos que a consciência singular progressivamente destitui-se de autorreferencialidade na consideração do todo de sua vida social, e passa a se conceber “universalmente no espírito de um povo” (HEGEL, 1987, p.232); concomitantemente, de outro lado, há a significação social do que vem a ser essa reconciliação da consciência singular e universal no seio da objetividade institucional de leis e práticas como descrição coesa daquela reconciliação sob formas de estratificação social de grupos⁹. Acompanha-se, então a primeira parte desse desenvolvimento.

Habermas (1987), em *Técnica e Ciência como ideologia*, aponta para o caráter original do texto no que se refere não somente a sua estrutura (nota de rodapé 08), mas em relação ao conceito de espírito. Uma das tarefas que Hegel impõe ao texto é de cumprir o programa de suspensão da vontade singular no seio da realidade espiritual efetiva da vontade universal. Nas palavras deste filósofo, “a vontade deve produzir a si mesma no elemento do reconhecimento universal, na efetividade espiritual” (HEGEL, 1987 p. 204). Nesta tarefa, Habermas entende que o conceito de espírito é inevitavelmente comunicativo, *i.e.*, intersubjetivo, à medida que “é precisamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito de espírito” (HABERMAS, 1987, p. 12). Contrariamente, para o mesmo autor, as ponderações da *Filosofia do direito* não são dotadas desse movimento que parte das relações reais de interação em progressiva abrangência de (auto) suspensão (*Aufhebung*) da singularidade- por meio da linguagem, do trabalho e do reconhecimento-; mas antes as interações já são catapultadas para etapas do “espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo” (*Id., Ibid.*). Nesse último sentido, as relações dialéticas interativas não são constitutivas, mas apenas *consequências lógicas* da autoexteriorização (*Selbstentäusserung*) do espírito. Veja-se, pois, como trabalho, linguagem e interação são constitutivos ao conceito de espírito nessa fase de Jena.

Assumindo aquela tarefa apontada acima, Hegel cadencia o movimento do espírito segundo a regra de começar da consciência singular à universalidade e, concomitantemente,

⁹ Aqui tem lugar outra diferenciação já bastante difundida da terminologia que compete a esse texto de Jena, comparando-a a Berlim. Por se tratar de um texto fragmentário, a edição de Hoffmeister de 1932 que trouxe o texto à luz (BECKENKAMP, 2009 p. 39) dividiu e adicionou não obstante, segundo a própria articulação do texto, o título para uma primeira parte de “espírito segundo seu conceito” para designar processos que posteriormente vão aparecer segundo a terminologia “espírito subjetivo”, a saber, a “luta por reconhecimento” e elementos que posteriormente vão aparecer sob o título de “espírito objetivo” como a discussão acerca da família. Para mais das modificações sistemáticas da posição de temas no interior da filosofia do espírito, Lima (2010).

da abstração à efetividade¹⁰, tendo como nível mais abstrato a consciência singular apreendendo objetos exteriores “Primeiramente o espírito é intuição (*Anschauung*)” (HEGEL, 1987, p. 172). O espírito inicia sendo “inteligência” como “faculdade representacional da imaginação” (*vorstellende Einbildungskraft*) (HEGEL, 1987, p. 171) cuja força é propriamente a de intuir objetos externos, apreendendo-os como representações (*Vorstellung*). Do intuir, evanescendo o intuído, resta a “memória” (HEGEL, 1987, p. 173); o lembrar-se de algo, ou seja, representá-lo pela imaginação lança o conceito de espírito para o de um si (*selbst*) que se autocompreende como verdade do objeto: “isto foi abarcado sob a dominação do si, e perdeu o significado de ente imediato e independente” (HEGEL, 1987, p. 174). Mas, na atividade de síntese da inteligência, o espírito ainda está enclausurado em sua abstração que apenas representa objetos e se atém a essas representações; esta singularidade é rompida parcialmente pela linguagem, ou “o poder de nomear” (*Namengebende Kraft*) (*Id., Ibid.*), como meio de reflexão do espírito na realidade dada por meio do nomear.

Nesse sentido, a linguagem torna-se a etapa originária do movimento da consciência singular devido ao fato de que ela retorna o objeto intuído à realidade, ampliando assim o grau de universalização da consciência. Isso ocorre porquê o nome dado não remete nem ao objeto nem à clausura do entendimento, mas conecta ambos sob um termo médio: a palavra. Como Hegel aduz, “o nome é apenas a forma mais superficial do ser espiritual” (HEGEL, 1987, p.175). Entretanto, a forma mais básica representa também o primórdio do mundo constituído espiritualmente, isto é, um mundo constituído pela ótica da cultura como fonte da linguagem. É dizer, a linguagem inaugura um mundo estruturado racionalmente, o horizonte interpretativo da realidade de seus falantes: “Logos, razão, essência das coisas e do discurso, do objeto e da fala, a categoria” (HEGEL, 1987, p. 175)¹¹. A linguagem é o espírito tornado consciência, superando tanto o natural como a força da intuição sempre dependente do espaço e do tempo, portanto, de realidades não imediatamente postas pelo espírito. É pelo nomear que a natureza dada perde tanto seu significado imediato quanto a consciência depreende um signo objetivo de sua atividade sintética interior (inteligência): o símbolo. Como fruto de um acontecimento necessariamente cultural, a constituição do espírito tem em seu passo mais

¹⁰ Por isso Beckenkamp (2009) afirma que o sentido de “espírito em seu conceito” é o de “espírito abstrato” uma vez que Hegel expõe gradativamente como o espírito constitui a si mesmo na efetividade, elevando a singularidade à universalidade.

¹¹ Sobre a relação entre cultura e linguagem, Herder, em *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1987, p.74-75), já questionava a perspectiva da origem divina da linguagem: “A origem divina nada explica e também não abre caminho para qualquer outra explicação”; antes de divina, a linguagem é o veículo da cultura como formação da racionalidade e, por tabela, do próprio humano: “o homem está organizado para ser uma criatura de linguagem, pois sem linguagem o homem não possui razão e sem razão não tem linguagem” (HERDER, 1987, p.49).

elementar a marca indelével da intersubjetividade¹². Nesse sentido, o nomear é “Este direito soberano, é o primevo tomar posse (*Besitzergreifung*) de toda a natureza, ou a criação daquela a partir do espírito” (HEGEL, 1987, p. 175).

Embora eleve o nível de universalidade na medida que põe os objetos como símbolos universais, a linguagem ainda mantém o espírito na clausura de si, pois não garante a consciência uma capacidade de agir na realidade a qual entende (*Verstehen*). A liberdade do entendimento (*Verstand*) em domar a intuição por meio da palavra é ainda uma liberdade vazia, “carente de conteúdo” (HEGEL, 1987, p. 185), tendo em vista que a inteligência apenas “absorve” (*Intussusception*), mas que “para se completar” deve “criar um conteúdo dentro do qual a inteligência tenha a consciência de sua própria atividade, isto é, postular seu próprio conteúdo ou fazer de si mesmo seu conteúdo” (*Id., Ibid.*)¹³.

O desenvolvimento de uma consciência abstrata para uma mais concreta é o trânsito da inteligência para a vontade a qual garante assim à consciência o acesso prático ao mundo e sua capacidade de transformação. A vontade é concebida inicialmente como singular abstrata e ainda vai fazer determinadas experiências para conceber-se como universal concreta. Dentre tais experiências, destacam-se o trabalho e a relação amorosa os quais compreendem, ao lado da linguagem, o gatilho da formação da eticidade segundo os textos de Jena¹⁴.

Em relação a vontade, ela é o desenvolvimento da consciência singular que avança para ser apenas uma que nomeia o mundo, mas é capaz de transformá-lo. A chave de acesso prático ao mundo sob viés do espírito é o “impulso” (*Trieb*) no qual, como elemento da vontade, possui tanto o lado da atividade particular de autorrealização quanto o lado universal de um fim ou propósito (*Zweck*) que a vontade estabelece, inconsciente, ainda, a partir da trama de relações sociais (HEGEL, 1987, p. 186).

É em si mesma concluída, ou é a conclusão em si mesma; [se divide em:] a) é o universal, finalidade (*Zweck*); b) é a singularidade, o si, atividade, efetividade; c) é meio termo de ambos, o impulso; este tem dois lados, o lado universal como seu

¹² Habermas detém a mesma conclusão da etapa da linguagem como constituição de um mundo: “espírito é aqui o *logos* de um mundo, e não a reflexão da autoconsciência solitária” (HABERMAS, 1987, p. 25).

¹³ É nesse sentido que posteriormente essa parte Hegel nomeará nas edições enciclopédicas da filosofia do Espírito do desenvolvimento de “espírito teórico” e a parte subsequente no texto de “espírito prático”.

¹⁴ Entretanto, o processo formativo representa apenas um lado da eticidade: uma vez constituído o processo de formação da eticidade, resta ainda estabilizar tal processo segundo um discurso que demonstre a efetividade daquelas experiências intersubjetivas desdobradas em estruturas sociais, sob risco de, caso contrário, permanecerem singulares e abstratas. Este alvo, a saber, como são desdobradas institucionalmente aquelas balizas intersubjetivas para o conceito de espírito no escrito de Jena, apontam para insuficiências da argumentação do texto as quais somente são resolvidas na eticidade característica de Heidelberg e Berlim.

conteúdo, fim, e a atividade do si; o primeiro é o fundamento (*Grund*) e este a forma. (HEGEL, 1987, p. 186).

Diferentemente do desejo, meramente animal que repete infinitamente a si mesmo, o impulso acopla-se a seu fim, isto é, integra-se a trama de ações que visam sua satisfação que deve ocorrer por meio do trabalho. “O impulso se satisfaz, assim, no processo de trabalho, pelo qual o fim abstrato é posto como objeto” (BECKENKAMP, 2009, p. 252). Com o desenvolvimento do instrumento de trabalho, Hegel põe em marcha mais evidentemente o processo pelo qual “o espírito chega à existência” (HABERMAS, 1987, p. 26), a saber, ocorre o duplo movimento de transformação da natureza pelos fins impostos pela vontade, e a transformação da própria vontade no trabalho. O primeiro movimento acontece no “controle racional (*vernünftiges Verhalten*) das leis da natureza” (HEGEL, 1987, p. 190) pela consciência, impondo-a fins universais, como exemplo, a utilização de água para um moinho. O segundo movimento é mais significativo para os fins aqui propostos, a saber, “o trabalho é o fazer-se coisa” (*Arbeit ist das diesseitige sich zum Dinge Machen*), que nesse sentido opera a unidade entre o Eu que trabalha e a coisa trabalhada (HEGEL, 1987, p. 189).

A satisfação do impulso é o trabalho suprasumido (*aufgehobene Arbeit*) do eu que como um objeto trabalha. Sob este aspecto o trabalho é o fazer-se coisa; a divisão do eu impulsivo (*triebseienden Ich*) é propriamente este fazer-se coisa. O desejo sempre retorna, não consegue nunca separa-se do trabalho. O impulso é, entretanto, a unidade do eu tornado coisa (*der Trieb aber ist Einheit des Ich als zum Dinge gemachten*). A mera atividade é pura mediação, movimento; a mera satisfação do desejo é pura aniquilação do objeto. O próprio trabalho como tal não é apenas atividade, ácido (*Säure*); mas também reflete sob si mesmo, produz (*hervorbringen*): a unilateral forma do conteúdo do momento da individualidade. Mas o impulso também produz (*hervorbringen*) a si mesmo, produz o próprio trabalho- se satisfaz- o momento da individualidade recai sob uma consciência externa. (HEGEL, 1987, p. 189).

O que pode querer dizer esse processo de reificação para o fim proposto de ver surgir da consciência singular à consciência universal enquanto espírito? Dentre os diversos, um sentido se destaca, a saber, o nascimento de uma nova etapa da relação consciência individual e mundo, na qual aquela cria uma esfera de atuação que suspende a natureza tanto exterior quanto interior, moldando-as segundo a própria consciência. Sob esta perspectiva do trabalho nos textos de Jena, a esquerda hegeliana se levantaria décadas mais tarde:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza (Marx, 2004, p. 211).

A suspensão da natureza é obra do espírito fazendo surgir a si mesmo enquanto cultura como mediação da consciência e seus impulsos através do trabalho. Esse último não visa apenas a satisfação imediata, mas, antes, promove a possibilidade universal de domínio da natureza e de acúmulo de bens trabalhados: pelo trabalho se forma o trabalhador e o consumidor, o que já propõe o mundo das relações intersubjetivas de trocas comerciais¹⁵.

Apesar do avanço, o trabalho ainda não realiza uma completa autoexperiência como vontade tornada objeto, “a autoexperiência da vontade ‘falha’, pois o sujeito não pode se efetivar completamente desta maneira – e isto significa, em termos fichteanos, encontrar-se a si mesmo plenamente enquanto objeto” (LIMA, 2010, p. 135). Embora não seja muito convincente o modo como faz¹⁶, Hegel cinde a vontade em masculina e feminina na qual a primeira é universal e a segunda, particular. Na conexão entre ambas, já possível sublinhar, nesses termos, a primeira forma da eticidade está no amor (HEGEL, 1987, p. 193).

Tendo em vista que a vontade se divide em masculina e feminina, mas que “tem de se pôr em um” (HEGEL, 1987, p. 191), isto é, em unidade, o amor é a primeira forma da eticidade, já que impõe como tarefa para o saber de si o saber-se no outro, uma primeira forma do estar reconhecido universal. “Eis por que a existência intersubjetiva na família é identificada, primeiramente, com um conhecer (*Erkennen*) de si mesmo no outro e, em seu desenvolvimento pleno, um saber (*Wissen*) de si no outro” (LIMA, 2010, p. 135)¹⁷.

O elemento concreto que faz do amor a primeira forma de eticidade é propriamente o fato de que a vontade suspende-se a si mesma no outro de si, ou seja, vem a sabe-lo como a si mesma.

Em si mesmo há a suspensão (*Aufheben*) de ambos: cada um é idêntico ao outro precisamente naquilo que se lhe opõe; o outro, naquilo que se é o outro para um, é a si mesmo. Precisamente por saber-se no outro, cada um renunciou a si mesmo. Amor. (HEGEL, 1987, p. 192).

¹⁵ Para Lukács, o trabalho compreendido como instituição social formadora de individualidades em um sistema capitalista de mercadoria faz com que cada vez mais os processos vistos naquele, reificação e alienação, penetrem na consciência dos homens: “Assim como o sistema capitalista se produz e reproduz economicamente a uma escala cada vez mais alargada, também, no decurso da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens” (LUKÁCS, 1989, p.108).

¹⁶ “Nem sempre a passagem de um momento a outro é muito convincente, como aqui a passagem para o feminino” (BECKENKAMP, 2009, p. 253). Sob termos mais contundentes, Honneth considera, além de não convincente, “misógina” o modo como Hegel faz surgir a cisão da vontade em feminino e masculino, pois toma aquela como inerentemente passiva, “a consciência subjetiva torna-se ‘astuta’, porque sabe aplicar as forças naturais, por assim dizer passivamente...” (HONNETH, 2003, p. 76).

¹⁷ Ao lado do amor, há a amizade como constitutiva dessa primeira forma da eticidade, como apontam Honneth (2003) e Lima (2010).

A autorrenúncia, ou autossuspensão, no saber do outro, constitui a base da dissolução da autorreferencialidade no que tange a concepção de vida social: a família ainda não institucionalizada é, para Hegel, a primeira maneira que a consciência passa a se conceber unida a outra no seio de uma experiência comum, no caso, o amor. Com essa basilar dissolução, a consciência sabe-se unida a outra, sabe-se enquanto “ser-para-outro” (HEGEL, 1987, p. 193), o que Hegel assevera não ser a eticidade propriamente dita, mas antes “apenas o prenúncio (*Ahndung*)” (*Id., Ibid.*). Isso ocorre tendo em vista que o que é reconhecido no amor ainda é, embora já pelo crivo do espírito enquanto idealização da relação sexual-amorosa, “o ser natural não-cultivado (*ungebildetes*)” (*Id., Ibid.*), ou seja, ainda não se trata do ser já plenamente formado, aculturado (cultivado), pela experiência da eticidade. O termo médio entre ambas as consciências é a criança engendrada, entretanto, não é o término do movimento visto na relação amorosa: o término deste movimento está no cuidado recíproco, especificamente, no trabalho e nas “aquisições”, posses, familiares (*Familiengut*) (HEGEL, 1987, p.196).

Aqui a limitação do amor aparece, a saber que, com a criança, a família se torna uma unidade na qual seus membros são ser-para-outro ligadas por um sentimento; a família assim se apresenta como “totalidade fechada” (*geschlossenen Ganzen*) em si mesma voltada para a aquisição, a manutenção e a ampliação de suas posses. O problema é: como totalidades fechadas, as famílias são contrapostas umas às outras e isto é o “estado de natureza” (HEGEL, 1987, p. 196-197). Neste estado, clãs familiares se antepõem em seus interesses concorrentes quanto a posse de bens naturais que por si só não pertencem a ninguém e poderiam ser de qualquer um. Hegel tenta, a partir deste método fenomenológico, reconstruir a ideia de direito já partindo de uma perspectiva crítica ao direito natural.

2.2.1 Reconhecer e estar reconhecido, intersubjetividade e transubjetividade

A compreensão hegeliana do nomeado estado de natureza na obra em comento (HEGEL, 1987) deve ser entendida sob duas perspectivas. Primeiro, em relação a corrente jus-filosófica que o sedimentou no imaginário filosófico moderno, principalmente, através de Hobbes e Locke; segundo, em relação a sua inserção no interior da construção filosófica

hegeliana com vistas a explicitar a formação do tecido social básico para erguer a teoria da eticidade. Nesse sentido, é patente que a crítica hegeliana ao jusnaturalismo ocorre por meio do recurso à intersubjetividade e do reconhecimento operado entre individualidades postas, inicialmente, como concorrentes a bens naturais ou oriundos de posse. A partir dessa linha, a resolução de conflitos proposta pelas teses do estado de natureza é a de garantia ao respeito de direitos, como propriedade e posse, e a limitação da liberdade irrestrita por meio de um contrato social. Segundo Honneth, a interpretação hegeliana das teses contratualistas a respeito da gênese do estado civil, a partir do fictício estado de natureza, é aquela que impõe ao direito um pressuposto exógeno a experiência social e política; isto é, a existência do direito é trazida de fora da própria relação dos parceiros de interação “na medida em que o ato de fechar o contrato é posto ou como um preceito da prudência (Hobbes) ou como um postulado da moral (Kant, Fichte)” (HONNETH, 2003, p. 84).

Contra tal ideia, Hegel parte da necessidade de se pensar a existência social mediada por direitos como sendo uma relação de reconhecimento de premissas intersubjetivas de comportamento e expectativas compartilhadas entre sujeitos. Em uma explicação mais eloquente e profunda, Lima (2010) avalia que o argumento hegeliano procura soçobrar a tese contratualista do direito natural por meio do recurso às categorias do reconhecimento e intersubjetividade à medida que expõe as exigências e as condicionantes da existência do direito a um “exitoso processo de individualização e tomada de consciência de sua liberdade”,

Trata-se de uma crítica mordaz à tese fundamental do contratualismo segundo a qual o contrato seria erigido sobre o consentimento de seres humanos plenamente formados, isto é, os quais, em abstração de um exitoso processo de individualização e tomada de consciência de sua liberdade, estariam plenamente aptos a dar seu consentimento a um estado civil. Para Hegel, um ‘estado civil’ pressupõe, no mínimo, a formação da individualidade, não somente seu destacamento na esfera da educação, mas sua recondução a padrões ético-jurídicos de uma aquiescência intersubjetivamente gerada (LIMA, 2010, p. 141).

Por esta linha, apenas nessas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco subjacentes as relações de concorrência social podem estar ancoradas ao potencial moral que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade (HONNETH, 2003, p. 85). Lima entende que é o processo de reconhecimento anteriormente pautado nestes “nexos sociais tecidos por uma intersubjetividade pautada por um ‘grau mínimo’ de penetrabilidade entre as singularidades excludentes” (LIMA, 2010, p. 145) que municiam o argumento hegeliano contra teses

jusnaturalistas¹⁸. Isto se deve ao fato de que, enquanto as teses contratualistas partem pretensamente de um indivíduo abstraído de nexos sociais e autocentrado no estado de natureza, Hegel parte de um indivíduo concreto intersubjetivamente mediado nos processos acima descritos da linguagem, trabalho e, principalmente, amor e educação familiar, os quais lhe servem, de antemão, como preparação mínima ao reconhecimento do outro (LIMA, 2010, p. 150)¹⁹. O papel do reconhecimento é prover o processo fenomenológico de como vem a ser para os indivíduos um tal estado de relação que não mais os anteponha enquanto seres imediatos voltados para si mesmos, mas, antes, mediatizados pelo direito²⁰.

Direito é reconhecer, por conseguinte não é gerado em relação a um conceito natural, antes espiritual. Contra a doutrina [jus] natural da ‘aquisição originária’ (*prima occupatio*), insiste Hegel que a relação de direito funda-se exclusivamente no movimento do reconhecer. Com isso, ele abandona implicitamente a Kant em sua *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (AA VI.258–270), o qual nesta questão permanece ambivalente, associando-se intimamente, como no *Systementwurf I*, ao conceito fichteano de reconhecimento. O reconhecido vale pelo seu ser- mas este ser não é imediato, antes é espiritualmente ‘gerado pelo conceito’ (JAESCHKE, 2010, p. 171).

Jaeschke (2010, p. 171) entende que o *Systementwurf II* ou *Esboço* posiciona Hegel mais próximo de Fichte do que de Kant quanto a questão da fundamentação do direito, pois, neste esboço, importa a Hegel demonstrar o começo de sua filosofia do espírito não como um ato de suprassunção da consciência, mas da vontade. Apesar dos processos anteriores terem contribuído para esta destituição da autorreferência dos indivíduos postos como “ser ai imediato excludente” (HEGEL, 1897, p. 197), é no famoso tópico da luta pelo

¹⁸ Lima e Honneth se contrapõe não exatamente quanto ao conteúdo das suas teses na relação de Hegel ao jusnaturalismo, mas ao que consideram de maior relevância. Segundo Lima, o que importa a Honneth é “o surgimento de relações de direito decorre necessariamente da situação de mútua exclusão reconstruída pelo conceito de estado de natureza”, enquanto ele “ênfatiza mais os nexos originários da intersubjetividade que fundamentam o ‘grau mínimo’ de respeito recíproco que Hegel introduz na doutrina do estado de natureza” (LIMA, 2010, p. 145).

¹⁹ Para Lima, a educação tem um papel preponderante na formação e preparação do indivíduo a “predisposição mínima a limitar sua esfera de liberdade em nome do seu parceiro de interação no âmbito de uma concorrência” (LIMA, 2010, p. 150, nota 66). Nesse sentido, “articulação de formas de intersubjetividade implícita na tese da educação como meio de dissolução ética da família e formação da sociedade civil que deixa ver como tem de estar implícito, em qualquer estado de mútua exclusão e de atomismo, um estofo formado por um “mínimo” de reconhecimento à pessoa” (LIMA, 2010, p.151).

²⁰ O tema do reconhecimento é bastante estudado e é de capital importância dentre a produção recente em filosofia hegeliana. Este termo fora cunhado por Fichte, mas transformado de modo completamente original por Hegel. Sobre o conceito, Fichte o impõe como condição da (auto)consciência da liberdade: “O si (self) depende do reconhecimento de outros para se tornar consciente da própria liberdade” (WILLIAMS, 1997, p. 82); o que já lança o conceito sob bases iminentemente intersubjetivas. Entretanto, como continua Williams (*Id., Ibid.*), Fichte insiste no caráter restritivo da convivência social, isto é, a liberdade social é tomada como restrição mútua de liberdades por parte dos parceiros de interação, tornando-se relação de dominação; nessa perspectiva, o direito tem como elemento constituinte a força de sua imposição: “A mediação recíproca intersubjetiva da liberdade não encontra expressão na filosofia prática ou aplicada”. Para mais sobre a relação de Fichte e Hegel a respeito do reconhecimento Lima (2014), Siep (1974).

reconhecimento que Hegel deixa claro como a existência ainda não mediada pelo direito somente pode ser sobreposta pelo processo de reconhecer (*Anerkennen*) intersubjetivo.

A crítica de Hegel inicia-se no fato de que a posse não se torna propriedade por nenhum sinal físico na terra em que se planta ou mesmo no rio em que se construa uma barragem. Isto está na raiz da luta pelo reconhecimento: como nenhum sinal físico é suficiente, a posse de um poderia ter sido de qualquer outro. Assim se formam os dois polos de disputa: de um lado, aquele que toma posse de algo e, de outro, aquele que está excluído de tal posse.

Portanto eles são α) um tal indivíduo, que exclui para fora de sua posse, e o outro veio-a-ser para si, o excluído. Eles são, assim, eles mesmos imediatos um para o outro. A conclusão [*Schluss*] é que cada qual não sabe sua essência no outro, como o caráter, e sim [sabe] sua essência dentro de si mesmo, ou seja, ele é para si: porém, um como excluído do ser, o outro como excludente. Eles são de tal maneira contrapostos e para si que um se encontra antes como essência, como ser negado pelo outro. (HEGEL, 1987, p. 200 \ LIMA, 2015, p. 192).

A luta pelo reconhecimento é a luta por dar-se, a saber, na consciência do outro: “A atividade não concerne ao aspecto negativo, a coisa, mas antes ao saber de si no outro” (HEGEL, 1987, p. 201). A luta, assim, se trava entre duas totalidades em si mesmas, mas somente no limite da morte é que surge para ambas as consciências o saber do outro: “Como consciência, parece que tem de tender a morte de um outro, embora seja sua própria morte que esteja em questão- suicídio, no qual ele se expõe ao perigo” (*Id.*, p. 203).

O reconhecer é o processo intersubjetivo através do qual indivíduos, clãs familiares, concedem validade a pretensões normativas quanto ao comportamento, “direito é a relação da pessoa em seu comportar-se para com outra” (HEGEL, 1987, p. 197 \ LIMA, 2015, p. 190); ou seja, o meio pelo qual as expectativas de comportamento e respeito se tornam objetivamente válidas na efetividade do que se nomeia *um direito*. Neste sentido, o reconhecer é o processo de estabelecimento de uma mediação por meio da qual pretensões e expectativas de comportamento para com outro ganham caráter normativo, reverberando-se, ultimamente, em instituições jurídicas e políticas como garantia deste caráter. Não é possível uma instituição sem um processo fenomenológico que venha a mostrar ao endereçados destas instituições sua absoluta necessidade; é dizer, em seu fundamento, toda instituição é oriunda de um processo intersubjetivo de reconhecimento eclodido a partir de uma pressão intrassocial de grupos em conflito por sobre alguma região de ação \ pretensão ainda nebulosa.

O direito é a relação entre pessoas no que se refere ao seu comportamento para com outras- o elemento universal de seu ser livre- ou a determinação, limitação (*Beschränkung*), de sua liberdade vazia. Eu não preciso maquinar (*auszuhecken*) ou produzir por mim mesmo esta relação; antes, o objeto em geral é ele mesmo esta

criação do direito, *i.e.*, a relação que reconhece (*der anerkennenden Beziehung*). No reconhecimento, o si (*Selbst*) cessa de ser este individual; ele é pelo direito (*rechtlich*) no reconhecimento, *i.e.*, não mais em seu ser-aí imediato (HEGEL, 1987, p. 197 \LIMA, 2015, p. 190).

Com a introdução do estar reconhecido, Hegel passa a uma nova fase de discussão acerca da sociedade na qual já está formado o tecido social básico para o florescimento de instituições éticas, como o fim da citação revela. Este é o fim do “espírito em seu conceito” e a passagem para o “espírito efetivo”. Esta passagem altera substancialmente a perspectiva do reconhecimento: se, previamente, o reconhecimento era *a relação que reconhece ou o reconhecer (Anerkennen)* a partir do conflito, agora é *a relação do estar reconhecido (Anerkanntsein)*²¹ *ou estar reconhecido*, que significa um reconhecimento já operado e estabilizado sob um termo médio, a saber, a instituição inicialmente como direito. Sob o ponto de vista da eticidade, tal mudança de perspectiva tem o sentido profundo de que Hegel impõe ao conceito a tarefa de apresentar quais são as estruturas sociais e políticas nas quais os sujeitos atuam livremente sua vontade, reconhecendo-se mutuamente e assim estabelecer a conexão entre instituições sociais reconhecidas e o tipo de ação livre em voga nas mesmas²².

É nesse sentido que Williams concorda haver no *Esboço de 1805-1806* dois níveis de reconhecimento, a saber, um que lida da relação entre os sujeitos e outro que lida entre estes e as instituições:

Siep distingue dois níveis de reconhecimento, a saber, reconhecimento interpessoal, ocorrendo entre dois indivíduos, e reconhecimento como relação entre indivíduos e o espírito do povo (*Volksgeist*), que é expresso nas instituições sociais (...). Hegel desenvolve a afirmação fichtean de que direito é intersubjetivamente baseado no reconhecimento. Hegel a abrange para a afirmação de que a relação entre pessoas e as instituições sociais é uma relação intersubjetiva de reconhecimento (WILLIAMS, 1992, p. 84).

²¹ No texto hegeliano esta passagem do reconhecer ao estar reconhecido é apresentada como momentos distintos do processo de construção da eticidade e, portanto, exposto com funções diferentes no argumento, o que é evidente no tempo verbal que o verbo *anekennen* (reconhecer) é utilizado por Hegel. No lugar em que é utilizado o verbo no passado implica-se um termo médio objetivo na relação, isto é, estar reconhecido implica a inserção de uma interposição entre partes, uma ótica a partir da qual a relação é reestruturada; os usos são, em sua maioria, “*anerkennenden Beziehung*” (relação que reconhece), “*Das Anerkannte*” (o reconhecido), “*es ist anerkanntes Sein*” (é ser reconhecido) “*Das Anerkanntsein*” (o estar reconhecido). Nesse sentido, esta reestruturação implica que a relação até então intersubjetiva entre vontades seja substituída por um conceito que dê conta desta inserção do termo médio, desta ótica re-estruturante, a saber, a transubjetividade.

²² Ao abordar a passagem da propriedade ao contrato no § 71 da *Filosofia do direito*, Hegel reitera essa perspectiva da liberdade enquanto instituição objetiva: “Essa mediação de ter propriedade, não mais somente pela mediação de uma Coisa e de minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum, constitui a esfera do contrato”. A esfera do contrato estabiliza o reconhecimento entre duas vontades que por meio dele se torna objetivo. No adendo, Hegel afirma: “O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários”, ou seja, a instituição é o reconhecimento já operacionalizado em uma estrutura social. Embora esteja no âmbito do direito abstrato, a institucionalização de formas de vida é um dos elementos centrais da eticidade hegeliana na intenção de descrever as condições e esferas das determinações da liberdade na modernidade.

Beckenkamp (2009) apresenta outra formulação para a mesma temática a qual lança dúvidas acerca da capacidade elucidativa da intersubjetividade naquela segunda forma de reconhecimento, embora concorde com Siep nas considerações acerca da relação Fichte e Hegel sobre o reconhecimento e a própria evolução do conceito na filosofia hegeliana²³. É dizer, se o estar reconhecido opera justamente na inserção de um termo médio na relação entre sujeitos, ainda é possível abordar a intersubjetividade, como relação sujeito-sujeito, para este novo tipo de relação? Naquela mencionada “imbricação entre o sistemático e o fenomenológico” (nota 01), na dialética do reconhecimento exposta no *Esboço de 1805-1806*, Beckenkamp entende haver a transformação do conceito para termos genuinamente hegelianos, é dizer, a constituição de instituições como termo médio da relação entre sujeitos deve ser considerada no limite extremo de que exclusivamente elas endossam a possibilidade de liberdade na sociedade.

No desenvolvimento da dialética do reconhecimento e do estar reconhecido, o esboço de 1805-1806 mostra mais uma vez aquela imbricação entre o sistemático e o fenomenológico, pois do ponto de vista da totalidade do espírito o processo pelo qual dois ou mais indivíduos vêm a se reconhecer reciprocamente tem muito menos importância do que o fato de estarem sempre já reconhecidos no objeto que constitui seu termo médio, tratando-se de apresentar adequadamente esta estrutura lógica ou sistemática de que os indivíduos participam mesmo que dela ainda não tenham tomado consciência. O tema do reconhecimento se desloca, por isso, dá ênfase fichtiana na constituição de uma intersubjetividade a partir do eu para a consideração de uma objetividade transubjetiva que sempre já incluiu diversos sujeitos (BECKENKAMP, 2009, p. 254).

Para a relação sujeito-instituições, ou sujeito-substância, como Hegel vai utilizar algumas vezes no *Esboço de 1805-1806*, e frequentemente na *Filosofia do direito*, o autor indica o termo transubjetividade que, de antemão, inaugura-se como momento distinto da intersubjetividade²⁴:

²³ Ver nota 33 e 34 (BECKENKAMP, 2009, p. 254 ss.).

²⁴ Em se tratando da diferenciação aqui proposta entre intersubjetividade e transubjetividade, é necessário afirmar que Beckenkamp não é o único a propor o uso do termo. Entretanto, tanto em literatura brasileira como internacional, autores vacilam entre um termo e outro, utilizando-os promiscuamente, ou seja, tais autores pretendem que o significado de ambos não se difira. Como exemplo, Luiz Bicca (1997, p. 177) vacila entre interpretar como intersubjetividade e transubjetividade a filosofia hegeliana do espírito; Manoel Oliveira (2004, p. 52, p. 218), apresenta o absoluto na Lógica hegeliana como “princípio ontológico transubjetivo”. Em literatura internacional, Shlomo Avineri (1972, p.88- p.91) utiliza os termos transubjetivo e transindividual para apontar a interpretação das categorias de propriedade e outras sob égide da coesão da realidade social que, nesse sentido, sustenta uma inexorável estrutura “transubjetiva, não-individual”. Ainda internacionalmente, Seyla Benhabib (1986) se destaca por diferenciar o termo transubjetivo de intersubjetivo, entretanto, sob um registro negativo. É que para a filósofa o termo transubjetivo não contempla a esfera de liberdade individual, restando exclusivamente a liberdade das instituições em detrimento a do sujeito. Segundo a autora, somente a intersubjetividade contempla o processo de liberdade comunicativa, mas Hegel apenas descobriu esse caminho e não o trilhou. A presente tese não concorda com a autora no que se refere a sua proposta de que a transubjetividade não contempla a liberdade individual, mas sua perspectiva permanece absolutamente relevante para o tema. Como apontado em Avineri, o termo transindividual faz às vezes do transubjetivo na literatura

Do tema do reconhecimento como reconhecer (*das Anerkennen*), tão marcante na experiência da consciência ou na fenomenologia do espírito, retorna-se então ao estar reconhecido (*das Anerkanntsein*), tópico muito mais fundamental do ponto de vista sistemático. Pois cabe à consciência fazer a experiência precisamente de seu sempre estar reconhecida na universalidade de um todo que a precede (BECKENKAMP, 2009, p. 256).

Tal substituição possibilita um maior alcance teórico para a questão da eticidade, principalmente quando se recorre às seções dedicadas ao “espírito objetivo” tanto na *Enciclopédia* quanto na *Filosofia do direito*. De partida, transsubjetividade se refere ao novo momento da argumentação hegeliana quanto a constituição do estado civil na saída do estado de natureza no processo de formação da eticidade. O desenvolvimento social do ser humano implica na inserção de uma ótica, intermédio, posta pelo espírito a partir do qual tem a experiência e entendimento de sua situação social, nas palavras de Hösle (2007, p. 520), um “poder”. Por ótica, entende-se uma estrutura condicionante que permite a emersão do ser-aí imediato na assunção de um dispositivo interessor entre partes posto pela razão. Por conseguinte, a proposta hegeliana para o surgimento do estado civil nas sociedades modernas assume conflitos gerados na experiência intersubjetiva como inerentes ao processo fenomenológico de surgimento da estrutura institucional da sociedade²⁵. A solução do conflito é o resultado do reconhecer (*Anerkennen*) expectativas de comportamento como válidas (*gelten*), o que somente pode ocorrer por meio da suspensão da autorreferencialidade das partes através da inserção de um dispositivo mediador normativo, a instituição. Hösle concorda com o fato de instituições serem mais do que “relações intersubjetivas”, e se expressarem sob um estatuto ontológico diferente da intersubjetividade, sem que com isso, no entanto, se tornem um “poder” autônomo, alheio ao sujeito e suas interações sociais²⁶.

internacional e há um importante registro deste termo o qual também remete a Hegel. O principal autor desse registro é Etienne Balibar (1997); o mesmo concebe Espinoza, Hegel, Marx e Freud como filósofos transindividuais (Id., p.11).

²⁵ Na *Enciclopédia* (§433, Ad.), Hegel afirma ser a luta por reconhecimento o começo do Estado, entretanto, como o debate se encontra no *Espírito subjetivo*, o seu desenvolvimento é a consciência universal de saber a si mesmo no outro, ou o “ser consigo mesmo no outro” (*Beisichselbstseinineinanderen*) o que, do ponto de vista subjetivo, é essencial a formação e preparação do indivíduo a vida comum mediada por instituições.

²⁶ Com Hösle é possível afirmar que as instituições se expressam a partir de um quadro conceitual mais abrangente do que a intersubjetividade; entretanto, segundo o argumento da tese, toda a eticidade se expressa do mesmo modo quanto ao seu estatuto conceitual. Tal mudança de perspectiva resolveria alguns problemas levantados pelo próprio Hösle (2007, p. 384, *grifo do autor*) em especial aquele da definição da “segunda esfera do espírito”: “Além disso, é estranho que a segunda esfera da filosofia do espírito se chame espírito *objetivo*. (...) Ao espírito subjetivo não deveria então seguir-se, se é que deveria, uma determinação *mais alta* do que a subjetividade e não a mera objetividade?” (HÖSLE, 2007, p. 384, *grifo do autor*). Com o conceito de transsubjetividade a ser trabalhado ao longo da tese, o espírito objetivo converte-se em realidade institucional transsubjetiva. Nesse sentido, o estatuto ontológico da eticidade como teoria social se expressa pelo conceito de transsubjetividade que, entre outros elementos, explicaria o que Hösle (Id., p.520.) também entende não ser totalmente satisfeito pelo conceito de intersubjetividade, a saber, como as instituições podem sobreviver a

No entanto, parece-me ser preciso acentuar contra Theunissen e com Hegel que as instituições são mais do que relações intersubjetivas- elas são *totalidades* de comportamentos intersubjetivos transformadas em um poder sobre os indivíduos que as seguem, as quais, de um lado, apenas existem nos sujeitos que agem em conformidade com elas e, de outro, concedem, somente elas, a esses sujeitos um Ser pleno de sentido, que os plenifica e transcende. (HÖSLE, 2007, p. 520, Grifo do autor).

Neste sentido, a instituição opera sob dois níveis, a saber, de um lado, insere-se como termo médio entre partes que a partir de então se dirigem a instituição para resolução de possíveis conflitos, não mais entre si²⁷; de outro lado, deve ser compreendida como subsumindo as expectativas de direito e liberdade dos indivíduos.

A vontade sábia é agora universal. *Este é o estado do estar reconhecido (Anerkanntsein)*; oposta a si na forma da universalidade, ela é ser, efetividade em geral- e o indivíduo, o sujeito, é a pessoa. A vontade do indivíduo é a vontade geral e a vontade geral é a vontade do indivíduo. [Isto é a] eticidade em geral, mas imediatamente como direito (HEGEL, 1987, p. 204, Grifo da tese).

Na perspectiva sistêmica da *Enciclopédia* e da *Filosofia do direito*, Hegel, reiteradamente, afirma que a relação ética está entre sujeito e substância, pois essa já realizou o passo primordial de resguardar as expectativas normativas de liberdade do sujeito em diversos níveis, articulando-as objetivamente em instituições universais. É o caso das instituições éticas serem duplamente consideradas a cristalização, estabilização, objetiva do saber da liberdade enquanto espaço de atuação da vontade livre, e consideradas como quadros referenciais da (auto)formação do sujeito na sociedade na medida que exprimem condições racionais da efetivação da liberdade na modernidade. Nesse sentido, as instituições adquirem tal status universal e objetivo devido ao papel imprescindível que executam para a autocompreensão de liberdade do indivíduo sob condições modernas, bem como pelo fato de encerrarem o âmbito da efetividade da mesma como atuação da vontade²⁸.

transformações ao longo do tempo dos sujeitos singulares e suas interações intersubjetivas, mas ainda assim resguardar compreensões de liberdades irrevogáveis para a racionalidade da realidade social e política. Por fim, Hösle (*Id., Ibid.*) reconhece que é necessária uma “ontologia das associações e instituições etc...” que consiga dar conta teoricamente do estatuto das instituições na eticidade. Segundo o argumento da tese, esta ontologia se traduz na precisão do que são e o papel que desempenham as instituições na sociedade e Estado moderno, em outras palavras, na precisão do que é o institucionalismo hegeliano a ser trabalhado no capítulo dedicado a eticidade.

²⁷ O que em Webber se denomina monopólio do Estado no uso da violência; ou de outra forma pode ser considerado o *ius puniendi*, isto é, a tutela jurisdicional como poder de punir: O “[...] *ius puniendi* compete exclusivamente ao Estado através de seus representantes nos vários órgãos, abrangendo todas as áreas do ordenamento jurídico circunstância que afasta a vingança pessoal” (CARLETTI – PEDROTTI, 1995, p.417).

²⁸ Por esse viés na eticidade, a família íntegra e estabiliza as expectativas normativas de liberdade do sujeito em relação a seu aspecto afetivo; a sociedade civil encerra aquelas expectativas referentes à autonomia moral e autossatisfação idiossincráticas pelo trabalho e desejo; e, no Estado, coadunam-se aquelas referentes ao status de cidadão capaz de interagir e participar das decisões universais da política.

Contrariamente, a intersubjetividade visa os processos fenomenológicos anteriores aos que constituem a estabilização das expectativas, mas não é a própria estabilidade, isto é, a intersubjetividade diz respeito ao processo de surgimento das expectativas normativas de comportamento e associação as quais as instituições devem atender. Estas, transubjetivas, por sua vez, representam objetivamente aquelas expectativas como instituições estáveis que, uma vez constituídas, fornecem o lugar da atividade do sujeito livre e passam a integrar de modo inequívoco o processo de formação, aculturação, do indivíduo a partir de si mesmas e não mais partindo somente da relação imediata sujeito-sujeito. Assim, somente o termo transubjetivo é capaz de dotar o status “efetivo” do espírito da radicalidade necessária para ser considerado a articulação coesa da liberdade, segundo dois níveis: de um lado, a transubjetividade representa objetivamente as expectativas normativas da liberdade estabilizadas em instituições como espaço de atuação da vontade livre; por outro lado, ela representa subjetivamente o horizonte sociocultural donde as individualidades constroem suas identidades e podem realizar os potenciais próprios²⁹, e, nesse sentido, não dizem respeito somente ao acordo intersubjetivo de indivíduos, mas antes se referem as condições racionais para o exercício da liberdade sob horizonte moderno.

2.2.2 Constituição: Organização e estações internas da *Sittlichkeit* no *Esboço 1805-1806*

A parte dedicada ao “espírito efetivo” e à “Constituição” no *Esboço de 1805-1806* contém as explicações de como o estar reconhecido no direito e a estrutura transubjetiva, pilares hegelianos, no entendimento da sociedade, já conquistados na luta pelo reconhecimento, se tornam mais complexas no desenvolvimento da fundação do conceito de eticidade. Embora antes tenha apresentado o conceito de “espírito efetivo”³⁰, é na parte dedicada a “constituição” que Hegel expõe sua compreensão, de então, a respeito do conceito

²⁹ Adiante se apresenta a hipótese de ganhos teóricos os quais o conceito de transubjetividade pode lograr bem como se enfrenta algumas objeções já recorrentes na literatura especializada.

³⁰ No que se refere ao “espírito efetivo”, Hegel expõe o estar reconhecido do direito. O direito e seu correlato “pessoa de direito” formam os pilares abstratos dos quais surge a sociedade moderna no que se refere a sua relação econômica e jurídica. Pelo direito, o espírito é efetivo como termo médio do qual parceiros de interação podem seguramente estabelecer relações comerciais que são baseadas materialmente no trabalho social e no contrato. Aqui tem lugar componentes teóricos que mais tarde, na perspectiva sistêmica, vão constituir o “Direito abstrato”, como o contrato, crime e punição.

de *Sittlichkeit*. Como afirmado, por transubjetividade entende-se o *necessário* aspecto institucional com o qual a liberdade intermedeia as interações intersubjetivas, objetivando o estar reconhecido em estruturas jurídicas, políticas e econômicas da eticidade. Entretanto, para um conceito suficientemente moderno, a eticidade, ou a compreensão da totalidade jurídica e social da comunidade política deve conter, carregar dentro si, a realização da vontade singular, isto é, deve especificar quais aspectos ou âmbitos da vontade singular são realizados naquelas determinações da liberdade institucionalizadas. Assim, as instituições adquirem um critério de racionalidade, a saber, sua racionalidade reside na definição de quais aspectos fundamentais e indispensáveis da vontade sob condições modernas são efetivados em determinada instituição, tratando-se então da exposição racional da necessidade da ideia da liberdade³¹. Não obstante, tal critério é exógeno, ou seja, não pertence ao rol intuições expostas no *Esboço de 1805-1806* que, nesse sentido, não contempla uma eticidade moderna, mas antiga. Para Jaeschke (2004), a eticidade do período de Jena é marcada por uma tentativa de revitalização da *Pólis* grega com a adição de elementos modernos, como o direito privado ou mesmo a economia moderna, mas tal adição se torna superficial e insuficiente:

A comunhão ética absoluta do povo forma aqui o último horizonte da vida humana, conforme o princípio aristotélico: *'Totum parte prius esse necesse est'*. Aqui, num primeiro momento ainda, o povo ético é o povo idealizado da pólis grega. Isso se evidencia, com particular nitidez, no fato de Hegel denominar “divindade do povo” a universalidade que simplesmente uniu consigo mesma a particularidade (JAESCHKE, 2004, p. 9).

Hegel falha fundamentalmente ao ainda pressupor teses aristotélicas para a concepção da vida política comum, naquela segundo a qual a cidade é anterior à família e ao indivíduo³². Entretanto, esta falha é de menor potencial em relação a que lhe subjaz, a saber, inadequação ao princípio dos novos tempos, a subjetividade³³: “Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*” (HABERMAS, 2002, p. 25). Também para Habermas, Hegel não poderia ter se mantido no conceito jenense de eticidade se quisesse ser *suficientemente* moderno³⁴.

³¹ Hegel estabeleceu tal critério ao impor às instituições que se fundem na relação intersubjetiva, no conflito inerente a ela, pondo-se como mediação, elas necessariamente devem especificar qual expectativa de direito e respeito da vontade estão realizando.

³² “Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que todo é, necessariamente, anterior à parte” (ARISTÓTELES, 1998, p. 55. [Política 1253 a 15 - 20]).

³³ De modo algum era inconsciente para Hegel a inadequação entre um conceito clássico de eticidade e um moderno. Ao criticar a República de Platão, interpreta-a como “dissolução da individualidade que conhece a si mesma”, sendo esta o “mais alto princípio dos novos tempos (*Dies ist das höhere Prinzip der neueren Zeit*)” (HEGEL, 1987, p. 240).

³⁴ Habermas, no “Discurso filosófico da modernidade” (2002, p. 25-26), extrai quatro denotações de subjetividade com as quais realiza sua leitura da filosofia hegeliana, subjetividade significa: *individualismo*,

O percurso de Hegel, desse texto da sua primeira fase até a filosofia do direito dos seus anos de Heidelberg e de Berlim, é simultaneamente o caminho da eticidade imitadora da Antiguidade para a eticidade moderna. E esse caminho é, também para o próprio Hegel, um longo caminho, que passa por experiências históricas e no qual as oposições de antanho se perdem. Trata-se do caminho da formação progressiva do seu sistema e, ao mesmo tempo, da formação de um conjunto de instrumentos analíticos (JAESCHKE, 2004, p.10).

A parte dedicada a “constituição” exprime a economia interna do espírito do povo, ou seja, sua organização. “A autopreservação do espírito, entretanto, é a *organização* de sua vida, o espírito do povo, um espírito que intenciona a si mesmo” (HEGEL, 1986, p. 232). Na “Constituição”, Hegel descreve os estamentos sociais, ou classes, que compõem o Estado ético (HEGEL, 1987, p. 239). A pretensão desta seção seria a de apresentar os estamentos sociais como divisões internas que “organizam” a vida de um povo segundo o conceito de espírito: “a universalidade na completa liberdade e independência do indivíduo” (HEGEL, 1987, p. 232), ou seja, a estratificação por estamentos propõe divisões sociais no interior das quais indivíduos plurais são reunidos sob a unicidade de um termo-médio, e conseguem atuar efetivamente em liberdade no seio de seu *estar reconhecido* universal, a saber, o próprio estamento. Nesse sentido, Avineri aborda a temática da estratificação social em Hegel pelo viés de uma “institucionalização de estamentos”, os quais são imprescindíveis, segundo Hegel, à coesão da sociedade moderna:

Para Hegel, a institucionalização de relações de estamentos na estrutura política é o caminho pelo qual o atomismo da sociedade civil é integrado a uma totalidade compreensiva. Os diferentes estamentos representam para Hegel não apenas modos de produção, mas modos de consciência que são relevantes para uma sociedade diferenciada em sua estrutura em acordo com o critério assumido pelo sistema geral de Hegel (AVINERI, 1996, p.202).

Como estamentos não são apenas divisões na cadeia produtiva, mas também “modos de consciência” (AVINERI, 1996, p. 202). Resulta que tais estruturas não são concebidas por Hegel apenas como as estruturas inexoráveis das quais a sociedade pode reproduzir a si mesma em termos materiais. Os estamentos encarnam “tipos de consciências” que se cristalizaram na sociedade moderna segundo o diagnóstico de Hegel, ou seja, como estruturas transubjetivas, os estamentos cumprem o papel de prover o quadro referencial de formação do

direito de crítica, autonomia da ação e própria filosofia idealista. Concordante a tal caracterização habermasiana, a filosofia do espírito objetivo de Hegel pós Jena carrega esta denotação, entretanto, em um sentido fundamentalmente diferente do que pretendia Habermas. Habermas pretende com esta denotação, primeiro, significar a subjetividade no interior da modernidade pensada por Hegel; segundo, não obstante, o autor entende que Hegel apenas tenha realizado o princípio da subjetividade ao preço de um conceito de Estado forte que degrada a própria capacidade racional à mera subserviência institucional. Entende-se que aquela denotação geral de subjetividade satisfaz as intenções gerais hegelianas, todavia, o conceito de espírito objetivo opera em um nível diferente do que Habermas esforça-se por mostrar, a saber, a liberdade determina-se na vontade sob modos específicos os quais, para se efetivarem, dependem de estruturas institucionais garantidoras de seu espaço, coadunando, nesse sentido, um conceito de liberdade à necessidade interior de seu desenvolvimento. Volta-se as teses habermasiana contra a filosofia do espírito objetivo adiante.

sujeito moderno, seu *estar reconhecido* universal. Sendo assim, indispensáveis a autoformação do indivíduo e do povo, “nisto, eu adquiero consciência como autoconsciência” (HEGEL, 1987, p. 233). Todavia, a falha fundamental do *Esboço*, segundo a interpretação proposta, é que Hegel não expõe como os indivíduos são reconhecidos subjetivamente nos estamentos, ficando apenas com uma descrição superficial da disposição (*Gesinnung*) interna da consciência dos indivíduos ao pertencerem aos estamentos que organizam a vida do todo, o que Avineri acentua como “conexão entre estamento e antropologia do trabalho” de cada um para com o todo espiritual (AVINERI, 1996, p.203).

No *Esboço*, Hegel entende serem dois os estamentos nos quais a sociedade moderna reproduz a si mesma como um “organismo existente” (*Daseiender Organismus*), “Em cada estamento, o espírito tem uma tarefa diferente: saber sua própria existência e atividade em cada classe; e, um conceito particular: saber sua essencialidade” (HEGEL, 1987, p.243). Os estamentos se dividem em “inferiores” (*niedereren*), composto por “camponeses” “burgueses” e “mercantis” (*Id.*, p. 243-246), e o estamento da “classe universal” (*Id.*, p. 247-252), composta por “servidores públicos”, membros do governo, além do monarca e dos militares. Apesar de divididas, Hegel entende que os estamentos possuem o mesmo fim, o universal da vontade do povo, e são apresentadas segundo sua atividade e sua disposição (*Gesinnung*) interior:

Há três [aspectos] a serem desenvolvidos: primeiro, os elementos da totalidade, a sólida organização exterior, suas partes internas e as forças que estão nela. Segundo a disposição (*Gesinnung*) de cada estamento, sua autoconsciência- seu ser em si mesmo como um conhecer puro, apartado de sua existência. [Terceiro,] o conhecer do espírito de seu próprio elemento, como tal, e a elevação acima [da imediatidade]. O primeiro [compreende] a eticidade, o segundo a moralidade e o terceiro a religião³⁵ (HEGEL, 1987, p. 242).

Sobre o objetivo hegeliano em cada estamento, a classe camponesa representa “a classe da confiança imediata e do trabalho bruto” (HEGEL, 1987, p. 243): a confiança tanto no governo nas decisões que a evolve, mas que não tem meios teóricos para entender segundo Hegel; e, principalmente, a confiança na natureza onde trabalha de modo concreto e não abstrato, como na indústria. Seu papel na reprodução do todo espiritual é o “trabalho elementar” da terra, sua “existência e atividade”; e a “essência” ou sua “disposição” é a confiança inabalável e imediata que deposita tanto na natureza quanto em seu governo: “O trabalho concreto é o trabalho elementar, a substancial sustentação, a base bruta da totalidade, como a confiança” (*Id.*, p. 244).

³⁵ Como evidência de um sistema em formação, Hegel posiciona estranhamente a *Sittlichkeit* como anterior à moralidade e religião no âmbito do conhecimento de si mesmo do espírito, o que tardiamente constitui a tarefa do espírito absoluto do qual se separam a moralidade e a eticidade pertencendo ao âmbito do espírito objetivo.

Os burgueses representam, para Hegel, trabalhadores de indústria, artesãos, mercantis e envolvidos com o judiciário no limite da esfera privada do direito. Este tipo inicial é aquele que elevou o trabalho inconsciente realizado pelos camponeses ao nível da consciência do trabalhador: “A forma, o si produzido pelo trabalho é o si da humanidade” (Id., p. 245). Os burgueses têm o termo-médio de suas relações recíprocas, *seu estar reconhecido*, no direito privado que regula contatos vinculados ao trabalho e propriedade. O dinheiro é a abstração que comanda as relações, e, apesar do valor enquanto figura da sociedade burguesa, Hegel ressalta a dupla alienação característica à classe mercantil: aliena o trabalho de sua finalidade enquanto cumprimento de alguma necessidade, e aliena o trabalhador de modo total de sua obra produzida³⁶, “sua disposição é a dureza (*Härte*) do espírito, na qual o indivíduo totalmente alienado, não conta mais. É estrita legalidade: os contratos devem ser honrados não importa o que custe” (Id, p. 246). A disposição interna da classe burguesa é a da autoestima pelo consumo de produtos provenientes do esforço do trabalho os quais representam “o seu valor e honestidade” (HEGEL, 1987, p. 245).

O estamento universal é aquele que tem por objeto direto de sua ação o universal compreendido como o Estado, “a classe pública trabalha para o Estado”. Entretanto, sua ação possui duas direções: uma quando trata dos outros estamentos que junto a ela compõem o universal; e a outra é a totalidade do povo como um indivíduo. A primeira direção de ação do estamento universal é aquela que busca deixar livre os outros estamentos em suas funções próprias, mas, articulando-os entre si e para com o todo, “o poder do governo consiste em que cada sistema se desenvolva livre e independente de acordo com seu conceito. A sabedoria do governo consiste em modificar cada sistema de acordo com o estamento” (HEGEL, 1987, p. 247). Mas o governo também deve entender-se como uma totalidade individual, o monarca, cuja organicidade não pode ser quebrada interiormente pelo domínio de um dos estamentos, nem pela ação de outra totalidade individual, uma outra nação. Para este último caso, os militares são a garantia da segurança internacional de um país, enquanto a polícia é a segurança interna.

Como afirmado anteriormente, não é apenas Jaeschke (2004) que compreende o percurso formativo da eticidade como o desenvolvimento de um conceito suficiente para lidar

³⁶ Eis porque Avineri em diversas ocasiões ressalta a importância do conceito de “alienação” tanto para a formulação posterior da “sociedade civil” como para história da filosofia política alemã que se seguiria a Hegel.

com a modernidade social³⁷. Esta modernidade social deve ser compreendida segundo a caracterização hegeliana exposta na *Filosofia do Direito*:

O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo (*Filosofia do Direito*, §260).

A eticidade, então, deve operar em um nível que compreenda duas dimensões, a saber, de um lado, o princípio dos “novos tempos”, a subjetividade deve estar de antemão contemplado na organização social, o que requer a precisão do que significa subjetividade ou vontade subjetiva; de outro lado, a própria organização social como “unidade substancial” deve estar de tal modo articulada que garanta a universalidade das condições de realização do princípio da subjetividade, isto é, deve reverberar-se em uma totalidade de instituições tomadas como esferas de realização das exigências da vontade em formas específicas, mantendo a coesão entre tais esferas. Para Kervégan (2006) a eticidade berlinense é esta interação complexa entre objetividade e objetividade:

a eticidade implica uma interação complexa entre a universalidade objetiva (“o ser ético” ou, na sequência do texto, a “substância ética”) e a subjetividade singular (a “consciência de si” dos indivíduos): a primeira é a “base” da segunda, mas esta é princípio de atualização daquela. (KERVÉGAN, 2006, p. 86).

Nesse sentido, a realização do princípio da modernidade, a subjetividade, é o elemento que falta à compreensão da parte dedicada a “Constituição” do *Esboço*. Não obstante, alguns elementos centrais à compreensão sistêmica da *Sittlichkeit* foram apontados: primeiro, a relação de direito é gerada a partir do conceito de reconhecimento, pois o reconhecer (*das Anerkennen*) é o processo pelo qual a vontade destitui-se de autorreferencialidade na compreensão da existência social; segundo, o desenvolvimento do reconhecer gera ultimamente o termo médio entre vontades que estabiliza e normatiza as expectativas de comportamento e respeito entre elas, o estar reconhecido nas instituições sociais e políticas; terceiro, a sociedade somente pode ser adequadamente compreendida quando é assumida a tarefa da descrição de sua organização interna a partir das instituições que promovem e preservam a liberdade, ou seja, quando a complexidade multiforme da estrutura social é trazida à inteligibilidade através da razão. Em termos hegelianos, a complexidade estrutural da organização social é compreendida como exposição racional da liberdade: “A substância

³⁷ Habermas (2002), Honneth (2001), Kervégan (2006).

do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um Outro, e referir-se a si mesmo” (*Enciclopédia*, §382, Ad.)

À guisa de conclusão, é necessário rememorar alguns pontos do capítulo. O primeiro capítulo teve como objetivo geral fornecer balizas de compreensão para a filosofia do espírito, objetivo característico da *Filosofia do Direito e Enciclopédia*. A teoria social hegeliana exposta na eticidade berlinense parte de uma decisão teórica de consequências profundas e inovadoras em relação a eticidade, característica do período de Jena. Enquanto a eticidade jenense era fortemente marcada por uma orientação clássica aristotélica, tinha por objeto a análise da formação do tecido social a partir de processos intersubjetivos de reconhecimento. Tais processos mediadores, linguagem, trabalho, amor e luta, paulatinamente, destituíam a consciência da autorreferencialidade na consideração da vida social até compreende-se como consciência universal. No percurso do *Esboço*, Hegel entende que a análise adequada da sociedade moderna depende da descrição das práticas e instituições através dos quais as compreensões de liberdade e justiça se tornam objetiva. Entretanto, ainda não lhe era presente as premissas da subjetividade dos *Tempos modernos*, as quais a articulação da totalidade social deveria lograr, integrar para ser efetivamente um todo racional. Desta nova perspectiva, argumentou-se, não é mais possível definir as instituições na teoria social hegeliana como intersubjetivas, mas transubjetivas. Transubjetividade é o conceito adequado para abordar as instituições na eticidade berlinense tendo em vista que Hegel as considera não a partir de sua origem e formação, mas de sua estabilização objetiva na configuração de um mundo como “segunda natureza”.

3.0 Capítulo: O espírito

Apresentação

Na “guinada sistêmica”, vê-se surgir, na filosofia hegeliana, os conceitos de espírito e seus pressupostos teóricos de “manifestação” e “idealização”. É definido também o entendimento acerca do significado do conceito de espírito objetivo e as balizas de compreensão para o método da teoria social operado a partir dele: método crítico-descritivo de instituições transsubjetivas. Por fim, é exposto o debate entre as perspectivas sistemáticas e endógenas de leitura da filosofia hegeliana.

3.1 Introdução

A filosofia do espírito hegeliana sofre alteração radical quando comparada entre os períodos de Jena e Berlim³⁸, sendo mais adequado afirmar que ela tem sua gênese no trânsito da perspectiva fenomenológica para a perspectiva sistêmica. Como exposto, um dos pontos centrais para a formação do conceito de eticidade é a mudança da compreensão da sociedade, não mais a partir da filosofia da consciência, mas da filosofia do espírito (JAESCHKE, 2010, p. 170). A filosofia do espírito, a partir da formação da compreensão sistêmica de Hegel, diferencia-se em processos e dimensões de apreensões da realidade gregária humana: diferenciada em subjetivo, objetivo e absoluto³⁹, a filosofia do espírito visa dar conta da totalidade de dimensões segundo as quais este espírito consegue realizar sua tarefa íntima, a saber, realizar a reconciliação entre o conceito e a realidade, ou, efetivar “a essência do espírito” como “liberdade” (*Enciclopédia*, §382).

O espírito tem para nós a natureza por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso, seu [princípio] *absolutamente* primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao seu ser-para-si, cujo *objeto*, assim como o sujeito, é o conceito. (*Enciclopédia*, §381).

Como ideia da liberdade, o espírito carrega, “pela necessidade de seu conceito”, a tarefa de se efetivar na objetividade exterior da natureza, já que “o espírito é o conceito efetivado, essente para si, [e] que a si mesmo tem por objeto” (*Enciclopédia*, § 382). Para entender essas formulações iniciais da necessidade do espírito em se efetivar a tal ponto que em sua exterioridade não se relacione senão consigo mesmo, é necessário entender o significado geral da filosofia do espírito sob prismas dos conceitos de “idealização” (*Idealität*) (*Enciclopédia* §381) e “manifestação” (*Manifestation, offbaren*) (*Enciclopédia*, § 383).

³⁸ Embora haja entre Jena e Berlim outros desenvolvimentos.

³⁹ A divisão da filosofia do espírito apresenta-se, como fica claro com explicações abaixo, no duplo caráter de libertação da vontade de sua realidade natural, idealização, e estruturação do meio que se encontra a partir da ideia da liberdade, manifestação. Nessa acepção, Hegel divide a filosofia do espírito em “subjetivo”, “objetivo” e “absoluto”. O “Subjetivo” é o distanciamento do espírito mais ligado ao natural até a autodeterminação de si (HÖSLE, 2007, p. 386); subdividido em “Antropologia” (“universalidade simples” que sabe de si pela *relação* com o natural), “Fenomenologia do espírito” (saber de si como consciência em contraste ao natural, mas alcançando uma subjetividade abstrata) e “Psicologia” (o espírito lidando com suas autodeterminações sensíveis, e por fim racional). Como “Objetivo”, o espírito lida com as determinações da liberdade que organizam a experiência sócio-política da vontade em estruturas transsubjetivas, as instituições da liberdade subdividem-se em “direito abstrato”, “moralidade” e “Eticidade”. Como “saber absoluto” o espírito realizou o autoconhecimento de si mesmo, isto é, realizou a plena reconciliação (*Versöhnung*) entre sua forma e conteúdo alcançando a plena efetivação de si na realidade que lhe é exterior; divide-se em “arte”, “religião revelada” e “filosofia”.

3.2 Espírito e seus conceitos básicos

Sob a versão final de sua *Enciclopédia* (§377), Hegel entende a filosofia do espírito como o “mandamento absoluto” socrático que prediz “conhece-te a ti mesmo”; posterior a filosofia da natureza, a parte dedicada ao espírito é o trabalho da filosofia em apreender a atividade humana em seus diversos níveis como efetivação da “ideia eterna” da liberdade, ou como esta se manifesta na realidade concreta. Essa ideia já foi compreendida na *Lógica* e na *Natureza*, mas enquanto na primeira permanece uma “ideia lógica simples relativamente abstrata” (*Enciclopédia*, §377 Ad), e na segunda não alcança o conceito de si mesma, no espírito se está no âmbito de sua forma “concreta” (*Enciclopédia*, §377). “Autoconhecimento” significa, portanto, o conhecer pela razão da liberdade imanente às formas concretas da experiência humana ao longo da história. Não se preocupando em abordar as ações particulares de homens ou mulheres formas particulares de Estados e saberes, pretende alcançar através do “pensamento especulativo”⁴⁰ (*Enciclopédia*, §379) o “necessário desenvolvimento da ideia eterna e fazer que se desenvolva o que constitui as partes especiais da ciência do espírito puramente a partir deste” (*Enciclopédia*, §379). O autoconhecimento, assim, refere-se a apreensão racional do movimento necessário através do qual a ideia da liberdade se automanifesta. É dizer, se manifesta em meio posto por ela mesma e segundo categorias criadas a partir de si mesma.

O autoconhecimento do espírito é a compreensão especulativa deste como algo “absolutamente irrequieto, pura atividade” (*Enciclopédia*, §378) para o qual “não existe absolutamente nada que seja totalmente outro” (*Enciclopédia*, §377). Se se afirma que a atividade humana ou sujeito é o objeto da filosofia do espírito, a determinação contrária imediata é a natureza a qual não pode ser concebida como atividade humana, ou sujeito.

⁴⁰ A definição de “pensamento especulativo” pode ser fruto por si só de uma extensa tese, entretanto, não se poderia ir adiante sem a noção básica do que ele representa. “Por causa disso, dialética e especulação não são instrumentos para a reflexão externa sobre dados âmbitos de pretensões de verdade, mas, antes, momentos internos da razão, a qual nada mais é do que o pensar objetivo que determina a si mesmo de modo livre (isto é, sem pressupor algum âmbito dado ou alguma autoridade externa)” (ORSINI, 2017, p. 531). Especulativo se refere ao “momento interno” ou procedimento da razão em apreender “o que é” a partir de categorias surgidas dialeticamente desta relação de si mesma com o objeto a ser conhecido. Nesta relação, as oposições entre entendimento e objeto, essência e aparência, coisa em si e fenômeno, são dialeticamente articulados pelo pensamento especulativo que os expõe como momentos de um mesmo discurso filosófico. Aqui está em voga alguns elementos do pensamento hegelianos: primeiro, na forma de crítica ao iluminismo, Hegel pressupõe a razão não apenas o poder judicante, mas reconciliador (HABERMAS, 2002, p. 36); segundo, a realidade não se mostra um todo inacessível a razão, antes expõe uma racionalidade imanente que deve ser conquistada pela razão em seu esforço de prover um discurso filosófico adequado.

Como poderia também esta natureza exterior ser entendida como espírito? Para Dudley (2013), este é o agulhão dialético basilar a toda filosofia do espírito, a saber, o processo de “reconciliação com o mundo natural do qual diferem” (DUDLEY, 2018, p. 239):

Toda a Filosofia do espírito está dedicada a revisar a concepção de seres espirituais até que sejam entendidos como reconciliados com o mundo natural, ou sentindo-se em casa nele, enquanto preservam suas diferenças em relação a ele. Em cada estágio nesse processo, os seres espirituais são concebidos numa maneira que é pensada como adequada à sua liberdade. Mas, argumenta Hegel, todas essas concepções, exceto a última, mostram-se ao mesmo tempo autocontraditórias: os seres espirituais são pensados ao mesmo tempo como livres e sujeitos a limitações externas a sua liberdade. (DUDLEY, 2018, p. 239).

Dudley toma a reconciliação com o mundo exterior como a chave de sua interpretação das intenções gerais da filosofia do espírito, o que é de acordo com o texto hegeliano⁴¹. O texto hegeliano nomeia este processo no qual o espírito supera, suprassume (*Aufhebung*), este seu outro, a natureza, como idealização: “deve ser indicada a idealidade, isto é, o suprassumir do ser-outro da ideia, o seu retornar e ser retornada de seu Outro para si mesma” (*Enciclopédia*, § 381 *Ad.*). Idealização é o processo que “o elemento fora-um-do-outro” (*Enciclopédia*, §381, *Ad.*) da natureza é trazido paulatinamente ao “ser-junto-a-si” (*Id.*, *Ibid.*) do espírito, através do conhecer deste daquilo que é interior à essa exterioridade, ou seja, idealização e o processo de ir da exterioridade imediata da natureza à interioridade mediada pelo conhecer, por meio da “universalidade do pensamento” (*enciclopédia*, §381).

A idealidade, ou idealização, da natureza exterior não pode ser entendida de forma completa sem a outra determinação fundamental ao espírito, a saber, a manifestação. Hösle (2007) entende que os mencionados conceitos se complementam, mas se diferenciam, assumindo, indistintamente, “manifestação” como “revelação” retirada da filosofia da religião:

Este conceito de revelação é, porém bem distinto do conceito de idealização, pois nesta acontece um movimento que vai da *exterioridade à interioridade* que o conhece; revelação, porém é expressão de um conteúdo espiritual *interior* em um *medium* exterior – como diz o próprio Hegel. Pense-se no fenômeno da linguagem: quem revela e manifesta o que é e pensa não se retira da exterioridade na interioridade, mas antes, objetiva sua interioridade. Além disso, no conceito de revelação – sobretudo se pensamos naquele conceito da dogmática cristã, que o próprio Hegel relembra- está contido inequivocamente um momento *intersubjetivo*. (HÖSLE, 2007, p. 382, Grifo do autor).

Associando manifestação, revelação, linguagem e intersubjetividade em poucas linhas, Hösle entende por manifestação ou “automanifestar-se” (*Sichselbstoffenbaren*) do espírito

⁴¹ “Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução, do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo; e só mediante esta recondução, mediante essa idealização ou assimilação do exterior vem a ser, e é, o espírito” (*Enciclopédia*, §381 *Ad.*).

como sendo o movimento de efetivação no qual este visa impor o conteúdo interior a forma exterior. Toda a história do espírito se trata do processo de recondução da necessidade da natureza à liberdade espiritual, e também do processo no qual o conteúdo interior deste assume a forma exterior no caminho de sua efetivação (*Wirklichkeit*). Esse procedimento de um exterior idealizado e um interior manifestado compreende os passos no qual a liberdade do espírito constrói um mundo posto pela vontade ⁴².

Entretanto, em cláusulas laicas em relação a religião e ao fundacionismo metafísico, o que poderia significar que o espírito idealiza e se automanifesta em termos hegelianos? Primeiramente, é um dos pressupostos mais íntimos à *Filosofia do Direito* a necessidade de tornar fruto da liberdade todo o meio em que se encontra à vontade, como o ponto gravitacional do objeto do espírito, o sujeito. No famoso parágrafo §4 da mesma obra, Hegel assevera que “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza”. Por “segunda natureza”, Hegel quer deixar implícito que a experiência gregária das relações humanas subjuga a natureza em seu caráter particular, isto é, em sua “necessidade” (*Enciclopédia*, §381, Ad.). O mundo criado a partir das relações humanas tem o caráter da liberdade, não representam relações necessárias a partir de um “fora-um-do-outro”, de um elemento alheio a própria relação. Antes, estas relações criam as estruturas necessárias a partir de si mesmas na qualidade de desenvolvimento do processo de efetivação da liberdade e sua apreensão racional “sem pressupor algum âmbito dado ou alguma autoridade externa” (ORSINI, 2017, p. 531). Tal processo exprime que faz parte da atividade humana res-significar o meio no qual está imerso e conduzi-los a um fim imposto pela vontade, trazendo-o junto a si. De nenhum modo a natureza e a categoria da necessidade que lhe é própria são excluídas, antes, em sua

⁴² Em relação a um suposto momento intersubjetivo no interior do conceito de manifestação apontado por Höslle, o mesmo entende que, embora “inequívoca” sua existência, não é um elemento intencionado por Hegel: “Hegel não consegue compreender o conceito de intersubjetividade como um princípio” (HÖSLE, 2007, p. 383), o que tem sua raiz no fato de que a sobreposição de momentos na autodiferenciação do espírito somente são posicionados segundo a lógica especulativa a partir da pretensão de reconciliação (*Versöhnung*) no seio do espírito absoluto. Isto é, a sobreposição dos momentos subjetivos, objetivos e absolutos não pertencem a uma lógica imanente à compreensão racional da atividade humana, resguardando eminentemente momentos intersubjetivos e transubjetivos, mas antes a pertencem a lógica da reconciliação (*Versöhnung*) no absoluto; este, como apontado por Dudley, é o único momento livre da autocontradição. Adiante se expõe o debate atual na literatura especializada em Hegel a respeito da possibilidade ou não de uma leitura de Hegel que permita abandonar o arcabouço metafísico desta necessária reconciliação, isto é, abandonar o entendimento segundo o qual toda a atividade humana é o caminho para se alcançar o “saber absoluto” que tem na bela arte, na religião cristã e na filosofia europeia seus necessariamente exclusivos momentos.

particularidade, ela é resguardada na unidade com a ideia sob a categoria da liberdade: a história natural passa a ser articulada a história humana⁴³.

Em conclusão ao exposto até aqui, o conceito de espírito é a parte do sistema hegeliano dedicado às relações concretas por meio das quais a ideia da liberdade efetiva-se; ele representa um autoconhecimento, pois, sendo a apreensão especulativa desta efetivação, não pressupõe um elemento alienígena, antes posto pela própria liberdade do conjunto das relações concretas da atividade humana, não consciente de si inicialmente no espírito subjetivo, e depois consciente de si nas instituições objetivas do “espírito objetivo”, até pôr-se absolutamente no “saber absoluto”. O processo de efetivação é um caminho longo e compreendido pelas etapas que o espírito idealiza e se manifesta na exterioridade. Idealização e manifestação são bases da filosofia do espírito, a saber, tornar a natureza parte da história humana e impor à vontade uma segunda natureza, a da liberdade.

Na perspectiva da compreensão especulativa das formas reais e concretas, em que a ideia da liberdade se faz um mundo, é necessário estabelecer um recorte adequado à finalidade da tese. Como o objeto da tese é pensar a posição de Hegel quanto a configuração da ideia da liberdade em suas determinações, através das quais os indivíduos entendem realizar âmbitos específicos de sua vontade livre sob condições modernas, e nesse sentido, entender a reverberação de tais determinações em instituições transubjetivas articuladas na totalidade orgânica da eticidade, o que importa para tal fim é a configuração objetiva do espírito, o espírito objetivo.

3.2.1 O espírito objetivo: bases conceituais

Até aqui apontou-se, primeiro, as concepções seminais a respeito do conceito de eticidade na formulação de Jena e a passagem da compreensão deste conceito no sistema. Neste primeiro passo, conquistou-se que o que importa a Hegel com o termo eticidade não é averiguar os processos pelos quais a consciência se apreende de forma universal, mas, antes,

⁴³ Esta articulação da história humana e natural não impõe um juízo de valor acerca da mesma; mas fato é que a revolução industrial, o capitalismo e a globalização do mercado contribuem para a transformação ambiental com as criações do plástico, energia nuclear, exploração desenfreada de combustíveis fósseis e a exploração de recursos naturais diversos (minerais, hídrico, etc...). “Antropoceno” é termo criado por Paul Crutzen, Prêmio Nobel de Química de 1995, que caracteriza a era marcada pela interdependência entre a história natural e humana, segundo a subjugação daquela por esta (DANOWSKI, 2014).

como se configura esta universalidade na organização da totalidade social, nascendo, assim, o conceito de espírito. Para isto, como uma universalidade concreta, é necessário estabelecer o momento subjetivo da liberdade como determinação da vontade, e esferas sócio-políticas da realização desta, o que a concepção de eticidade jenense não era capaz de abarcar. Ainda neste passo, fora conquistado que Hegel entende que tais esferas sócio-políticas nascem do relacionamento intersubjetivo, mas se configuram como instituições transubjetivas que atuam como inserção de um termo médio entre as vontades, estabilizando expectativas normativas de comportamento e respeito, e, nesse sentido, configurando-se como condições da ideia da liberdade em sua efetivação na modernidade social.

No segundo passo, foi conquistado que Hegel entende o conceito de espírito a partir dos primas conceituais de idealização e exteriorização. Ambos visam a estabelecer a ideia da liberdade nas relações concretas, não mais abstratamente como na *Lógica*, nem inconscientemente como na *Natureza*. Por idealização, pretende-se significar o processo através do qual a exterioridade da natureza, tanto dos seres humanos em seu sentido biológico como a natureza plenamente exterior, paulatinamente, ganha sentido espiritual, é dizer, o ser-outro do espírito é trazido junto a si por meio da subjugação da necessidade natural a finalidades espirituais. Isso se correlata ao conceito de manifestação que visa dar conta dos processos que a liberdade interior exterioriza-se subjugando toda a realidade pondo-se como uma “segunda natureza”, ou seja, criando o mundo para-si onde a vontade plenamente pode confrontar-se como força criadora e mantenedora de toda a significação e o sentido desta realidade.

Haja vista esta recapitulação é necessário estabelecer o que Hegel entende por espírito objetivo, uma vez que é sua definição inicial exposta na *Enciclopédia* que permite entender a liberdade da eticidade como dotada inexoravelmente e primordialmente do aspecto institucional⁴⁴. O que permite no prefácio (*Vorrede*) Hegel abordar a ciência do Estado (*Staatwissenschaft*) como “ciência do conceito de direito e das instituições sociais” (*Begriffswissenschaft des Rechts und der gesellschaftlichen Institutionen*) (SIEP, 1997, p. 08). Destarte, expõe-se que a eticidade hegeliana é em última instância uma teoria das instituições compreendidas como transubjetivas.

⁴⁴ As discussões aprofundadas sobre o que significa a constelação entre liberdade, instituição e sujeito está exposta no capítulo cinco- acerca das instituições na eticidade- aqui se expõe esta institucionalização como inexorável à ideia da liberdade ou o “direito da objetividade” (*Filosofia do Direito*, §132, Ad.).

Não obstante, o fato do *Espírito objetivo*, tanto na *Enciclopédia* como na *Filosofia do Direito*, compreender em seu cerne três partes: *Direito abstrato*, *Moralidade subjetiva* e *Eticidade*, somente esta última contém reflexões sobre o que Hegel interpreta por espírito objetivo. Os capítulos anteriores contém reflexões a respeito de determinações da liberdade em voga em práticas sociais modernas as quais, entretanto, quando assumidas isoladamente, ocasionam fraturas na articulação social insuperáveis dentro de seu próprio domínio⁴⁵.

A *Sittlichkeit*, é preciso salientar de antemão, não é uma ‘parte’ ou uma camada do espírito objetivo que seria justaposta ao direito e à moralidade. Na realidade, só ela responde verdadeiramente à definição hegeliana do espírito objetivo. Ela é, com efeito, uma objetividade vivida por sujeitos singulares, a identidade destes constituindo-se na relação viva que eles têm com esta totalidade objetiva, a qual, reciprocamente, existe apenas pela ação deles e graças a suas disposições interiores. (KERVÉGAN, 2006, p. 86).

Direito Abstrato e *Moralidade* compõem aspectos da modernidade social. Enquanto o primeiro contém reflexões sobre a titularidade de direitos a partir da propriedade, a segunda contempla a autonomia da consciência moderna como instância de legitimação do que se lhe relaciona⁴⁶. Entretanto, tomados individualmente como modelos ou quadros referenciais acerca da liberdade, falham, fundamentalmente, em prover um conceito universal da mesma: a titularidade de direitos a partir da propriedade torna-se liberdade excludente, a autonomia se torna abstração do entendimento. A universalidade da eticidade está em ser uma totalidade espiritual pressionada por determinações conflitantes de liberdade que se articulam-se e se desdobram em instituições racionais em que se efetivam aspectos da vontade livre sob condições modernas. Nesse sentido, a eticidade compreende a articulação institucional das determinações da liberdade que, na modernidade, sedimentaram-se no processo formação e interpretação da realidade social dos indivíduos. As instituições desempenham um papel primordial na eticidade, pois, ao tempo em que encerram as expectativas de liberdade de sujeitos modernos e seu âmbito de realização, também fornecem a articulação necessária para que a pressão social ocasionada por aquelas expectativas, as vezes conflitantes, de liberdade

⁴⁵ É possível abordar por diversos termos o que significa o direito abstrato e a moralidade subjetiva no que diz respeito a compreensão da ideia da liberdade; é dizer, estes representam formas através das quais a vontade livre sob condições modernas tem a experiência de si mesmo como atuando em liberdade, realizando uma parcela de si mesma. Assumindo que não representam todo o conceito de liberdade individualmente, direito abstrato e moralidade assim são quadros referenciais, prismas, *standards*, autocompreensões que indivíduos, sob condições modernas, entendem realizar uma parcela de sua liberdade, seja enquanto titularidade de direitos, autonomia reflexiva, atuação livre no campo econômico e nas escolhas pessoais-afetivas.

⁴⁶ Esta caracterização geral é enriquecida e demonstrado as nuances e detalhes do *direito abstrato* e *moralidade* em seus respectivos capítulos.

não irrompam em fraturas ou patologias da sociedade que ameacem sua coesão racional⁴⁷.

Tratando-se de espírito objetivo,

O primeiro conceito, sob uma desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram aí uma aplicação prática; em suma, Hegel quer afirmar com sua representação de *espírito objetivo que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos à realidade social*. (HONNETH, 2007, p. 52, Grifo da tese).

Tomando o espírito objetivo como a compreensão da totalidade social articulada racionalmente a partir de instituições que efetivam determinações da liberdade sedimentadas nas práticas sociais, Hegel, na abertura das discussões sobre este conceito, esclarece que sempre dois níveis estão entrelaçados no que diz respeito à vontade livre: de um lado, a liberdade como determinação interna, de outro, externa; ou mesmo, um lado substancial e outro fenomênico da mesma⁴⁸.

A vontade livre tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, [a saber] que a liberdade é sua determinação *interna* e sua meta, e que se refere a uma objetividade *exterior* pré-encontrada, que se cinde no [elemento] antropológico das necessidades [*Bedürfnisse*] particulares, nas coisas naturais e externas que são para a consciência, e na relação de vontades singulares a vontades singulares, que são a uma consciência-de-si delas como diversas e particulares. Esse lado constitui o material exterior para o ser-aí da vontade. (*Enciclopédia*, §483, p. 279).

Por “determinação interna” da vontade é entendido a “meta” da vontade, isto é, satisfazer-se de uma maneira determinada através da qual tenha a experiência de si mesma como atuante e livre. Obviamente, como atuação em uma realidade, esta determinação se “refere a uma objetividade” que Hegel divide em “[elemento] antropológico das necessidades [*Bedürfnisse*] particulares” e “na relação de vontades singulares a vontades singulares”. A necessidade da liberdade de se tornar efetiva, torna as necessidades oriundas da biologia e a relação entre vontades “um mundo determinado” (*bestimmte Welt*): Hegel lança mão do conceito de *necessidade* para garantir a efetividade da liberdade e a criação de um mundo

⁴⁷ Abordar por “fraturas”, “patologias” tornou-se recorrente em leituras a partir de Axel Honneth. Por patologias e fraturas visa-se significar distúrbios na racionalidade da articulação da sociedade ocasionado por determinações de liberdade não universalizáveis.

⁴⁸ É importante acentuar o que está em jogo no espírito objetivo. Hegel entende que a objetividade do espírito são as próprias instituições como âmbito de atuação da vontade livre sob expectativas determinadas da liberdade, então, há o aspecto necessariamente institucional da liberdade; entretanto, estas não se sustentam caso as ações individuais não as efetivem. A Eiticidade visa dar conta desta tensionada relação, fornecer uma compreensão política abrangente que descreva a liberdade nas instituições objetivas e na autoconsciência subjetiva: “[a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência.” (*Filosofia do direito*, §142). No capítulo sobre o conceito de vontade expõem-se elementos em jogo nessa tensionada relação entre subjetividade e objetividade e soluções hegelianas para esta (aparente) dicotomia, caso ela obtenha sucesso nesta articulação.

posto pela vontade (*Enciclopédia*, §484.). Na *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica*⁴⁹, efetividade adquire determinidade frente ao possível pela necessidade, isto é, a efetividade suprassume a possibilidade, carregando-a junto a si através do movimento de si mesma que une tanto o possível dado como o efetivo refletido dentro de si pela necessidade do conceito. Mas o quer dizer em termos da filosofia do espírito objetivo a necessidade?

Mas a atividade finalística da vontade é realizar seu conceito –a liberdade- no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia. A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a potência, o estar reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência. (*Enciclopédia*, §484, Grifo do autor, sublinhar da tese).

Em termos da filosofia do espírito objetivo, a necessidade da ideia da liberdade rumo a sua efetivação possui dois lados que se complementam e não se dissociam, mas podem ser separados em seus momentos. A “conexão substancial” (*substantieller Zusammenhang*) é o modo que a liberdade se determina na vontade, ou seja, os standards de autorrealização pelos quais os indivíduos, sob condições modernas, entendem estar atualizando um âmbito de sua própria individualidade. Ao contrário de ser caracterizado por “individualmente”, já que se trata de uma autorrealização de aspetos da individualidade, Hegel escolhe o termo substancial para grifar que as determinações não se referem a apenas um indivíduo, ou grupo, mas, antes, refere-se às premissas modernas da liberdade. Ultrapassando o indivíduo, a determinação não é individual, mas racional. Com a “conexão fenomênica” (*erscheinende Zusammenhang*), Hegel volta ao termo no qual caracterizou, no período de Jena, o tratamento adequado da organização da totalidade ética, *estar reconhecido*. Neste momento, o estar reconhecido é o lado fenomênico da liberdade na medida que é a confiança no respeito às expectativas de liberdade as quais o indivíduo as sabe como válidas e como vigentes nas suas relações no todo organizacional da convivência sócio-política⁵⁰.

Em conclusão, a eticidade hegeliana se estrutura na interação complexa entre a universalidade objetiva e a subjetividade singular, caracterizada acima como o substancial e o fenomênico da necessidade da ideia da liberdade. Embora seja possível diferenciar ou

⁴⁹ “A efetividade, enquanto a própria unidade formal *imediata* do interior e do exterior, está, portanto, dentro da determinação da *imediatez* frente à determinação da reflexão dentro de si; ou seja, ela é uma *efetividade frente a uma possibilidade*. A relação de ambas uma com a outra é o *terceiro*, o efetivo determinado igualmente como ser refletido dentro de si, e este, simultaneamente, como ser imediatamente existente. Este terceiro é a necessidade.” (HEGEL, 2017, p. 206, Grifo do autor).

⁵⁰ Valer, no sentido de ser válido, e vigorar, como estar vigente, são sentidos resguardados pelo verbo *gelten* utilizados por Hegel.

privilegiar diferentes leituras acerca desta “necessidade da ideia”⁵¹, sob parâmetros do espírito objetivo, necessidade comporta o aspecto substancial da objetividade das determinações da liberdade tornada instituições, e o aspecto fenomênico como o *ethos* e hábito do povo em agir e interpretar a totalidade que estão inseridos a partir daquelas determinações. Nessa linha, necessidade da ideia da liberdade sob ponto de vista do espírito objetivo significa a apreensão desta no movimento entre a “determinação interna” da vontade e a “objetividade exterior”, isto é, os fins e paradigmas a partir dos quais a vontade pensa e age em liberdade e as relações normativas e obrigacionais que se enreda exteriormente na persecução daqueles fins. Hegel supõe serem as instituições a intermediação entre ambas, pois estas, ao tempo em que encerram os paradigmas de liberdade do sujeito e o âmbito de sua realização, também promovem os laços normativos constituintes da realidade objetiva. É por este viés que Kervégan (2006, p. 89) entende o papel mediador das instituições sociais na constituição da “segunda natureza”, isto é, da complexa realidade social⁵²:

É justamente porque o homem não goza da ‘inocência da planta’ que a segunda natureza deve, diferentemente da primeira, ser reconhecida e desejada pela consciência subjetiva, educada, é bem verdade, nesse sentido. No Estado racional, a liberdade subjetiva, que se experimenta a si mesma como autonomia moral, não abdica de seus direitos. É preciso, portanto, uma mediação entre direitos e obrigações, entre o Estado e a consciência subjetiva. Esta mediação é assegurada pelas diversas subestruturas existentes na esfera ética, que possuem como traço comum serem *instituições*.

3.2.2 *Prefácio*: escolhas metodológicas

O *Prefácio* da Filosofia do direito expõe algumas decisões teóricas basilares para o restante do texto. Nesta, o interesse da tese busca investigar a caracterização do método hegeliano quanto ao tratamento da ciência política, ou do Estado: a querela entre

⁵¹ O Excurso que completa este capítulo trata das diferentes leituras que se contrapõe na literatura especializada em Hegel a respeito de certos pressupostos ulteriores que podem condicionar a do espírito objetivo; a depender da escolha metodológica, a necessidade da ideia adquire diferentes significados.

⁵² As instituições poderiam ser pensadas como exclusivamente componentes objetivo da liberdade, ou seja, seu caráter normativo. Entretanto, como desde a guinada sistêmica promovida em Jena, as instituições nascem nas práticas intersubjetivas encerrando assim fins subjetivos sedimentados culturalmente em uma comunidade histórica; a partir disso, a instituição é a garantia da realização individual, uma vez que reserva um lugar para o quadro referencial de liberdade em voga naquelas práticas nas condições de racionalidade de todo o organismo social. Não obstante, mesmo com essa fundamentação intersubjetiva das instituições resta ainda dúvidas sobre até que ponto essas formas da liberdade institucionalizadas podem ser remetidas a vontade, uma vez que obedecem a uma lógica interna na configuração da eticidade: “E se elas, por um lado, brotam da liberdade, mas obedecem na sua evolução a sua lógica interna: até que ponto elas, então, ainda são reguláveis pela liberdade?” (JAESCHKE, 2004, p. 15). A resposta para esse questionamento depende de compreensões mais abrangentes.

procedimento normativo ou descritivo da mencionada ciência⁵³. O espírito objetivo considerado de modo mais extenso e profundo na *Filosofia do Direito* parte da decisão inicial hegeliana de concebê-lo no escopo de sua *Ciência da Lógica*, o que é bem comentado e sabido⁵⁴. Para Hegel, esta decisão inicial visa condicionar, de antemão, o objeto do espírito objetivo em seu caráter mais básico, a saber, que as discussões sobre “direito, eticidade e Estado” (*Filosofia Do Direito*, p.33) não se refiram a uma mera concepção do “dado”, mas, antes, ocupam-se com a racionalidade deste em apreensão especulativa, como posto pelo conceito “unido mais intimamente com a verdade” (*Filosofia Do Direito*, p.34). Esta liberdade para com o imediato provocado pelo pensamento especulativo já fora mencionada, e em sentido do espírito objetivo significa a liberdade de qualquer elemento, “quer seja apoiado pela autoridade positiva externa do Estado ou pela concordância dos homens, ou pela autoridade do sentimento interno e do coração e pelo testemunho imediatamente concordante do espírito” (*Filosofia Do Direito*, p.33). Na leitura de Siep (1997) do que constitui o *prefácio* (*Vorrende*), é compreendido que:

A intenção política e como ciência política de Hegel na *Filosofia do direito* era defender a filosofia contra seu desprezo e ruína- e, precisamente, [defender] esta como uma ciência do conceito de direito e das instituições sociais (*Begriffswissenschaft des Rechts und der gesellschaftlichen Institutionen*). Uma ciência do conceito que, contudo, não se deduz de princípios estereis, mas faz-se clara nos pressupostos racionais da desenvolvida história da cultura do direito (*Rechtskultur*) europeia (SIEP, 1997, p.8).

Assumindo a “intenção política e como ciência política” da *Filosofia do Direito* exposta por Siep (1997)⁵⁵, Hegel visa conquistar o conceito de direito e das instituições sociais partindo da compreensão de pressupostos racionais da liberdade sedimentados na cultura do direito ao longo da história europeia e, a partir do processo contínuo de colonização\globalização, de todo o mundo. O procedimento de tal conquista é exposto ao longo do prefácio e introdução, entretanto, aqui tem lugar a primeira dificuldade quanto a

⁵³ Referencias para tal debate na literatura especializada: Hösle (2007), Jaeschke (2004), Seyla Benhabib (1987). Este debate tem diversas nuances, mas se caracteriza de forma geral sob dois aspectos: primeiro, se Hegel visa descrever como se enreda a ideia da liberdade na configuração da objetividade de práticas e instituições sociais, ou se expõe um critério normativo para as mesmas e para a vontade livre; segundo, a partir do critério metodológico assumido, a teoria da eticidade representa formas vivas da liberdade da vontade ou estruturas institucionais que lhe escapam o arbítrio?

⁵⁴ No Excurso que se segue é apontado o debate atual acerca da necessidade ou não de impor à *Filosofia do Direito* de Hegel, concepções metafísicas, e de certo modo lógicas, mais abrangentes.

⁵⁵ De um modo geral, é aceito na bibliografia especializada que Hegel opera uma transformação no que é conhecido por filosofia prática ao longo da modernidade, e esta é a primeira decisão metodológica com a qual deve ser lido o texto hegeliano. Para Hösle (2007, p. 458-ss), Pippin (2008, p. 4-10), Westphal (2014), a pergunta sobre a liberdade em sentido de livre arbítrio ou autonomia da vontade em Hegel envolve concepções mais abrangentes de todo o corpo social com o qual a vontade está inexoravelmente relacionada. Assim, não se pergunta por uma vontade livre sem estar em um meio também posto pela liberdade, logo o tema da ética se imiscui à política.

concepção do método hegeliano, a saber, seria sua investigação sobre a racionalidade da eticidade dotada de caráter normativo, ou seria uma análise descritiva?⁵⁶

Ambas as posições são distintas tanto no ponto de partida quanto no objetivo, entretanto, os desenvolvimentos de Hegel parecem incorporar e alternar as posições. O autor adota e alterna abordagens descritivas e normativas nas considerações acerca da eticidade: da intenção declarada de descrever as determinações e condições da liberdade na modernidade, Hegel fornece ferramentas normativas para a compreensão de um Estado.

Primeiramente, uma posição dotada de caráter normativo, segundo a concepção hegeliana exposta no *Prefácio*, seria aquela que o “filósofo escritor”, a partir de sua particularidade, intenciona criar o conceito de política ou liberdade apartado da análise do Estado presente e dado, como se nos trouxesse verdades novas e inauditas, como “se fosse aquilo em que é preciso penetrar em primeiro lugar e, principalmente, sempre ‘na época atual’” (*Filosofia Do Direito*, p. 33). Na perspectiva normativa, segundo Hegel, autores visam inventar o conceito de Estado ou política sempre e novamente partindo do fato pretense de que nunca houve Estado, história ou práticas institucionalizadas politicamente que pudessem, de algum modo, já embasar vossas reflexões. Na história da filosofia, o alvo destas críticas a teorias normativas são a Kant, *Princípios Metafísicos a Doutrina do Direito* e Fichte em *Fundamento do Direito natural*, e nominalmente, Platão de “A República”:

Quando se veem essa representação e a sua tendência correspondente, assim se deveria opinar que ainda não houve, no mundo, nenhum Estado e nenhuma constituição estatal, nem que exista no presente, porém como se agora - e esse agora dura para sempre - se começasse tudo do início, e que o mundo ético apenas esperava por tal repensar, investigar e fundamentar de agora (*Filosofia Do Direito*, 34-35).

A perspectiva normativa também intenciona dizer ao Estado como ele deve ser, ou seja, criar pressupostos teóricos-normativos a partir da particularidade do entendimento para conceber como o Estado deve se formar e se manter para “ser realmente um Estado”, na

⁵⁶ Expõe-se junto a este debate outro mais prático: a depender do método, Hegel conclamaria ao quietismo descritivo ou a revolução normativa? Obviamente, entende-se de modo mais complexo a relação entre os métodos, mas ao longo da tradição a linha que lê Hegel de metodologia descritiva, entende-o alinhado a uma exortação do estado presente: “contra qualquer palavra esplêndida da racionalidade da realidade no sentido do Prefácio de Hegel, tudo o que já foi ensinado por Hobbes, Filmer, Haller ou Stahl é uma doutrina liberal. A teoria da graça divina e a teoria da obediência absoluta é inocente e inofensiva em comparação com a terrível doutrina que canoniza o existente enquanto existente” (HAYM, 1962, p. 367-368). Segundo Haym (*Id., Ibid.*), o Prefácio claramente posiciona Hegel como um “oficial da Restauração” visando o quietismo em relação ao Estado. Já nas leituras normativas, a capacidade crítica ao presente a partir de pressupostos projetados do entendimento esbarra em uma das premissas do pensamento hegeliano segundo a qual não cabe a filosofia dizer o que deveria ser, mas o que é.

famosa querela entre ser e dever ser⁵⁷. Em conclusão, Hegel é extremamente crítico a abordagens normativas e não se compreende nesta; mas, ao estabelecer condições sócio-políticas para realização da vontade livre, Hegel assume certas características normativas tanto para as instituições como para a vontade livre.

Já na concepção descritiva da tarefa de definição do conceito de Estado e suas instituições- a qual Hegel alinha-se afirmando “Enquanto escrito filosófico” deve se ocupar em expor como “o universo ético, deve vir a ser conhecido”- o propósito é conhecer o atual e reconhecer nele o universal. Entretanto, no §3 da *Filosofia do Direito*, Hegel também deixa claro, ao criticar a *Escola histórica do direito*⁵⁸, que apenas reconhecer e descrever o direito pelo que lhe é atual não é um alvo da tarefa filosófica de compreensão, a mera descrição também pode recorrer em abandono da razão como capacidade crítica de avaliação das situações dadas: “uma determinação jurídica pode, a partir das circunstâncias e das instituições de direito presentes, mostrar-se perfeitamente fundada e conseqüente e ser, no entanto, nela e por ela mesma, ilícita e irracional” (*Filosofia do Direito*, §3, Ad, p. 50-51). Ou seja, Hegel não está à vontade com um quietismo no reconhecer e validar ações e instituições a partir apenas da existência do Estado.

A literatura especializada assume que há uma ambigüidade constitutiva das teses hegelianas acerca de seu procedimento metodológico. Para Jaeschke (2004, p.16), “o seu conceito de eticidade oscila entre a norma e a descrição”, já Höhle (2007, p. 461) assume que “a posição de Hegel perante essa questão é mesmo *contraditória*”. Outras posições as quais não aceitam ambigüidade são de Honneth (2007, p. 51), para quem, se a intenção é “salvar” Hegel “sob padrões pós-metafísicos”, este deve ser lido como normativo⁵⁹; e para Benhabib (1986, p. 89) é impossível “salvar” Hegel no sentido acima, então ele é exclusivamente descritivo. O importante seria, segundo os autores supracitados, definir o que há de normativo e descritivo na eticidade e como Hegel os mantém juntos⁶⁰. Logo, debate-se aqui o significado da tese da transubjetividade quanto ao método da Filosofia do direito: na compreensão

⁵⁷ Essa querela está presente em diversas discussões hegelianas acerca da moral, e como vimos na política. Em outras línguas se refere a mesma discussão da dicotomia entre ser e dever ser, por exemplo, em alemão, *Sein und Sollen*, em inglês *being and ought-be*.

⁵⁸ Adiante tematizada.

⁵⁹ Honneth (2007, p.51) entende que apenas o ponto de vista descritivo pode ser baseado concepções metafísicas mais abrangentes que aprisionam a *filosofia do direito* ao sistema de modo mais amplo. Hegel somente seria capaz de “descrever” formas da liberdade por se colocar sob um “conceito ontológico de espírito” o qual não se relaciona a ações humanas apenas a apreensão hegeliana destas ações.

⁶⁰ Para o argumento da tese, é interessante discutir a posição de Benhabib, pois esta define o procedimento hegeliano como “descritivo” porquê “transubjetivo” e, portanto, inválido.

berlinense de eticidade sob perspectiva crítico-descritiva, a filosofia se ocupa em descrever as instituições sociais normativas que são determinações da ideia de liberdade na medida em que são condições de realização da vontade livre em esfera de atuação específicas⁶¹. Destarte, partindo da descrição imanente do significado de vontade livre já em voga nas práticas modernas, a definição do que é, quais tipos de ação lhe são experiência da liberdade e quais as esferas de atuação desta vontade impõem a compreensão da totalidade espiritual nas determinações da liberdade, que já se constituíram em instituições objetivas (lado substancial) e no horizonte de interpretação-ação, hábito, do sujeito em sua realidade (lado fenomênico). Nesse sentido, a ideia da liberdade no espírito objetivo opera como condições de racionalidade da experiência social e política, isto é, não se configura apenas na relação entre sujeitos, mas entre estes e as instituições que prestam um papel insubstituível na efetivação da liberdade. Esta relação escapa ao escopo teórico da intersubjetividade, colocando-se em termos transubjetivos.

3.2.3 Método crítico-descritivo

A ambiguidade do método exposto no *Prefácio* implica, para Hegel, ora em uma exortação ao Estado- e, na história segundo Haym (1962), o posicionamento entre os quietistas- ora em uma contradição interna grave- entre a declaração contrária a teses normativas, e o procedimento adotado.

Na análise do texto completo, não apenas do *Prefácio*, é cada vez mais claro a adoção do procedimento descritivo. Mas o fato de alguns cânones da literatura especializada apontarem um erro gravíssimo neste método deve levantar suspeitas quanto a sua legitimidade. Mas, o que seria um procedimento descritivo na compreensão da totalidade social?

Para entender tais apontamentos de erros graves é necessário entender o que está em jogo para autores relevantes na concepção descritiva de teoria social hegeliana da eticidade. Para Benhabib (1987), em acordo com Habermas (2002) e Theunissen (1982), a *guinada*

⁶¹ Esta definição da “ocupação da filosofia” não é uma premissa neutra ou naturalmente decorrente da leitura; antes, é uma conclusão derivada da assunção de certos pressupostos teóricos na consideração da teoria social hegeliana. Expõe-se o significado mais abrangente e o procedimento de adoção desta definição, bem como seu ancoramento na literatura especializada, no Excurso que se segue ao capítulo.

sistêmica no pensamento Hegel provocou a “supressão” da intersubjetividade na medida em que a exposição dos processos fenomenológicos de linguagem, trabalho, amor e luta- que levam a consciência cada vez mais a se despir da autorreferencialidade na compreensão da vida social- foi substituída pela exposição das instituições sociais e políticas, através das quais a vida social é compreendida de forma racional. Para expor a racionalidade da vida social e política nas instituições que realizam a vontade, Hegel não mais reflete sobre o processo de formação, antes descreve a estabilização prática\institucional das determinações da liberdade que são caracterizadas como necessárias a ideia da liberdade. O preço a se pagar por uma tal “objetividade” espiritual e necessidade é assumir a perspectiva do “filósofo-contemplativo” (*thinker-observer*), para Benhabib (BENHABIB, 1987, p. 77)⁶².

‘Espírito objetivo’ refere-se a práticas humanas existentes no tempo e espaço materialmente objetificadas e incorporadas. Tais práticas e instituições são ‘objetivas’ não apenas porquê elas existem para todos, mas também porque sua relação entre si e seu modo de funcionamento mostram uma necessidade inteligível para o filósofo-contemplativo” (BENHABIB, 1987, p. 77).

Não mais, pertencendo ao *roll* de ações contingentes, mas compondo a necessidade inteligível, a compreensão das práticas humanas exige o ponto de vista do “filósofo contemplativo” à medida que tais práticas não possuem significado intersubjetivo, antes contam para o argumento da filosofia do espírito como figuras da exteriorização deste na história universal. O “filósofo-contemplativo” coloca-se no resultado do processo desta exteriorização, não está conectado a ele, somente contempla o jogo por detrás das ações finitas dos indivíduos reais que efetivam a ideia da liberdade. Exclusivamente, deste modo, o significado e a legitimação das práticas institucionalizadas ganham a marca da necessidade, tendo em vista que se tornam momentos necessários da autoexteriorização do progresso do espírito humano⁶³, purificando-se da contingência.

⁶² Para Benhabib (1987), especialmente no capítulo dois, e seus concordantes citados, Hegel assume a perspectiva do “filósofo-contemplativo” na *Fenomenologia do Espírito*. Nesta, o “para-nós” sempre se coloca no resultado do processo de vir a ser da consciência filosófica, ou seja, apenas artificialmente é ele mesmo esse processo. A posição seria de uma perspectiva que contempla exteriormente o mencionado processo. A autora sintetiza de forma articulada e coerente as posições contrárias a filosofia política hegeliana quanto a alegada “supressão” da intersubjetividade, portanto, de sua validade contemporânea. Tais posições originam-se no artigo no artigo “*Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*” (THEUNISSEN, 1982), continuam em Habermas “*Abeit und Interaktion. Bemerkugen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes*”. Um dos cernes desta perspectiva é, como Benhabib expõe, a dissociação entre experiência vivida e compreensão filosófica.

⁶³ Compreendendo-a sob o paradigma “expressivista”, a ação é “exteriorização de uma interioridade” e “expressão de uma potencialidade” (BENHABIB, 1987, p. 84); assim, a objetividade da filosofia do espírito não se refere a ações realizadas por humanos finitos e suas instituições, mas do significado destas em acordo com o processo de efetivação da ideia da liberdade, como uma exterioridade que expressa uma potencialidade, algo estranho a própria relação e que faz escapar às mãos humanas seu próprio destino.

Benhabib entende, de modo próximo ao exposto pelo argumento da presente tese, a guinada sistêmica na compreensão da eticidade: a mesma interpreta tal passagem como alteração da perspectiva intersubjetiva para a transubjetiva; entretanto, acentua os aspectos, segundo a mesma, negativos que impossibilitam a filosofia política hegeliana ser um paradigma hermenêutico de consideração da realidade social moderna e contemporânea:

Para reiterar a diferença entre ambas, tal como eu esboço nesta obra: de acordo com o ponto de partida da intersubjetividade, a perspectiva de agentes humanos é constitutiva para a validade e significado de suas interações, onde o ponto de partida da transubjetividade aloca esta validade e significado em uma fonte externa às perspectivas compartilhadas pelos agentes, no ponto de vista do filósofo-contemplativo. (BENHABIB, 1987, p. 90).

Para a autora, o conceito de transubjetividade combina perfeitamente com o ponto de vista descritivo da filosofia política hegeliana uma vez que este assume a validade e legitimação de premissas de comportamento e normatividade a partir de sua integração às condições racionais da experiência social. Nesse sentido, as determinações da liberdade exposta pelo conceito de transubjetividade não se referem aos sujeitos, mas, exclusivamente, ao todo social que o sujeito para ser livre deve reconhecer e obedecer- e cujo sentido pleno não lhe está à mão. Assim, a premissa do reconhecimento e intersubjetividade é supressa em toda a filosofia madura de Hegel, restando apenas a descrição de como ele entende a articulação da sociedade moderna a partir de uma “profunda rejeição ontológica a intersubjetividade viva em nome de um discurso filosófico objetificante.” (BENHABIB, 1987, p. 88)⁶⁴.

Benhabib reconhece uma objeção a sua ideia: “Pode ser objetado para esta análise que Hegel não suprime a premissa do reconhecimento recíproco, mas já o incluiu em sua definição de direito” (BENHABIB, 1987, p. 94). No entanto, considera a objeção como “negligente” em relação a outros aspectos da filosofia hegeliana⁶⁵. A tese se orienta a elevar tal “objeção negligente” ao status de “conceito suficiente” para dar conta da gama de relações e pressupostos teóricos e normativos da filosofia política hegeliana madura.

⁶⁴ Como já exposto, sob o método da descrição surge a dúvida se a filosofia política intentada por Hegel é capaz de restituir a vontade subjetiva a liberdade para transformação das instituições uma vez que estas seriam formadas a partir daquela. De novo, o assentimento racional é condição da organização da eticidade.

⁶⁵ Para a autora (BENHABIB, 1987, p. 94), a definição de direito como “um existente de qualquer tipo que encarna a vontade livre” já exclui a intersubjetividade porquê o existente não se refere a sujeitos, mas apenas ao que o filósofo-contemplativo entende ser existente por participar na realização do espírito. Ainda que direito se refira ao “normativamente válido”, continua Benhabib, “é uma *reivindicação* endereçada a outros que eles *devem* reconhecer certas regras de agir-fazer como legítimas”, e assim não está a suas mãos entende-las, mas agir de acordo.

Embora a compreensão metafísica hegeliana a respeito da “necessidade da ideia da liberdade” não seja tão favorável em alguns aspectos à fertilidade do pensamento hegeliano para a contemporaneidade, não necessariamente o ponto de vista do “filósofo-contemplativo” é alheio às relações sociais⁶⁶. Westphal (2020, p. 188) entende que a análise hegeliana da sociedade tem por questão principal a pergunta: “Quais tipo de ações, em qual tipo de contexto, constituem a classe de ações livres?” E, o analisar propostas de soluções a esta questão, como no direito abstrato e moralidade subjetiva, pergunta: “Em que extensão estes tipos de ações ou intenções logram êxito em seus objetivos?”. É possível afirmar, assim, que o ponto de vista da teoria hegeliana é imanente às relações sociais, entretanto, visa a apreensão destas pela trama de referenciais de liberdade e esferas de atuação que articulam a sociedade como uma totalidade.

Partindo de uma análise imanente às práticas sociais que visam os pressupostos normativos de comportamento e expectativas de uma sociedade, certas balizas hermenêuticas de compreensão de tais práticas surgem neste esforço teórico, o que autoriza o entendimento de uma “lógica interna”, ou uma “lógica objetiva das relações sociais” (JAESCHKE, 2004, p. 17) na eticidade. Para Siep (1997, p. 8-9), a constituição do método hegeliano, exposto no prefácio, estabelece-se em relação a contendas com teorias do direito existentes e suas abordagens, principalmente a *Escola histórica* e o do *direito racional*: Hegel intenciona “construir uma ponte com sua Filosofia do direito entre os tratamentos racional e histórico do direito sob dois pilares”,

A ponte que Hegel quer construir com sua filosofia do direito entre o tratamento histórico e racional do direito possui dois pilares. De um lado, um método lógico-científico próprio que lhe permitiria ‘reconstruir’ a cultura do direito e seu desenvolvimento como concretização da ideia da liberdade e justiça; e de outro, uma filosofia da história, que por detrás do trabalho inconsciente do espírito dos povos, vê um progresso universal do direito no sentido kantiano de filosofia da história. (SIEP, 1997, p. 8-9)⁶⁷.

⁶⁶ “Assim Hegel trata a vontade não a partir da perspectiva do agente volitivo engajado em deliberações práticas, mas da perspectiva do filósofo especulativo contemplando a vontade e seu modo de atualização” (WOOD, 1990, p. 8).

⁶⁷ A “ponte” intentada por Hegel pavimenta-se sob a necessidade de se resguardar ganhos teóricos de ambas as escolas do direito, a histórica e racional (direito racional deve ser entendido como o direito dado pela razão, cuja razão e capacidade de pensar fornecem). Segundo Siep, a escola histórica de representante Friedrich Carl von Savigny (1779 –1861) entrou na polêmica contra o direito racional no que se refere a fonte do direito e legitimação em geral: para Savigny, o conteúdo do direito é o código legal existente, e a “fonte” do direito é a “normatização do hábito e crenças populares” tornando-se jurisprudência. Para Savigny, o conteúdo e a fonte do direito fundamentam-se e são válidas para além do assentimento racional, o qual, no sentido de Savigny, seria mais próximo a arbitrariedade (SIEP, 1997, 16). Hegel intenciona corrigir esta má interpretação de Savigny do que seria o direito racional, sem, não obstante, recair em uma ideia de direito irrealizável. Isto ocorre, por exemplo, em Kant, para quem a “ideia necessariamente significa um mandamento racional pelo cumprimento a vontade humana deve orientar-se, mas jamais completamente alcançar. (...) O método dedutivo da filosofia do

Pela definição de Siep é possível indicar dois processos no método da *Filosofia do direito* que talvez para Hegel fossem indissociáveis. De um lado, o método de apreensão da “lógica objetiva das relações sociais” partindo da cultura do direito e seu desenvolvimento, e o significado metafísico abrangente que na história universal do progresso da liberdade na consciência humana aquela reconstrução ocuparia⁶⁸. Sob este primeiro pilar, o trabalho da filosofia em dizer *o que é* não está alheio a sociedade que descreve, antes parte das formas de realização da vontade sedimentadas culturalmente, as quais apreendidas pelo ponto de vista da totalidade são articuladas em uma teoria social. Contrariamente ao entendimento de Benhabib, a guinada sistêmica não suprime a intersubjetividade e o reconhecimento, antes eleva-os, considerando-os como estruturas institucionais e habituais que já realizaram o papel de integrar as condições modernas de liberdade na experiência política e que, entretanto, dependem da ação subjetiva e seu assentimento autônomo.

A relação entre o método hegeliano exposto em sua teoria social e o conceito de transubjetividade é que este fornece ao método um meio de compreensão da organização social como uma “totalidade orgânica” (*Filosofia do Direito*, §256). Por “totalidade orgânica” Hegel entende a organização das diversas formas pelas quais a substância ética expressa sua universalidade e efetividade: “o [momento] da forma da *universalidade*, que está na cultura, o da forma do *pensamento*, pelo qual o espírito é objetivo e efetivo para si, nas leis e nas instituições, em sua *vontade pensada* enquanto *totalidade orgânica*” (*Filosofia do Direito*, §256, Ad.). Transubjetividade, então, representa a estrutura da liberdade na eticidade que organiza a complexa relação entre objetividade e subjetividade sob um termo médio: as instituições.

A compreensão racional da liberdade na experiência política da sociedade moderna deve resguardar “dois direitos”, o da subjetividade em realizar fins autônomos particulares

direito kantiana contém este utópico momento da ideia (...)” (*Id.*, p. 18). A “ponte” de Hegel pavimenta-se para Siep sob o conceito de “efetivação” e seus agregados:

“Ideia para Hegel não deve ser entendida como aquilo que nunca pode ser plenamente realizada, embora seja absolutamente necessária, antes [deve ser pensada] como efetivação necessária do conceito. Deve-se diferenciar a dimensão sistemática e histórica desta efetivação. O desdobramento do pensamento em um sistema de conceitos, normas e instituições é *um* significado de efetivação ou efetividade em Hegel- correspondente a categoria de efetividade na *Lógica*. Nesse sentido, ‘desdobramento’ significa apenas que o sistema deve ser reconduzido a fundamentação racional. Tal como na escola histórica o sistema do direito desenvolve-se em um povo orgânico, este [sistema] em Hegel também deve ser o orgânico, isto é, necessário (consistente e funcional) desenvolvimento da ideia de direito, e com isso ser entendido como conexão entre liberdade e justiça.” (SIEP, 1997, 16).

⁶⁸ Este segundo pilar, como descrito por Siep, é o que baseia a dúvida a respeito da teoria da eticidade: a racionalidade das instituições ainda estaria ligada as condicionantes de autorrealização da vontade, ou estaria ligada as etapas do progresso da liberdade na história? A resposta de Siep aponta para uma coadunação destes dois processos.

(*Filosofia do Direito*, §124, Ad.), e o da objetividade na normatividade impessoal da vigência do legal obrigatório (*Filosofia do Direito*, §132, Ad.). Entre estes dois direitos, as instituições se colocam como intermédio: de um lado, como desde Jena Hegel entendera, nascem da história e cultura da sociedade no que ela entende por exercício de liberdade, expectativa de comportamento e respeito, garantindo, assim, esfera de atuação da vontade em vias de sua autorrealização; de outro lado, estruturam normativamente a sociedade a medida que impõe aos membros uma organização impessoal e exterior que lhe condicionam a integração para o exercício e participação nos bens sociais e realização da liberdade. Nesta complexa e tensionada relação, para a subjetividade, as instituições não lhe estão à mão como mera escolha arbitrária, são condições estruturantes de autorrealização na sociedade; para a objetividade, são condições de racionalidade e legitimação da organização social à medida que impõe a esta articular-se pelas esferas de autorrealização subjetiva. Destarte, as instituições não podem ser definidas como intersubjetivas, ou “poderes estranhos” (*Filosofia do Direito*, §147) objetivos para a vontade subjetiva. São transubjetivas porque integram as condições de racionalidade e autorrealização na experiência social. Escapam a intersubjetividade, já que expõem a autocompreensão de liberdade em sua conexão a “história do direito” sedimentada na cultura da sociedade, isto é, as determinações de liberdade apresentam uma relação não apenas entre sujeitos, mas entre os sujeitos e sua própria formação cultural, cujos pressupostos não lhe estão imediatamente à mão; escapam a mera definição de “objetividade estranha” conforme articulam a totalidade espiritual a partir das esferas e formas reconhecidas de autorrealização da vontade, tornando esta totalidade racional.

O fato de que o ético seja o *sistema* dessas determinações da ideia constitui sua *racionalidade*. Desse modo, o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si, enquanto o objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as *forças éticas* que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade. (*Filosofia do Direito*, §145).

Interpondo-se como condições de racionalidade e autorrealização, as instituições são definidas por transubjetivas e desempenham um papel primordial no método descritivo hegeliano que assume nesse caminho alguns pressupostos de execução. Primeiro, para se descrever é necessário assumir certa racionalidade às práticas sociais já em voga, ou seja, assumir que a experiência social está ancorada em determinadas concepções de liberdade que fundamentam ações e interpretações dos indivíduos reais nesta experiência. Então, a descrição depende, inicialmente, de uma análise das determinações que a modernidade entende o exercício autônomo da vontade. Entretanto, permaneceria infértil tal descrição se, por acaso, não for

descrito também as esferas de atuação destas determinadas formas da liberdade. Destarte, junto a análise das determinações, é necessário descrever as condições de efetivação daquelas formas específicas, isto é, as esferas institucionais de atuação da mesma. Não obstante, para uma descrição acurada não é suficiente que se descreva quais e onde as determinações da liberdade se efetivam, mas também demonstrar como estas esferas se comportam entre si dotando a experiência social de certa articulação sadia para ser um todo racional. Destes pressupostos é possível aduzir que a teoria social hegeliana, sob o método descritivo, assume três tarefas que se entrecruzam: uma análise das determinações da liberdade da vontade, os desdobramentos institucionais necessários para sua efetivação e a articulação das esferas institucionais entre si para que a totalidade social seja dotada de racionalidade. Sucintamente, a filosofia política hegeliana é, inicialmente, uma teoria social que visa fornecer uma tipologia das formas de liberdade sedimentadas na cultura europeia segundo seus respectivos ancoramento institucionais na estrutura política, cuja correlação articula racionalmente a sociedade como uma totalidade espiritual tensionada, mas orgânica⁶⁹.

Todavia, o procedimento hegeliano na Filosofia do direito não assume apenas a tarefa descritiva, como já mencionado pela literatura especializada. A exposição da eticidade no último capítulo da *Filosofia do Direito* é precedido pela crítica a modelos insuficientes de liberdade quando tomados individualmente, o direito abstrato e a moralidade são criticados quanto ao seu potencial nocivo à estabilidade e à articulação sadia da sociedade. Desta forma, Honneth aborda o que chama de “diagnóstico de patologia social”: “entendo a proposta de conceber ambos os conceitos de ‘direito abstrato’ e ‘moralidade’ como duas determinações insuficientes da liberdade individual que no mundo da vida se exprimem em um ‘sofrimento de indeterminação’ (*Leiden an Unbestimmtheit*)” (HONNETH, 2007, p. 53)⁷⁰. Aliado a perspectiva descritiva, Hegel também adota o procedimento crítico na análise filosófica da política e da sociedade moderna.

⁶⁹ Nesse sentido, a questão primordial e inicial da filosofia política é: qual o critério de racionalidade da teoria social hegeliana? A eticidade apresenta uma articulação racional da sociedade porque se baseia na satisfação do que a vontade livre tem por exercício de liberdade? Ou assumir a racionalidade das instituições é o que permite atender a satisfação da vontade livre? A descrição visa a “lógica objetiva das relações sociais” ou a exposição metafísica da “necessidade da ideia”? A tese direciona-se mais alinhada a responder esta questão sob a perspectiva da “lógica objetiva das relações sociais” a qual permite entender a racionalidade desta objetividade pelo viés da constelação entre prismas de autorrealização da vontade, instituições objetivas e racionalidade: a legitimação das instituições está no fato de garantir objetivamente esferas de atuação da vontade autônoma articuladas em uma totalidade racional.

⁷⁰ “*Leiden an Unbestimmtheit*” seria melhor traduzido por “padecer por indeterminação”, tendo em vista que a “patologia” gerada por uma “indeterminação” do significado da liberdade faz “padecer” a articulação do “mundo da vida”. O mundo da vida não padece porque é indeterminado, padece ou sofre porque conceitos de liberdade insuficientes causam-lhe patologias, como o crime no direito abstrato e a indeterminação do bem na moralidade, as quais não são resolvidas pelos mesmos apenas na articulação da eticidade.

Ademais, uma análise descritiva das determinações e desdobramentos institucionais da vontade livre geram critérios normativos para compreensão filosófica das estruturas políticas e sociais de um Estado. Assumindo que a racionalidade ou legitimação das instituições está relacionada a capacidade de subsumir as formas de liberdade da vontade, pelo menos um critério geral de normatividade aparece na política hegeliana: “princípios, práticas e instituições são legítimos ao se mostrar que executam um papel necessário e insubstituível na realização da liberdade individual” (WESTPHAL, 2020, p. 188). Sob outros critérios, Pippin (2008, p. 12) entende que a filosofia política hegeliana não apenas apresenta aspectos normativos, mas, em certo sentido, pode ser considerada uma “teoria geral da própria normatividade” (*a general theory of normativity itself*). Não como uma exposição *do que deveria ser*, mas uma exposição da *fundamentação daquilo que é*, a normatividade em Hegel é o corolário da racionalidade das instituições à medida que a integração a estas tornam-se condições para autorrealização da vontade⁷¹.

Em conclusão, o procedimento hegeliano adota três formas de metodologia na abordagem da política moderna. Assumidamente descritivo, visa fornecer os prismas conceituais da liberdade em voga nas práticas sociais as quais se desdobram em estruturas institucionais; entretanto, entre tais prismas e as estruturas surge o momento normativo do procedimento hegeliano, a saber, partindo de determinado conceito de liberdade é possível exigir normativamente sua reverberação nas instituições e, ao mesmo tempo, no comportamento e integração de seus membros. Ainda na descrição das determinações, Hegel fornece crítica a universalização de modelos deficientes de liberdade que não sustentam uma articulação sadia da sociedade.

Como conclusão do capítulo, assumindo agora uma nova terminologia de caracterização da totalidade de experiências humanas e sua compreensão racional ao longo da história, “espírito” passa a designar, para Hegel, a exposição da ideia da liberdade em sua forma mais concreta. Pelos processos de “manifestação” e “idealização”, a liberdade torna concreta a tarefa de constituir um mundo objetivo oriundo exclusivamente de si mesma. Para a teoria de análise da sociedade moderna, esta nova terminologia e pressupostos conceituais fazem assumir a experiência social como dotada de premissas de racionalidade que a tornam um todo inteligível. Na persecução de tais premissas, Hegel visa descrever quais são os

⁷¹ Nesse sentido, também o inverso é válido: uma instituição é justificável à medida que representa um “direito” da vontade, isto é, uma forma de sua autorrealização. Se não representa um direito ou este direito não se integra mais nas experiências práticas da comunidade, então, a instituição deve ser atualizada ou abandonada: sem direitos, sem deveres.

quadros referenciais de ações pelos quais os indivíduos, sob condições modernas, entendem estar realizando uma parcela de si mesmo, de sua liberdade e, objetivamente, quais são as estruturas normativas que organizam as vontades e as perspectivas de liberdade para que a articulação entre subjetividade e objetividade exponha a coesão necessária para ser um todo racional. Assim, o conceito de transsubjetividade visa não apenas a exposição da estabilização objetiva das formas de reconhecimento e intersubjetividade, mas também a exposição da complexa relação que a ideia da liberdade se configura em mundo como necessidade: a estrutura da relação entre condicionante de autorrealização subjetiva da vontade e exigência da racionalidade objetiva da organização social.

Entretanto, destas características gerais do procedimento hegeliano em sua teoria de análise social não está claro se ele realmente alcança articular vontade subjetiva e objetividade estrutural da mesma, tendo em vista que não há exposição do significado de vontade e seus conceitos orbitais na filosofia hegeliana. O método crítico-descritivo hegeliano depende, em grande parcela, da definição de vontade, já que é da articulação entre os aspectos subjetivos e objetivos desta que depende a racionalidade de todo o sistema.

3.4 Excurso I: Hegel sem metafísica? Um debate atual acerca da *Filosofia do direito*

O espírito objetivo e sua exposição detalhada na *Filosofia do Direito* é objeto de debates acirrados e acalorados desde a publicação desta última no início do século XIX, mais precisamente em 1821. A forma atual deste debate e as discussões presentes da obra gravitam em torno da questão da possibilidade de desvinculação ou não das teses hegelianas do espírito objetivo ao seu sistema como um todo: de um lado, seria possível, ou mesmo necessário, para manter a fertilidade do pensamento hegeliano a desvinculação desta parte (o espírito objetivo) à metafísica do sistema; sob outro ponto de vista, seria a “nova moda” (VIEWEG, 2017, p. 126) na leitura da *Filosofia do direito* a retirada de seu enquadramento como momento do sistema e sua inserção em perspectivas próprias de comentaristas e filósofos contemporâneos comprometendo o entendimento da obra, e do sistema. O atual debate é aqui exposto com vistas a se entender, primeiro, as discussões a respeito da filosofia hegeliana atualmente, e, segundo, se certas perspectivas basilares vão ser alcançadas como forma de apropriação do

texto hegeliano. Em suma, se de um lado os conceitos hegelianos não podem ser compreendidos única e exclusivamente a partir da leitura isolada da obra, é também adquirido que a fertilidade do pensamento hegeliano exige, como condição de manutenção de seu poder hermenêutico de análise, que certas balizas sejam estabelecidas na leitura do texto para adequada consideração da liberdade em suas reverberações contemporâneas.

Não é necessário em uma tese de doutoramento em filosofia que se explicito o porquê do autor da mesma ter escolhido determinado filósofo ou filósofa, e seu respectivo tema, para o trabalho árduo de proposição de alguma originalidade na interpretação ou apropriação\exposição do tema perante a literatura especializada em filosofia. Entretanto, é necessário que seja exposto *o modo* segundo o qual aquele autor e tema serão, de antemão, abordados, as balizas teóricas de tal abordagem, bem como a justificação da mesma. No caso em tela, são diversas as possíveis abordagens da eticidade, ou em sentido amplo, da filosofia do espírito objetivo de Hegel. Esta diversidade, ao tempo em que aponta para a fertilidade de conteúdos e aspectos do desenvolvimento do tema proposto, também demonstra a necessidade de uma decisão inicial quanto ao modo que a obra tem de ser abordada. Para a filosofia do espírito objetivo, em especial na *Filosofia do direito*, esta decisão e as possíveis escolhas se referem à necessidade (ou não) de catapultar todo o desenvolvimento desta parte específica do sistema hegeliano às premissas lógico-metafísicas do sistema como um todo assumindo suas condições; ou, inversamente, excluir da filosofia do espírito objetivo a imposição daquelas condições assumindo exigências endógenas como condições suficientes para a compreensão e uso atual do mesmo: este é o debate entre leituras lógico-metafísicas e não metafísicas da *Filosofia do direito*⁷². Inicialmente, deve ser esclarecido que esta questão é complexa, a saber,

⁷² Esta nomenclatura para o debate se tornou bastante usual na pesquisa Hegel feita recentemente, vide Peperzak (2001) Honneth (2001), Brooks (2017) Kervergan (2018), embora o debate tenha aparecido provavelmente quarenta anos antes. Um dos rastros mais antigos de especialistas em Hegel contra a assim chamada leitura sistemática ou metafísica de Hegel é de Z. A. Pelczynski (PELCZYNSKI, 1964) em sua longa introdução a publicação de *Hegel's Political Writings*, copilado de textos políticos de Hegel nomeados pelos tradutores como “menores” devido a não pertencerem ao grande rol das obras do mesmo, como *Deutschland Verfassung*, entre outros. “A filosofia política de Hegel pode ser lida, entendida, e apreciada sem ser reduzida a termos de sua metafísica. Algumas de suas asserções podem parecer menos fundamentadas do que poderia ter sido; algumas de suas afirmações e crenças podem confundir, alguma curiosidade intelectual pode estar insatisfeita com a metafísica deixada de lado; mas um sólido nível de teoria política e pensamento político se mantém” (PELCZYNSKI, 1964, p. 230). É digno de nota o fato de que parece que este debate acompanha o progresso da filosofia hegeliana em terras e mentes não europeias, os quais se mostram menos propensos a assumir constelações lógico-metafísicas hegelianas, como afirma Peperzak (2001, p. 05). Para esse autor, isso se deve a “falta de leitura” da *Ciência da Lógica* de Hegel e imputação de pensamentos próprios ao autor moderno. Mesmo que seja ainda necessário precisar o uso dos termos sistemático ou metafísico e seus contrários para a contenda, desde a década de 1960 são diversas as obras, artigos e copilados de ensaios na literatura especializada que evidenciam a escolha de abordagem ou mesmo tematizam este debate. Partindo de posições pós anos 2000, a tematização da perspectiva com a qual se lê o espírito objetivo em ambas as abordagens alcançou os mais sortidos países e autores dos quais apenas alguns são expostos aqui: na Alemanha, através de Peperzak (2001)

se a própria bibliografia hegeliana impõe aquela primeira posição, e em que grau, ou se permite o mencionado afastamento ao sistema como um todo, e em que grau⁷³.

Compreensão segundo enquadramento ao sistema lógico-metafísico

Sob a perspectiva lógico-sistemática a querela é assim posta: de um lado, há o risco de pôr-se a perder a própria filosofia de Hegel em um de seus aspectos fundamentais para o próprio autor, a saber, de que a tarefa da filosofia é conhecer o conceito de espírito segundo sua articulação necessária aos outros níveis de seu sistema. Nesse sentido, a filosofia deve alcançar o conceito de espírito “como resultado do desenvolvimento do conceito universal ou da ideia lógica. Contudo, nesse desenvolvimento [o que] precede o espírito não [é] só a ideia lógica, mas, também, a natureza exterior” (*Enciclopédia*, §381, Ad.), isto é, continua Hegel, para filosofia compreendida como sistema, “como seu resultado final, a filosofia da natureza - e a lógica imediatamente- deve ter a prova da necessidade do conceito do espírito” (*Enciclopédia*, §381, Ad). Desta passagem, depreende-se que Hegel impõe ao tratamento da filosofia do espírito a obrigação de ser explicitada segundo sua correlação (*Verhältniss*) essencial à filosofia da natureza e, em especial, a lógica. Nesse sentido, é necessário reproduzir resultados já conquistados pela pesquisa em Hegel quanto a necessidade imperiosa

Honneth (2001) Klaus Vieweg (2017); na França o debate é abordado por Jean François Kervégan (2008, 2018); nos Estados Unidos possuem representantes como Frederick Neuhouser (2000), Allen Wood (2017); no Reino Unido, Thom Brooks (2007, 2017). No Brasil não há tal tematização da contenda, as leituras se posicionam majoritariamente a favor da compreensão da *Filosofia do direito* como fundada e explicitada a partir da Lógica. Exemplo, Pertille (2011), Novelli (2013), Lima (2014). No desenvolvimento seguinte e como procedimento da tese, serão reproduzidos resultados das pesquisas em Hegel da literatura atual e especializada de ambas as abordagens.

⁷³ De modo magistral, Jaeschke (2004, p. 16-17) expõe outra formulação para o debate que enseja a aqui apresentada, o autor entende a anteposição de perspectivas como, de um lado, “uma lógica objetiva das relações sociais”, caracterizado aqui por viés não-metafísico, de outro lado, a exposição da “sua convicção fundamental de que a necessidade por ele reconhecida constitui uma necessidade do desenvolvimento da liberdade”, caracterizado aqui por viés lógico-metafísico. De nenhum modo deve ser entendido como posições rígidas que não permitem trânsito e diálogo entre si. Entretanto, o limite do diálogo é assumir, a partir de leituras sistêmicas, que o método e a dialética hegeliana na filosofia do espírito impõem para uma “acurada descrição de posicionamentos do pensamento político de Hegel” (BROOKS, 2007, p. 9) a adequação do espírito objetivo ao desenvolvimento da *Lógica* em sua raiz metafísica, sem a qual “conteúdos substâncias da Filosofia do direito serão perdidas” (VIEWEG, 2017, p. 126). Entretanto, para perspectivas não-sistemáticas, não há necessidade de abordar o reino comunitários de seres humanos a partir de categorias, a rigor, descoladas a essa existência social e que refletem programas mais abrangentes como “a natureza última da realidade ou o significado da história humana” (NEUHOUSER, 2000, p.4) mesmo que seja assumida uma racionalidade imanente a este reino e que lhe fundamente.

de ler o espírito objetivo, não apenas em acordo, mas, impreterivelmente, a partir de categorias lógicas⁷⁴.

Então, se erige a questão: “*In What Sense is Hegel’s Philosophy of Right “Based” on His Science of Logic?*” como pergunta Robert Pippin (2017). Para o autor, há muitos modos de se entender a questão, mas, inicialmente, deve se tem mente o que significa, em termos amplos, *Lógica* para Hegel, a saber, a atividade de trazer sentido, ou fazer sentidos às coisas (PIPPIN 2017, p. 69).

Moore apropriadamente nota que a caracterização de “fazer sentido” pode variar amplamente (como em Hegel, dado especialmente as três diferentes *lógicas* e suas diferentes premissas) em ‘significado de algo, o propósito de algo ou a explicação de algo’, ou na versão mais ambiciosa de Hegel, pode incluir a consideração, um modo de fazer sentido, das determinações identificáveis de qualquer coisa como o que é e não outra. Em outras palavras, ser é ser algo determinado. (PIPPIN, 2017, p. 69).

“Coisas” em Hegel não devem ser pensadas apenas como o dado possível para categorias e formas puras da apreensão sensível; ou “sentido” não deve ser entendido apenas como condições de inteligibilidade em geral, ambas as perspectivas se encontram no escopo das considerações kantianas⁷⁵. Em Hegel, lógica e metafísica se referem antes ao fato de que o “fazer sentido” depende ele mesmo de uma inteligibilidade que já se efetivou em modos de dar sentidos às coisas como são e o que são. Estas “coisas” não apenas como *possíveis* ou *não contraditórias* em sentido da filosofia kantiana ou lógica clássica, mas, antes, como uma determinação inteligível de um conteúdo conceitual efetivo, ou apenas o conceito⁷⁶ (PIPPIN, 2017, p.72). Para Pippin, o projeto da *Lógica* em sua raiz metafísica se dividiria, então, em formas ou modos pelos quais a razão especulativa concede sentido, torna inteligível, a realidade teórica inserida. Nesse sentido, a lógica divide-se em lógica do ser, o que o conceito é em-si, lógica da essência, o que o conceito é para-si, e lógica do conceito como este em e para-si; portanto, não se ocupa com o que meramente existe, mas com o que carrega o

⁷⁴ Um dos mais virulentos defensores da leitura metafísica ou sistemática da filosofia hegeliana é Perpezak (2001). Este autor ridiculariza e denota como “inacreditável” para um autor que usa termos como “ser, essência, ideia, substância, sujeito, espírito absoluto, Deus, etc...” (Id., p. 06) ser lido de maneira não metafísica. Entretanto, é digno de nota o fato de que Perpezak (2001, p. 18) considera que tais leituras não compreenderam a Hegel e ele não pode explicar o autor alemão claramente como em 1820, ou seja, soa como se aqueles que não concordassem ou mesmo duvidassem de pressupostos hegelianos o fazem por não serem vivos em 1820, e agora não é mais possível explicar o que eles não concordam, por uma “impossibilidade hermenêutica” (Id., Ibid.).

⁷⁵ Em relação a coisa, ou algo, que pode ser objeto possível do pensamento na filosofia crítica de Kant: “Para que algo seja dado como possível, requer-se que seu conceito concorde com as condições formais da experiência, tanto as intuitivas (espaço e tempo) quanto as conceituais (categorias) (BECKEKAMP, 2018, p. 141).

⁷⁶ “Há vários modos de se colocar isto: nós não podemos dizer que tornamos inteligível o nosso fazer sentido das coisas a menos que nós efetivamente as fazemos ter sentido, senão nós estaríamos tornando inteligível o modo como nós falhamos em fazer sentido, um projeto possível, mas parasitário ao primeiro” (PIPPIN, 2017, p. 72, nota 13).

desenvolvimento de um ser-aí (*dasein*) concorde com sua essência (*Wesen*) interior, tornando-se uma efetividade (*wirklichkeit*)⁷⁷.

Partindo do fato que lógica e a metafísica hegeliana não se ocupam de objetos dados ou apenas em si, mas, antes, com a determinação conceitual do que é efetivo, Pippin (2017, p.75) entende que ao abrir as discussões sobre o espírito objetivo na *Filosofia do direito* com a afirmação de que “A ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação”(*Filosofia do direito*, §1), Hegel impõe para o correto entendimento do desenvolvimento da ideia da liberdade que esta seja apreendida no movimento lógico que vai do ser-aí exterior do direito, passando por sua interna essência, até chegar ao conceito de eticidade como o direito efetivo- sendo este o modo correto de se entender a estrutura da obra dividida no progresso de seus capítulos⁷⁸. Afirma-se, então, que o método da *Filosofia do direito* pertence a lógica, mas não apenas de modo exterior. Para Pippin, o conceito de espírito como liberdade deve ser entendido com sentido amplo da lógica, ou seja, como aquilo que “faz sentido”, “torna inteligível”. Tal como a lógica faz com o conceito segundo sua apreensão especulativa, ou seja, efetiva, espírito é o que permite a apreensão da racionalidade, é dizer, do “sentido” ou “inteligibilidade” da realidade social e política de sociedades revelando o que lhes é essencial\inessencial, necessário\contingente, no que se refere a efetividade do conceito de direito; assim, é o conceito de espírito como desenvolvimento da ideia de liberdade que “traz sentido”, torna inteligível qualquer realidade social uma vez que não parte simplesmente do ser-aí da liberdade, nem tampouco de um essencial interior irrealizável, mas da efetividade da ideia da liberdade.

Pode ser que, de acordo com Hegel, nós temos que entender *Geist* como modalidade do entendimento disponível para entender ou fazer sentido de qualquer coisa. Então, pessoas em suas relações externas com outras pessoas, o reino do espírito objetivo, realizam o que elas efetivamente são, seres livres, ao viverem uma vida governada por normas. Aquelas normas sociais reguladoras equivalem a noção de *direito*, e de novo, *direito* pode ser entendido em termos de nossos modos de dar sentido a qualquer coisa (PIPPIN, 2017, p. 77).

É nesse sentido que, para Pippin (2017, p. 77), é possível entender a famosa *Doppelsatz* “o que é efetivo, torna-se racional e o que é racional torna-se efetivo”. Tomando

⁷⁷ Pippin destaca que Hegel utiliza os termos em-si e para-si e efetividade aos moldes aristotélicos: “Tudo isto mantém-se na tendência geral de Hegel em glosar o próprio uso de para-si com a noção aristotélica de uma potência efetivada, a *energeia*, *actus*, ou, em Hegel, efetividade, e em-si como, *dynamis*, *potentia*, ou, em Hegel, *possibilidade* (*Möglichkeit*) (PIPIN, 2017, p. 73, Grifos do autor). Pippin argumenta, assim, que a precisão dos termos hegelianos é dado a partir de sua correta leitura aristotélica.

⁷⁸ Direito abstrato corresponderia a Lógica do ser, Moralidade à lógica da essência, Eticidade Lógica do conceito.

como objeto o direito, ou justiça em termos amplos, somente é possível qualquer entendimento sobre a realidade social de sociedades quando se assume que as estruturas institucionais e jurídicas das mesmas são a efetividade de seu conceito de liberdade, não em sua imediatez, o que permite um critério racional para avaliação das mesmas. A correta descrição destas estruturas em sua necessidade inexorável não pode ser alcançada sem a pressuposição metafísica fundamental de uma inteligibilidade que se liga não apenas a *Filosofia do direito*, mas também a *história universal*.

Em conclusão, embora não seja o único meio de entender os significados de lógica e metafísica na filosofia hegeliana, Pippin fornece uma excelente discussão com um forte argumento sobre o sentido geral dos termos e sua relação com o espírito objetivo que, como demonstrada, não se refere somente ao método e estrutura da *Filosofia do Direito*, o posicionamento dos capítulos da obra em relação a divisão da *Ciência da lógica*; mas se relaciona, também, ao sentido geral que se deve entender a filosofia do espírito, como o que “faz sentido”, “torna inteligível” a realidade social e políticas de comunidades. O sentido basilar da metafísica hegeliana, em sua relação com o espírito objetivo, é de que a racionalidade inerente às estruturas sociais políticas somente pode ser pressuposta a partir da consideração de uma inteligibilidade prévia destas estruturas a partir do movimento do conceito, isto é, a explicitação de sua efetivação em termos lógicos. Sem tal sentido basilar, a *Filosofia do direito* não logra expor articuladamente a necessidade da estrutura institucional e política com as quais a determinação da liberdade se enreda ao mundo concreto.

Condições endógenas à leitura da *Filosofia do Direito*: Hegel sem metafísica?

Na filosofia hegeliana é irrevogável a necessidade de que o presente e o atual sejam o ponto de partida no qual o pensamento (especulativo) do filósofo e da filósofa devem confrontar, penetrar e extrair não apenas os aspectos contingentes, mas necessários, isto é, a racionalidade (*Vernünftigkeit*) e efetividade (*Wirklichkeit*), do que esta aí (*dasein*) na esfera política, social e filosófica. “A tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um filho de seu tempo; assim a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamentos.” (*Filosofia do direito*, p. 43).

Nesse sentido, o contrário também deve ser verdadeiro: se, como continua Hegel na famosa passagem do prefácio à *Filosofia do direito*, não é possível para o indivíduo e a filosofia “saltar” ao próprio tempo, uma “insensatez” (*töricht*), também não seria possível para a mesma permanecer sob engessadas estruturas no irremediável decorrer do tempo sob risco de perder aquilo que lhe é mais fundamental, “a tarefa de conceituar *o que é*”. Esta posição é apresentada em diferentes leituras como em Honneth (2007), Neuhouser (2000) entre outros e tem em comum a recusa da necessidade de reduzir a filosofia do espírito objetivo a sua conceituação lógica. É dizer, apesar de utilizar termos e conceitos presentes em sua *Lógica*, a fertilidade do pensamento político hegeliano autoriza assumir condições endógenas à filosofia do espírito que permitem, argumentam, “reatualizações” ou “reconstruções” desta teoria social sob paradigmas contemporâneos. Enquanto Honneth (2007) aposta em uma “reatualização” (*Reaktualisierung*), Allen W. Wood (2017, p.83) fala em “apropriação” (*appropriation*)⁷⁹, Neuhouser (2000, p. 03) aponta para uma “reconstrução” (*Reconstruction*) do argumento hegeliano; mas o que permanece em todas as tentativas é a percepção de que os textos de autores canônicos precisam de leituras as quais evidenciem perspectivas de abordagens nas quais discussões do presente e do atual vão estar inseridas⁸⁰.

Inicialmente, deve ser esclarecido o que significa falar a respeito de “discussões do presente e do atual”; estas possuem, no mínimo, dois sentidos entrelaçados: discussões de temas atuais abordados sobre prismas hegelianos, e\ou o próprio pensamento hegeliano abordado sobre primas de discussões filosóficas do presente. É o caso nos quais o frutífero pensamento hegeliano é ampliado para temas que Hegel não se manifestou expressamente, ou não constituíam pontos fulcrais de sua investigação, por exemplo, as leituras atuais e já bastante difundidas das relações entre modernidade, hegelianismo, raça e racismo⁸¹, Hegel e as

⁷⁹ Allen Wood é um caso controverso, embora em sua famosa obra de 1991 *Hegel's ethical thought* tenha expressado a respeito de uma “falência da lógica especulativa do sistema hegeliano” e que “as conquistas positivas mais grandiosas de Hegel como filósofo não estavam onde ele supôs, no sistema da lógica especulativa, mas em suas reflexões sobre os predicados sociais e espirituais da cultura ocidental europeia” (WOOD, 1990, p. 5), em 2017; o mesmo autor argumenta que “foi tão mal compreendido” (WOOD, 2017, p. 82) ao posicionarem como leituras não sistemáticas; indiferentemente, permanece a caracterização de “apropriação” ao mencionar abordagens não-sistemáticas.

⁸⁰ Não obstante, não é demais lembrar que leituras não-sistemáticas em geral não desprezam a leitura e avaliação de conceitos sob luz da *Ciência da Lógica*, mas entendem haver possibilidade, como já afirmado, de leituras endógenas à *Filosofia do Direito* que apresentem a partir dessa obra condições de justificativa de conceitos. A exceção é Honneth (2007, p. 49) que realmente não vê nada de positivo vindo de avaliações lógicas da filosofia do direito, pois aquela “se tornou completamente incompreensível”. Esta temática de apropriação da filosofia hegeliana para questões da atualidade acompanha também ao menos uma leitura italiana da filosofia de Hegel, a saber, Benedetto Croce “*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia de Hegel*” (CROCE, 1907), isso quer dizer que desde antes de um século da morte de Hegel sua atualidade já era questionada.

⁸¹ Neste caso, indica-se a seminal e ousada obra do início dos anos 2000 “*Hegel e o Haiti*” (MORSS, 2017); *Crítica da Razão Negra* (MBEMBE, 2018), “Hegel on History” de Joseph Mccarney (MACCARNEY, 2000, p.

possíveis implicações feministas, ou, quando é o caso, misóginas de sua filosofia⁸². Estes e outros temas ultrapassam Hegel no que ele realmente escreveu, o que de modo algum se torna negativo, pelo contrário, ampliam a capacidade e fertilidade do pensamento hegeliano em “*conceituar o que é*” inserindo-o na constelação de reflexões do presente e atual a qual vai além de suas obras cronologicamente.

As interpretações não-metafísicas e sistemáticas da filosofia hegeliana pretendem manter pontos fulcrais e essenciais da filosofia do espírito objetivo para avaliação do mesmo, entretanto, quais pontos são esses? Para iluminar essa questão são necessários indicar bases comuns de tais leituras, quais sejam, a avaliação e argumentação hegeliana a respeito da compreensão crítica do que é uma vontade livre segundo seu conceito e condições de exercício; e a análise descritiva de condições de racionalidade e justificativa da organização social-política moderna. Embora tais temáticas não sejam exclusividades de tais leituras não metafísicas, o que é exclusivo é assumir que a compreensão da vontade livre, da racionalidade das instituições e organização política não dependem de fatores externos à *Filosofia do direito*.

No que se refere à vontade livre e sua realização, Kenneth Westphal⁸³ (2020) fornece uma apresentação do “*Contexto e Estrutura da Filosofia do Direito de Hegel*” que permite a estruturação do texto hegeliano sob condições endógenas,

De acordo com a análise de Hegel, o objetivo mais básico da vontade humana é agir livremente. Hegel sustenta que as obrigações são geradas pelo compromisso com as condições e meios legítimos necessários para a realização da liberdade (cf. §216 R). De modo correlato, direitos são gerados e justificados ao se mostrar que o direito assegura algumas condições ou meios legítimos necessários para a realização da liberdade (§4, 29, 30, 261 R). Princípios, práticas e instituições são justificados ao mostrar que eles desempenham um papel necessário e insubstituível na realização da liberdade (WESTPHAL, 2020, p. 188).

137-152). A relação entre Hegel, raça e racismo será abordada quando é mencionada a crítica hegeliana a debilidade da liberdade enquanto pessoa de direito e propriedade, é dizer, quando a propriedade é liberdade, corpos humanos podem se tornar mercadorias; apontar-se-á a contundente recusa de Hegel a legalidade ou moralidade da escravidão, como também suas considerações etnocêntricas, racista, a respeito de negros e África. Para leitura introdutória ao assunto, raça racismo e filosofia moderna e contemporânea: “*Race and Racism in continental philosophy*” (BERNASCONI, COOK, *et al.*, 2003).

⁸² Para leituras feministas críticas ou avaliativas da relação entre Hegel e feminismo permanece primordial a obra de Judith Butler (1987): *Subjects of Desire: Hegelian Reflection on Twentieth-Century France*; além de *Feminist interpretation of G. W. F. Hegel* (MILLS, *et al.*, 1996); *Hegel's philosophy and Feminist thought* (HUTCHINGS, PULKKINEN *et al.*, 2010).

⁸³ É necessário esclarecer que o autor em questão, em 2017 (WESTPHAL, 2017b), afirma que “a metodologia e a *Ciência da Lógica* hegeliana são importantes para entender sua filosofia moral”. Entretanto reitera que a redução da *Filosofia do Direito* à *Lógica* pode levar a erros abissais tais como considerações “formalistas e esquemáticas da filosofia prática (WESTPHAL, 2017b, p. 254)”, ou “petição de princípio” (WESTPHAL, 2017b, p. 254). O que autoriza a inseri-lo na perspectiva não-sistêmica como assunção de condições endógenas a *Filosofia do Direito* feita a ressalva por ele mencionada.

Esta visão geral do contexto da *Filosofia do Direito* de Westphal fornecem o panorama geral com o qual o texto hegeliano deve ser lido e interpretado segundo o mesmo, a saber, como análise do que é uma vontade livre e suas condições de efetivação as quais implicam em uma compreensão das condições de racionalidade das instituições políticas e sociais que “desempenham um papel necessário e insubstituível na realização da liberdade”.

Neuhouser (2000, p.04) considera que é “inegável” que a filosofia social e política de Hegel seja “embebida” de compreensões filosóficas mais abrangentes, entretanto, “é possível em surpreendente extensão entender suas considerações do que torna racional a organização social e apreciar sua força mesmo enquanto abstraída daquelas doutrinas fundamentais” (NEUHouser, 2000, p. 04). Nesse sentido, também para a “reconstrução” de Neuhouser que visa dar corpo a uma teoria social hegeliana a análise do que seria uma vontade livre, bem como suas condições de efetivação e racionalidade, constituem o ponto fulcral da filosofia política hegeliana para o qual não são necessárias subsunções lógicas ou metafísicas. Honneth (2007) considera semelhantemente em sua “reatualização”. Para ele, a utilidade contemporânea de Hegel está em tentar demonstrar que a “vontade livre” determina o âmbito do direito em sentido amplo, e, nesse sentido, Honneth tenta “interpretar essa determinação como núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 52). Tal compreensão da vontade livre implica, segundo o mesmo, no “diagnóstico de patologias sociais”, nomeado aqui de momento crítico da *Filosofia do direito*, a saber, a apresentação de conceitos insuficientes de liberdade e determinação da vontade, *direito abstrato e moralidade*. A leitura de Honneth desemboca, em consonância aos outros autores, na apresentação das “condições complexas que aquelas esferas sociais, de acordo com sua convicção, devem preencher na modernidade, possibilitando assim a realização da liberdade individual” (HONNETH, 2007, p. 53).

Nos diferentes projetos de “reatualização” ou “reconstrução”, é claro que, como afirmado, a análise da estrutura da obra como contendo a determinação do que é uma vontade livre, e suas condições de efetivação, bem como a determinação de quais instituições políticas são racionais, constituem o ponto fulcral do *espírito objetivo* que são conquistados a partir de exigências teóricas endógenas ao mesmo. Mas como tais autores entendem que Hegel permite tal leitura? Segundo Neuhouser, assumir o sistema completo de Hegel em sua raiz metafísica implica assumir para o espírito objetivo que o mesmo seja parte integrante da “teodiceia secular do espírito” compreendida como o processo de redenção da história humana na qual o

sentido ou significado último da mesma é alcançado quando “a razão (ou Deus) infiltra-se na realidade” (NEUHOUSER, 2000, p. 270-271) da modernidade europeia e suas instituições. A racionalidade consistiria assim, pelo menos em algum sentido, em tomar as instituições da eticidade como degraus nesta história que não se refere a seres humanos, mas ao divino realizado. Não obstante, para Neuhouser e Honneth, não se torna necessário assumir tal condição de racionalidade a medida que:

O que torna possível compreender as instituições da *Sittlichkeit* como racionais antes da conclusão do sistema de Hegel não é algum reconhecimento de que elas servem a um bem maior ou além a elas mesmas, nem que elas cabem em uma história mais abrangente de como o propósito divino é realizado por toda parte do mundo. Ao contrário, Hegel é capaz de encontrar um lugar para a organização social racional em sua teodiceia porque, consideradas por si mesmas, as instituições da *Sittlichkeit* são aptas a serem demonstradas como realizadoras de uma forma do divino, ou bem incondicionado da autodeterminação, a saber, a autodeterminação da vontade (NEUHOUSER, 2000, p. 271).

Neste sentido, Neuhouser entende que Hegel somente pode supor que o espírito objetivo e suas instituições são partes integrantes da teodiceia da realização da razão ou Deus na terra porque tomado particularmente ele também se sustenta como racional; sua racionalidade consiste no fato de que, como Westphal afirmou acima, ele enseja a compreensão hegeliana do que é uma vontade livre, como ela se autodetermina e sob que condições, e conseqüentemente quais instituições políticas servem a tal propósito. Por conseguinte, o espírito seria a condição de inteligibilidade da organização social não por conta do movimento do conceito de liberdade, antes este é exposto como articulação entre as determinações da liberdade em voga na modernidade e sua institucionalização no âmbito da *Sittlichkeit*.

Ambas as teses metafísicas e não-metafísicas, como demonstrados, não se apoiam em argumentos fora da filosofia hegeliana ou em conjecturas artificiais para reivindicar a validade de suas posições. Ambas buscam demonstrar sua validade no interior da própria filosofia hegeliana no que lhe é considerado como fulcral ou indispensável. Se de um lado isto é verdadeiro, também o é o fato de que tais posições apontam entre si falhas também consideradas fundamentais. Por exemplo, de modo mais incisivo Vieweg (2017, p. 126) considera as considerações não-sistemáticas como “pick-and-choose-style”, ou seja, escolhem o que lhes convém na *Filosofia do Direito* e consideram como mais importante tal elemento, a exemplo das leituras “sociológicas ou pós-metafísicas” (Id., Ibid.). Mais filosoficamente, Pippin (2008, p. 252-258) entende que as posições de Neuhouser (2000) e Honneth (2007), enquanto a análise de “condições sociais” (PIPPIN, 2008, p. 252) de racionalidade do espírito objetivo, são fundamentalmente falhas, pois para o primeiro, sua análise não diz respeito a

objetividade das instituições, mas antes a condições “indiretamente e subjetivamente racionais” (*indirectly subjectively rational*) (Id., p. 255), sustentando que se referem ao que o indivíduo pressupõe como condição *sua* ou *subjetivamente*, o que não representa o ponto de vista da objetividade, assumido exclusivamente quando entra em cena o absoluto hegeliano.

De outro lado, as visões não-sistemáticas entendem que se não é possível recortes tal como o proposto por ela, então a filosofia hegeliana carrega em seu bojo “um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos” (HONNETH, 2007, p. 50). Assumindo a metafísica do sistema é necessário assumir que o desenvolvimento do espírito objetivo desemboca no *Absoluto* como “verdadeira reconciliação que se tornou objetiva, que desdobra o Estado até ser a imagem e efetividade da razão” (*Filosofia do Direito*, §360) o que sob padrões pós-metafísicos não é real, e nem mesmo para partidários da perspectiva sistêmica. Apesar de estar assumidamente ao lado da leitura sistemática de Hegel, Kervégan concede que algumas crenças metafísicas abrangentes se tornaram menos plausíveis. Mesmo sendo uma das mais caras às leituras metafísicas, a crença “que a verdadeira reconciliação se tornou objetiva” (*Filosofia do direito*, §360) não se torna defensável na análise atual da sociedade, especialmente nas “tensões da sociedade civil e ‘patologias sociais’” (KERVÉGAN, 2018, p. XVI). A verdadeira reconciliação entre Estado e razão não aconteceu, e se esta crença metafísica era entendida como a pedra de toque da filosofia hegeliana, então toda ela soçobra.

Ainda, se todo o recorte em definição de critérios de leitura é condenável na abordagem da *Filosofia do Direito*, então negros\negras, mulheres, asiáticos e toda forma de vida não europeia devem se curvar perante o “princípio nórdico de povos germânicos” (*Filosofia do Direito*, §358), como expõe Hegel no desenvolvimento da *História universal*. Aqui está um dos pontos mais frágeis da argumentação hegeliana a respeito da filosofia do espírito de modo completo, a saber, assumindo o sistema como condição de leitura do espírito objetivo, o caminho percorrido pelo espírito na efetivação da liberdade ou a ideia de justiça no mundo exclui desde seu princípio a participação de povos não europeus na história dessa liberdade, como Hegel afirma de modo categórico em sua *filosofia da história*⁸⁴.

⁸⁴ Nesse sentido, Morss (2017) define as leituras hegelianas acerca do “desenvolvimento da ideia da liberdade na história mundial” como constitutivamente dotada de um “racismo cultural-histórico” (MORSS, 2017, p. 117). Em defesa a Hegel, bem como de Kant e Fichte, Diogo Ferrer (2017, p.07) aponta que no caso da África “lá existe um progresso particular ou individual da liberdade, mas que não participa de um movimento universal”, isto é, assim como Hegel na *Filosofia da História* (HEGEL, 2008, p. 88), Ferrer entende que somente quando relacionada a Europa pela escravidão e genocídio de sua população é que África passa a fazer parte da “História Universal”, melhor seria não fazer parte completamente. O especialista em Hegel Maccarney (2000) em seu “Hegel on History” defende não haver racismo pela falta do conteúdo supremacista biológico, algo que Morss

A tese não se propõe a encerrar o debate, nem mesmo o poderia; antes, visa expô-lo como vem ocorrendo nas últimas duas décadas de uma maneira intensa e fértil no interior da literatura especializada em Hegel. Nesse sentido, encerrar a discussão escolhendo apenas uma das perspectivas representaria um retrocesso, haja visto que ambas realizam a filosofia hegeliana não a expondo de maneira artificial. Deve ser mantido o que em cada uma das linhas se mostra, ao ver do argumento a tese, fulcral: de um lado, é adequado a um pensador da envergadura de Hegel que seus argumentos sejam considerados organicamente em relação ao todo que compõe o sistema, não apenas isoladamente. Ou seja, não se exclui, de antemão, a consideração sob ótica da *Ciência da Lógica* de certos argumentos, mas isto não necessariamente leva a assunções plenas da metafísica do espírito compreendido como a “teodiceia secular do espírito rumo à redenção humana na história”.

Entretanto, o caminho da tese segue de modo a evidenciar os aspectos endógenos da filosofia do espírito objetivo, pois nestes Hegel descreve e justifica, momento crítico-descritivo, as compreensões de liberdade com base no processo de formação histórico-conceitual dos pressupostos racionais que fundamentam a vida social e política moderna.

Não quero responder aqui as duas perguntas — embora provavelmente tenha ficado claro que atribuo muita importância às ideias hegelianas de uma lógica objetiva das relações sociais, ao passo que considero cada vez mais difícil compartilhar a sua convicção fundamental de que a necessidade por ele reconhecida constitui uma necessidade do desenvolvimento da liberdade. Mas é possível aduzir bons argumentos também em favor dessa tese — talvez em número maior do que geralmente se ousa esperar. (JAESCHKE, 2004, p. 16-17).

Compartilha-se com Jaeschke tal posição, a saber, a “lógica objetiva das relações sociais” é ideia da liberdade como configuração de um mundo, cuja racionalidade reside na articulação tensionada de determinações subjetivas e institucionalização normativa. A teoria social visa expor a lógica que decorre desta complexa relação através da qual a liberdade se torna necessidade ou uma “segunda natureza”.

também afirma, mas há “condenável homogeneidade étnica” (MACCARNEY, 2000, p. 142) indefensável. Maccarney aponta como diversos outros autores que estas considerações hegelianas são fundadas a partir de relatos de viajantes, padres, pastores e comerciantes, de modo que a ignorância ou a incapacidade reflexiva abrangente não podem deixar de ser levadas em consideração. Nesse sentido, o mesmo presume que Hegel, se tivesse acesso a conhecimentos acerca da África ou do oriente, não apenas relatos preconceituosos de exploradores religiosos ou comerciantes, não teria problema em mudar algumas perspectivas, pois, como afirmado, não há um conteúdo biológico, mas cultural em seu etnocentrismo. Volta-se a esse ponto no capítulo 05 quando tratada a escravidão entendida no interior da economia do direito abstrato.

Direito, vontade e liberdade: constelação conceitual da “*Ciência filosófica do Direito*”

Apresentação

O presente capítulo visa apresentar em que consiste a “ciência filosófica do direito” sob as intuições seminais da *Introdução*. Estas intuições seminais gravitam em torno da constelação teórica do direito, da vontade e da liberdade, com papel preponderante ao conceito de vontade. Este conceito é constituído dialeticamente a partir de modelos de vontade, os quais, embora em voga na sociedade e filosofia moderna, não são suficientes para prover o critério de racionalidade e efetividade da liberdade na modernidade. Primeiro, por direito em sentido amplo Hegel entende todas as configurações de liberdade imprescindíveis para a vontade efetivar sua autodeterminação, havendo também o sentido estrito do mesmo como direito positivo, dispositivo legal, isto é, abstrato. Já a vontade é constituída dialeticamente na suspensão de seus momentos abstratos e formais, tornando-se o que Hegel nomeia de vontade livre em e para-si, ou vontade singular. Esta é compreendida na interpenetração entre objetividade estrutural e subjetividade autodeterminada, na qual ambas coincidem na vontade: as instituições sociais e políticas da sociedade são reverberações objetivas das determinações da liberdade sob condições modernas.

4.1 Introdução

Em qualquer obra, filosófica ou não, a “introdução” em geral serve para apresentar ideias que devem ser esmiuçadas ao longo de todo o escrito, mas que de partida já ambientam o leitor com assuntos, objetos e pressupostos metodológicos escolhidos pelo autor como apropriados a lidar com o tema em questão na obra. Com Hegel não é diferente, porém, nele “as introduções” de suas obras pressupõe tanto um domínio do tema em questão quanto do próprio procedimento hegeliano ao tratar destes⁸⁵. Em especial na *Filosofia do Direito*, o assunto e o procedimento hegeliano para lidar com o mesmo são apresentados na *Introdução* de modo inexorável.

É consensual, na literatura especializada, que Hegel não visa apenas resolver problemas levantados e trabalhados ao longo da tradição filosófica. Antes, reposiciona-os de um modo considerado pelo mesmo como mais adequado caso se queria verdadeiramente compreendê-las e, quem sabe, superá-las. Para Pippin (1997, p. 30), Hegel intenciona, antes, “formular corretamente os termos dos problemas” do que resolvê-los de modo peremptório a partir *do que já está aí*, isto é, do modo como sempre foram tratados. Isso ocorre em diversos debates modernos como aqueles a respeito do “Um e Múltiplo, identidade e diferença, universal e individual” (*Id, Ibid.*). Kervégan (2018, p. 5) entende que o mesmo acontece com os temas mais amplos, como a “filosofia prática”, “filosofia política”, em que o tratamento clássico ou moderno não alcançaria resoluções de aporias surgidas no desenvolvimento destes tratamentos. Como já fora abordado, Hegel pretende recolocar temas da tradição filosófica desde o ponto de vista especulativo, entendido como um discurso que visa a “interpenetração” (*durchdringung*) entre uma existência determinada (*bestimmt dasein*) e o conceito (*Begriff*) articulados sob a *efetividade* (*Wirklichkeit*) da ideia do direito:

A unidade do ser-aí e seu conceito, do corpo e alma, é a ideia. Ela não é apenas harmonia, mas interpenetração completa (*vollkommene Durchdringung*). Nada vive que não seja de algum modo ideia. A ideia do direito é a liberdade, que para ser compreendida como verdade deve ser conhecida em seu conceito e ser-aí. (HEGEL, 1989, §1, *Zusatz*, p. 29)⁸⁶.

⁸⁵ Por isso, diversas vezes Hegel adverte ao leitor desde o *Prefácio* e também na *Introdução* que certas assunções teóricas têm de ser pressupostas e serão tomadas como “dadas” (*Filosofia do Direito*, §2). Isto também é visível na introdução da *Fenomenologia do Espírito* a qual, sem domínio do assunto e procedimento hegeliano, permanece em parte impossível de ser compreendida.

⁸⁶ Além do texto hegeliano original da *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820, a edição da Suhrkamp 1989, (*Werke, Bd VII*) adiciona notas orais e manuscritas de Hegel sobre o texto. Na atual formulação da edição crítica das *Obras completas*, estas notas, quando orais, referem-se a edição 26.2 que contemplam preleções orais de Hegel em 1821\1822 e 1822\1823. As notas manuscritas da cópia pessoal de Hegel sobre a obra em comento

Aliado ao parágrafo inaugural da *Filosofia do Direito*, a saber, “A ciência filosófica do direito tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação” (*Filosofia do Direito*, §1), Hegel já previne o leitor que o procedimento de análise da “ciência filosófica do direito” exige a recondução deste, o direito, para a ideia especulativa, ou filosófica, do mesmo. Esta advertência tem o sentido mais profundo de que o “direito” não vai ser abordado como usualmente na tradição filosófica: direito não se refere somente a análise do código positivo de leis em um Estado (*Filosofia do Direito*, §3), “justificação histórica do mesmo” (*Id.*), “sentimento natural” ou a subjetividade “como arbítrio do saber” (*Filosofia do Direito*, §2)⁸⁷. Mas, então, a que se refere a tal “ciência filosófica do direito”? A resposta a esta pergunta enseja a constelação conceitual basilar ao entendimento da *Filosofia do Direito*, a saber, a *relação entre direito, liberdade e vontade* em acordo com um dos mais importantes parágrafos da introdução,

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são à *vontade*, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza. (*Filosofia do Direito*, §4, *Grifo do autor*).

A constelação conceitual de direito, liberdade e vontade é o cerne do tratamento especulativo da ciência filosófica do direito, pois eles pressupõem-se mutuamente e não devem ser isolados em seus momentos. Entretanto, é necessária uma adequada compreensão do papel que desempenham nesta ciência. Enquanto a relação entre vontade e liberdade é a mais umbilical possível, “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, do mesmo modo liberdade apenas é como vontade, sujeito efetivo” (HEGEL, 1989, §4, *Zusatz*, p.46), o direito possui um duplo sentido: significa tanto todo o “reino da liberdade efetivada” como uma forma particular da liberdade, direito abstrato. Esta diferença é tematizada por Hegel no parágrafo 486 da *Enciclopédia*: “Essa realidade, em geral, como ser-aí da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de *todas* as determinações da liberdade”. Utilizando uma terminologia proposta por Jaeschke (2004, p.11), direito em sentido “estrito” se refere apenas ao “jurídico limitado”, enquanto em sentido “amplo” se refere a todas as determinações da liberdade.

se referem edição 14.2 da edição crítica. Quando a citação é de alguma dessas notas, utiliza-se a paginação da edição Suhrkamp alemã, bem como o parágrafo a que se refere.

⁸⁷ A consideração de um direito positivado em sua execução não é tarefa da filosofia especulativa, mas do entendimento (*Verstand*) que deve averiguar “a aplicação do conceito universal à maneira de ser particular dos objetos” (§3). A Justificação histórica apenas pode fornecer causas e consequências contingentes do direito. O “sentimento natural”, como uma predisposição ao direito (uma espécie de desenvolvimento teleológico do *Zoon politikon* aristotélico), e a subjetividade do arbítrio também estão fora do tratamento especulativo, pois não fornecem ao direito uma necessidade, apenas aduções artificiais e particulares.

“Todas as determinações da liberdade”, neste contexto, significam a totalidade de compreensões ou formas pelas quais a vontade pode ter a experiência de si mesma como livre, estar realizando uma parcela de si mesma. “Direito” não se refere ao “jurídico limitado”, isto é, ao atualmente abarcado por um conceito positivo de direito, mas diz respeito a determinações da ideia da liberdade surgidas na compreensão racional-especulativa da mesma. Ambas as passagens do *Zusatz* e da *Enciclopédia* revelam a “interpenetração” (*Durchdringung*), ou como se configura a constelação dos conceitos: como um sistema, o direito, em sentido amplo, é a estrutura universal que na sociedade moderna organiza as determinações de liberdade em instituições, através das quais a vontade compreende estar realizando a si mesma autonomamente⁸⁸, alcançando uma parcela de sua identidade.

Não obstante, resta ainda precisar os dois outros elementos da constituição triádica da “Ciência filosófica do direito”, a saber, vontade e liberdade. Desde o *Esboço*, Hegel já entendera que “vontade” deve significar o *acesso prático* ao mundo pelo qual a consciência pensante ou inteligência entende-se como determinante de um conteúdo não apenas teórico. No “espírito subjetivo” característico da fase berlinense, a vontade sabe-se como determinante, mas sua liberdade ainda consiste na *propriedade* de determinar-se, ou seja, duplamente na capacidade de abstrair-se do “ser-determinado imediato” (*Enciclopédia*, §470), e formalmente autodeterminada segundo “universalidade do pensar” (*Id.*, *Ibid.*). Em ambos os sentidos, no entanto, permanece fulcral a assimilação da vontade como “determinação de si em um fim (*Zweck*)” (HEGEL, 1989, §5, *Zusatz*, p. 51).

Nas discussões a respeito da vontade no âmbito da *Introdução* ocorre, novamente, aquele método de reposição de temas da tradição filosófica sob perspectiva especulativa: vontade significa acesso prático da consciência ao mundo à medida que pelo estabelecimento de um fim (*Zweck*), finalidade, esta se torna “objetiva”, isto é, “vem a dar na objetivação de sua interioridade” (*Enciclopédia*, §469, *Adendo*). Nesta concepção, Hegel pretende avançar nas discussões a respeito da vontade e sua liberdade à medida que dois espectros modernos que balizam as discussões são abordados e demonstrados as respectivas insuficiências⁸⁹. De

⁸⁸ Na diferença entre direito em sentido amplo e estrito ocorre a compreensão da ideia da liberdade como processo, movimento de efetivação (*Verwirklichung*). Assim, em sentido estrito seria direito apenas o legalmente expresso em código positivo; já em sentido amplo são as expectativas racionalmente constituídas de atuação da vontade livre as quais devem reverberar-se nas instituições como exigências de racionalidade da sociedade moderna, isto é, outro modo de expressar esta diferença, direito como legalidade e como condição racional.

⁸⁹ Naquele procedimento de recolocar temas da tradição sob nova perspectiva, Hegel entende que o tema da vontade, se é livre ou não e como o é, gravita em torno da separação abissal que esta tradição formulou entre inteligência ou atividade reflexiva, e a vontade como incomunicáveis entre si: “Os que consideram o pensamento como uma faculdade específica, particular, separada da vontade (enquanto faculdade igualmente específica), e

um lado, vontade determina-se como livre segundo a transposição de um fim subjetivo a exterioridade através da abstração de qualquer conteúdo desta. De outro lado, vontade determina-se como livre na capacidade formal de conceber autonomamente um fim apartado de impulsos ou mandamentos externos à razão. Não é difícil perceber que, do primeiro espectro, interessa a Hegel discutir as insuficiências de um modelo de liberdade como simples abstração da exterioridade e capacidade de agir segundo o querer subjetivo “no qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado” (*Filosofia do Direito*, § 5)⁹⁰. No segundo, é perceptível que o formalismo da razão kantiana, na definição de liberdade como o mero *dever-ser irrealizável*, e a falta de concretude e capacidade de ligar um bem coletivo ou comum aos fins da razão subjetiva de modo necessário somente pode desembocar em arbítrio subjetivo na definição de bem que é irrealizável e, assim, inexoravelmente indeterminado: “e ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude” (*Filosofia do Direito*, § 6).

A indagação fundamental a respeito da “ciência filosófica do direito” converte-se então na busca de um sistema de instituições nas quais *a vontade pode realizar-se através de fins subjetivos*, isto é, autodeterminações:

Esse conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela um *fim*, segundo a forma indicada em a) em parte um fim interior ou subjetivo no querer que representa, em parte um fim executado, efetivado pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade. (*Filosofia do direito*, §9).

Entretanto, quais fins contam como livres? Se em ambas as concepções de vontade anteriores a liberdade estava ligada ao lado particular e subjetivo da mesma, um conceito suficiente de liberdade perpassa a necessidade de universalidade na determinação de fins postos pela vontade: “Enquanto a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é somente a vontade livre em si, mas igualmente a vontade livre *para si*.” (*Filosofia do Direito*, §21, Grifo do autor). Livres são os fins que, além da particularidade da vontade, carregam a execução da ideia universal da

que, além do mais, tem mesmo o pensamento como prejudicial à vontade, particularmente à vontade boa, esses mostram logo de entrada que nada sabem absolutamente da natureza da vontade;” (*Filosofia do Direito*, §5). Nesse sentido, Pippin (1997, 40-ss) fórmula que de partida a concepção hegeliana de vontade é uma forma de “compatibilismo” que não há verdadeiro conflito entre livre arbítrio e determinismo na concepção adequada da vontade. Determinismo entenderia que a vontade não pode ser livre, já que, desde antemão submetida a configuração exterior condicionante de suas escolhas, já para o livre arbítrio qualquer ação é expressão de liberdade à medida que esta é apenas realização de fins. Para Pippin, Hegel quer, com o conceito de espírito, realocar a questão para a pergunta sobre “quais ações devem contar como livres” (PIPPIN, 1997, 40, Nota 9), ou seja, qual tipo de contexto e qual tipo de ação o sujeito pode entender estar determinando-se a si mesmo?

⁹⁰ O que entra em cena nas discussões jus-naturalistas (de modo diferente em cada autor, mas sob um mesmo teto teórico) quando “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)” (HOBBS, 2003, p. 112).

liberdade. A experiência em sociedade liga, de antemão, os sujeitos a uma estrutura histórico-racional das formas e práticas de liberdade que estão em voga nas ações e fins particulares destes sujeitos. Esta estruturação subjaz a determinação da vontade que se insere neste contexto para não ser meramente abstrata ou arbitrária. Assim, um significado introdutório para a “universalidade verdadeira” está na suprassunção (*Aufhebung*) da dicotomia entre subjetivo e objetivo na atuação da vontade, a saber, universais são aqueles fins nos quais a vontade determina-se a si mesma, e a possibilidade de sua realização (dos fins) ao âmbito mais abrangente da totalidade espiritual, social.

Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um *elo* da corrente dessa conexão (*Filosofia do Direito*, §187).

A crer no exemplo da *sociedade civil*, Hegel aposta na intersecção de fins coletivos e subjetivos⁹¹; entretanto, esta intersecção depende fundamentalmente de que o particular esteja contemplado efetivamente na universalidade, ou melhor, que esta já esteja presente nas ações daquele. O processo devido para que o universal adentre a vontade particular e cultive nela o lado subjetivo da ideia universal é a cultura (*Bildung*), ou aculturação, que faz com que o conteúdo espiritual se torne uma “segunda natureza” para a subjetividade eticamente constituída⁹². Como esboçado no §4, o “reino espiritual” completa-se, não a partir de uma subserviência ao legalismo jurídico, ou na definição de bens particulares pelo mero arbítrio, mas, antes, no fato de que a universalidade deste reino seja uma forma viva da liberdade, ou seja, um horizonte de constituição de sentido de toda a experiência gregária na qual a vontade pode enfim realizar-se de modo determinado e universal no desdobramento institucional da liberdade. Neste recorte dos princípios que regem a *Introdução da Filosofia do direito*, a exposição do §4 deixa entrever que a intenção da obra é prover uma teoria social cuja análise descritiva dependa da interpenetração dos conceitos de direito, vontade e liberdade. Esta constelação, em última instância, anseia ressignificar temas da tradição filosófica e imiscuir ao menos dois campos em sua análise, a filosofia prática e a filosofia política: uma teoria de

⁹¹ Vários são os modos que se poderia compreender esta intersecção, como por exemplo, uma intersecção artificial na qual há subsunção da vontade particular à vontade geral; ou, então, que a vontade coletiva não é nada além da soma dos interesses particulares; ou, mais metafisicamente profundo, entender a intersecção como um movimento inconsciente aos que dele participam, como uma universalidade que brota do particular sem que este o saiba. A aposta de Hegel é que há uma universalidade que se coloca em marcha para além do entendimento particular do sujeito interessado, mas não à revelia completa deste. Antes, este universal é a prévia reunião do interesse particular no seio de uma comunidade histórica determinada e que se mantém apenas conquanto pertença ao fazer habitual dos indivíduos.

⁹² “A cultura é, por isso, na sua determinação absoluta, a libertação e o trabalho da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade.” (*Filosofia do direito*, §187).

análise da sociedade moderna deve descrever a articulação entre os fins subjetivos da vontade em concepções mais abrangentes de liberdade coletiva e universal que se desdobram em instituições jurídico-políticas estruturadas como sistema. Isto é o que permite Hegel relembrar o conselho pedagógico de pitagóricos: “Diante da pergunta de um pai sobre a melhor maneira de educar eticamente seu filho, um pitagórico deu a resposta (que é também colocada na boca de outros): quando tu fazes dele um *cidadão de um Estado de boas leis*” (*Filosofia do Direito*, §153).

As discussões presentes na *Introdução* a respeito da vontade exigem para uma exposição detalhada de seu cerne teórico que alguns elementos argumentativos presentes na filosofia do “espírito subjetivo” e proposições oriundas da tradição filosófica sejam também abordadas. Isso ocorre pelo fato de que interessa ao argumento da tese que a vontade seja compreendida em seu elemento mais importante, a saber, como processo de (auto)efetivação do indivíduo. Os fins e sua persecução estabelecidos pela vontade efetivam certo nível de compreensão individual no que diz respeito ao critério de fins a serem visados, meios válidos para tal, e de modo mais abrangente, quais “bens” e valores são válidos a serem seguidos. Uma gama de “escolhas” que podem ser largamente consideradas como expõem autocompreensões de liberdade. Na via hegeliana, estas autocompreensões que a vontade revela no estabelecimento de fins são geneticamente ligadas a sociabilidade e história, isto é, a objetividade que este sujeito real se imiscui na execução de seus fins, na ação. Então, de um lado, a vontade determina-se em fins; de outro, o estabelecimento desses fins depende de uma adequada inserção histórico social do sujeito agente. Logo, vontade em Hegel lida com a interpenetração desta complexa relação entre fins subjetivos surgidos na conexão com a objetividade e suas premissas histórico-sociais racionais, ou seja, na relação entre liberdade e Estado. Nessa linha de raciocínio hegeliana é possível refletir sobre a comunidade social no que se refere a “bens” e “liberdades” do sujeito a partir da necessária articulação a “bens” e “liberdade” coletivos. Em decorrência disso, Hegel pode intentar uma teoria de análise da sociedade moderna que vise explicitar a racionalidade, ou a condição da mesma, segundo a exposição da totalidade objetiva que a vontade se enreda para (auto)efetivar-se⁹³.

⁹³ Nesse sentido, há uma correlação entre (auto)efetivação, liberdade e Estado. Pois o estabelecimento de fins e a persecução dos mesmos em última instância gera o enredamento da vontade à objetividade, e segundo o argumento não apenas hegeliano (vide Rousseau), este enredamento não é artificial, mas inexorável a efetivação da liberdade. Sem o Estado e as outras instituições, a liberdade não pode efetivar-se. Primeiro, a tese aborda o aspecto subjetivo da vontade e, posteriormente, o necessário enquadramento político, objetivo (universal) da mesma.

Resta entender, de modo detalhado, as facetas do conceito de vontade em Hegel e sua reverberação nos capítulos do *Direito Abstrato e Moralidade*, e na própria *Sittlichkeit*. Nas divisões que marcam este conceito, em-si, para-si, em e para-si, a vontade em Hegel permite esmiuçar a estrutura relacional entre objetividade e subjetividade na captação especulativa da experiência gregária da sociedade moderna, e, ao mesmo tempo, prover a Hegel um recurso crítico ao modo como a vontade livre é abordada na modernidade filosófica e jurídica.

4.2 Universalidade abstrata, particularidade formal (§5 - §21)

A crer no que Wood nomeia de “teoria da autorrealização” (WOOD, 2014, p. 254), Hegel altera substancialmente as compreensões correntes da questão da vontade na tradição moderna. Esta teoria é construída de modo original, mas carrega consigo alguns elementos fundamentais oriundos desta mesma tradição moderna, a saber, a ideia fichteana de que “o eu não é nada outro que não seja o ato de pôr-se a si mesmo” (FICHTE, 2000, p.4). Na obra *Fundamentos do direito natural*, Fichte (2000) desenvolve para a área do direito e da filosofia prática o que já conquistara no campo da teoria do conhecimento (FICHTE, 2000, p.3), isto é, de que o “eu” torna-se consciente de si não por uma “capacidade”, ou “faculdade”, interior, mas antes pela relação inexorável de si com a ação: “o Eu não é algo que *tem faculdades*, não é de forma alguma uma capacidade, mas atividade; é o que faz, e quando não faz nada, é nada.” (*Id.*, p. 23, grifo do autor). Esta nova compreensão do “eu” e “ação” é expressa no neologismo criado por Fichte na palavra *Tathandlung* que visa dar conta desta conexão fundamental entre o eu e o ato de pôr-se, traduzindo-se por “ação originária” (FERRER, 2014) ou “estado-de-ação”⁹⁴.

⁹⁴ O termo não foi cunhado originalmente nesta obra cujas partes I e II foram realizadas em 1796 e 1797 (FICHTE, 2000, p. xxix), mas antes em 1793 na “Recensão de Enesidemo” (FERRER, 2014, p.18). Em contraponto a *Tatsache* (estado-de-coisa), Fichte cria o *Tathandlung*. Ferrer (FERRER, 2014, p. 18) propõe a tradução do termo por “ação originária” para tentar dar conta da necessidade fulcral de se entender a relação eu e ação de modo mais umbilical, ou seja, eu e ação não são unidos na ação ou na autoconcepção do eu, mas pertencem-se um ao outro, indistintamente. Não se chega a autoconsciência sem entendê-la como ação: “A inovação terminológica traz à linguagem a tese de que a consciência, apesar de aparecer a si mesma, ou seja, para nós, como um facto, só pode ser explicada como contendo na sua base um acto” (FERRER, 2014, p. 18). Antes, em 1997, Ferrer traduzira o termo por “acto-acção” (*Id.*, *Ibid.*), mas reconheceu anos mais tarde que “originário” cumpre melhor em português a tarefa de conexão entre autoconsciência e ação. Mesmo que a filosofia crítica de Kant seja um ponto de inflexão na formulação do pensamento hegeliano, é de Fichte algumas das principais intuições que acompanham Hegel, haja vista o conceito de reconhecimento no período de Jena e a relação entre autoconsciência e vontade na fase berlinense.

Se se quiser unir as operações da razão humana sistematicamente em um fundamento último, se deve assumir que este e aquele são ações (*Handlungen*) da razão humana; todo ser racional que intenciona tal sistematização vai encontrar-se nesta necessidade; isto e nada além é o que filósofos aduzem. Estes atos originários (*Tathandlungen*) da mente humana tem a mesma realidade que possuem a causalidade das coisas no mundo sensível entre si nas suas interações recíprocas. (FICHTE, 2000, p. 25).

Não obstante, para tal relação entre autoconsciência e atividade originária, Diogo Ferrer (2014, p.27) aduz que a noção de ato originário em Fichte “não pode ocorrer como um fato entre as determinações empíricas da nossa consciência”. Em última instância isso significa que o “sujeito jamais pode torna-se objeto para si mesmo”.

A tese de Fichte é, em termos muito directos, como vimos, de que o fundamento da consciência não pode ocorrer na consciência, na medida em que qualquer conteúdo da consciência pressupõe a consciência. Se esta se torna um conteúdo de si mesma, então auto-pressupõe-se novamente. A consciência pressupõe-se a si, e está sempre dada como já constituída. Esta dificuldade conceptual conduzirá à conclusão de alguma atividade desconhecida, dotada de alguma forma de identidade com ela, embora não uma identidade integral, deve subjazer à consciência. (*Id., Ibid*).

Então, na adoção hegeliana desta tese fundamental de Fichte, vontade é o acesso prático da consciência ao mundo, mas não de modo artificial, isto é, prescindível, mas inexorável: não sendo fruto de um esforço teórico, a autoconsciência depende da vontade como ação de si mesma, identidade de si reverberada exteriormente. Entretanto, Hegel não compactua com a impossibilidade de o sujeito pensar a si mesmo, ser objeto de si mesmo.

Wood assevera que a adoção hegeliana a esta tese fundamental não ocorre sem uma reposição da questão do eu, como autoconsciência, e a vontade. Apesar de seguir Fichte ao conceber “o ser humano como livre no sentido radical de que sua identidade, ou o conteúdo de sua autorrealização, é o resultado de sua própria atividade.” (WOOD, 2017, p.255), a teoria social hegeliana reposiciona o “eu” fichteano no interior da gama de relações sociais e históricas que permeiam a sociedade moderna:

Na verdade, a teoria de Hegel não se baseia em uma concepção de ‘eu, mas em um sistema de tais concepções, o qual determina o ‘sistema do direito’ na *Filosofia do Direito*. Hegel vê tais concepções como resultantes de um longo desenvolvimento histórico, no qual o espírito humano vem aprofundando coletivamente, de modo bem sucedido, seu conhecimento de si mesmo. (WOOD, 2017, p. 255).

O “sistema do direito” que no §4 da obra em comento fora apresentado como efetivação da ideia de liberdade universal é de certo modo o sistema de concepções do eu, isto é, um sistema de autoconcepções de liberdade através das quais a vontade realiza a si mesma. A *Introdução*, neste sentido, pretende fornecer os modos de se compreender a vontade como autoconcepções de um “eu” que determina-se a si mesmo nas ações e fins postos pela própria liberdade. Entretanto, como Wood expôs, o “eu” hegeliano não é apenas teórico, antes

prático, isto é, determinado. Então, como a liberdade determina-se na vontade? As várias formas de vontade livre e as discussões da *Introdução* são refletidas sob um aspecto que parece vital ao argumento hegeliano e ao da tese: a vontade particularmente avaliada necessariamente enreda-se na objetividade no estabelecimento e persecução de seus fins, somente são recuperadas e reposicionadas a resolução desta dicotomia e seus lados em um conceito efetivo de liberdade enquanto institucional.

Ainda estando na construção argumentativa do que vem a ser vontade livre, e embora a clareza não seja um dos pontos fortes da exposição, é possível apontar três sentidos de vontade que Hegel formula na *Introdução* as quais imiscuem-se na modernidade social, a vontade livre em si, para si, em e para-si, ou esquematicamente (a ser enriquecida ao longo deste capítulo), *abstracta* (§5), *formal* (§6) e *singular* (§7). Tais concepções reverberam-se no que a tradição e o senso comum entendem por “vontade natural imediata” (§11), “arbitrariedade” (§15), e “vontade efetiva” (§22)⁹⁵. Veja-se, pois, como Hegel constrói tais noções.

Após apontar que a *Ciência filosófica do Direito* é um “sistema” da vontade livre, Hegel formula a partir do §5 quais são as peças, os níveis, desse sistema. O primeiro nível, como esperado, é o que se nomeia “vontade natural” ou “imediata” (*Filosofia do direito*, §11); este momento da vontade também é caracterizado pelos termos “infinitude irrestrita” (*schränkenlose Unendlichkeit*) (*Filosofia do direito*, §5) “abstração absoluta” (*absoluten Abstraktion*) (*Filosofia do direito*, §5), e mais importante, “liberdade negativa” (*Filosofia do direito*, §5). Neste, a vontade carrega consigo a pura indeterminação, ou seja, “esta possibilidade absoluta de poder abstrair-me de toda determinação em que me encontro, ou que me coloquei, a fuga de todo conteúdo como um limite” (*Filosofia do direito*, §5). Este sentido de vontade livre é um dos mais correntes no senso comum, a saber, liberdade como a possibilidade de se fazer o que quiser, ou nas palavras hobbesianas supracitadas, ausência de impedimento a qualquer ato ou conteúdo.

Na tradição filosófica moderna, este primeiro sentido de vontade advém das proposições segundo as quais há um “conceito” natural de humano, ou um “tipo” de humano

⁹⁵ Esta formulação é apenas didática, mas possui ressonância no texto hegeliano. Ainda, tal “esquema” não é rígido, ou seja, algumas características de um tipo de vontade são vistas em outros tipos. É necessário salientar que a vontade só é efetivamente livre na última forma, as anteriores restam particulares e insuficiente quanto ao conceito de liberdade. Isto revela mais uma vez que Hegel não se preocupa em dizer *como a vontade deve ser*, mas analisar descritivamente quais concepções desta estão em voga na modernidade, garantindo-lhes o seu lugar na articulação racional da sociedade.

precedente a todo ordenamento social. Em Hobbes, o homem é naturalmente mau, sua vontade no *estado de natureza* não conhece limites, não há para ela qualquer impedimento, e é esta a característica geral da vontade que deve regram-se apenas pelo estado civil. “Ele [Hobbes] toma este estado de natureza em seu verdadeiro sentido, e este não é aquele de conversas vazias sobre um estado naturalmente bom; é muito mais um estado animalesco da vontade própria, sem impedimentos (*der des nicht gebrochenen eigenen Willens*)” (HEGEL, 1955, p. 333). O estado civil não suplanta tal conceito de vontade em Hobbes, antes lhe confere impedimentos ao uso natural de sua liberdade⁹⁶.

Em acordo a este adequado, e geralmente recebido significado da palavra, um HOMEM LIVRE é aquele que naquelas coisas que é capaz de fazer devido a seu engenho e força não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Quando as palavras livres e liberdade são aplicadas a qualquer coisa além de corpos, é excesso; o que não é sujeito a movimento, não é sujeito a impedimento. (HOBBS, 2003, p. 179)⁹⁷.

A liberdade é absoluta abstração porque não somente impedimentos externos não são conhecidos, mas também internos, ou seja, qualquer conteúdo ou compromisso assumido pela própria consciência pode ser ignorado ou abandonado. Este primeiro nível da vontade também é a primeira forma de universalidade, porém, “como a possibilidade de abstrair de todo o determinado” (*Filosofia do Direito*, §7).

Entretanto, a pura indeterminação da vontade está enredada necessariamente a objetividade na execução de fins, cujo critério de determinação torna-se uma “multidão” (*Menge*) de “impulsos, desejos e inclinações pelas quais a vontade se encontra determinada pela natureza” (*Filosofia do direito*, §11). Não tomados como necessidade natural à vontade, mas necessidade da vontade natural, os impulsos e inclinações são assumidos como princípios “meus” (*Filosofia do direito*, §11), ou seja, pretensamente postos livremente pela vontade. Apesar de postos, esta vontade pode e deve sempre abdicar dessa decisão em nome de um conceito de liberdade abstrata que não poderia fixar-se senão a sua indeterminação.

Hegel (1986, §5, *Zusatz*, p. 52) apresenta o que seria o “fenômeno concreto” na política de uma liberdade enquanto indeterminação pura, a saber, o “regime do terror na

⁹⁶ Não é objeto da tese reconstruir o argumento hegeliano a respeito da vontade em si no que se refere a tradição moderna. Sendo o objetivo entender a efetivação da liberdade nas instituições sociais e políticas através das quais o sujeito consegue realizar-se de maneira específica, o cerne das discussões a respeito da vontade e os contratualistas é a passagem necessária ao estado civil, mas, pela via de Rousseau, pois este é pressuposto ao conceito de vontade livre em si e para si a ser trabalhado logo adiante no *Excurso*.

⁹⁷ Claramente, Hobbes adota para a característica geral de liberdade e ser livre um conceito negativo de liberdade a qual se relaciona em seu sentido mais profundo a atividade motora: liberdade é fazer uso do corpo de modo a mover-se em sentido a realizar o que se quiser fazer.

revolução francesa” (*die Schreckenszeit der Französischen Revolution*). Este período da revolução, segundo Hegel, aferrou-se a um conceito indeterminado de igualdade e, nesta indeterminação, abstraiu-se de todas instituições e práticas concretas surgidas pelo próprio povo ao longo do tempo. A indeterminação, quando elevada a conceito de liberdade, não autoriza a estabilização normativa de expectativas de liberdade na sociedade: “Por isso o povo na Revolução destruiu as instituições que ele mesmo havia criado, porque toda instituição é contrária a autoconsciência abstrata da igualdade” (*Id., Ibid.*). Esta vontade é marcada pela terminologia “em-si”, ou seja, livre “em seu conceito” (§10) apreendido abstratamente.

A noção de ‘liberdade negativa’, enquanto primeiro momento da vontade, aparece, pois, como possibilidade de me liberar de toda determinidade, ser absolutamente para si, como vemos no famoso início da dialética do Senhor e do Escravo. Daí a noção de ‘abstração absoluta’, noção que indica a posição de uma incondicionalidade que aparece como a primeira manifestação da universalidade. Incondicionalidade que, por sua vez, procura a todo momento reafirmar sua inadequação às determinações postas. Um pouco como se o jacobinismo fosse a realização política de um desejo pensado como pura negatividade. (SAFATLE, 2012, p. 155).

A liberdade negativa, neste sentido, executa sua indeterminação na política pela abstração de todo e qualquer conteúdo objetivo ou subjetivo na destruição de negação de toda a normatividade exterior, seja institucional ou habitual (costume). Nesse sentido, na relação entre objetividade e subjetividade (particular), a “vontade em-si” não logra êxito em ser efetiva, pois não é capaz de assumir um critério ou princípio para ação estável, permanecendo sempre no “ultrapassamento de qualquer conteúdo”. Quando tal conceito de liberdade é hipostasiado não há articulação coesa da comunidade política, pois esta não poderia derivar-se de uma abstração, ou permanente abdicação de conteúdo para a liberdade desta comunidade⁹⁸:

Mas com essa possibilidade que ela tem de ultrapassar qualquer outro conteúdo que ponha no lugar, e isso ao infinito, ela não supera a finitude, porque todo conteúdo como esse é algo diferente da forma, portanto algo de finito, e que o oposto da determinidade, a indeterminidade - irresolução ou abstração -, é apenas o outro momento igualmente unilateral. (*Filosofia do Direito*, §16).

No movimento da vontade, ao momento “em-si” adiciona-se o “para-si” indicado como uma “liberdade formal” (*Filosofia do Direito*, §8), “momento absoluto da finitude” (*Filosofia do Direito*, §6), “diferenciação” (*Filosofia do Direito*, §6), “particularização” (*Filosofia do Direito*, §8). Estas caracterizações hegelianas deixam entrever que neste tipo a vontade passa da abstração indeterminada a determinação, isto é, entre um conceito de

⁹⁸ Na formação do “sistema da liberdade”, um conceito abstrato é extremamente prejudicial, tendo em vista que a comunidade política não poderia derivar destas instituições, normas e outras formas de estruturas sociais imprescindíveis para autoefetivação do sujeito moderno, já que este é constituído de um longo desenvolvimento histórico do que se considera-se comunitariamente por liberdade. Abstrato e negativo, o sujeito está em permanente confronto e negação das normas derivadas de qualquer interação intersubjetiva, o que impossibilita a existência social.

liberdade como permanente “fúria da destruição” à autoconsciência formal da diferença entre subjetividade e objetividade (§8). Aqui, a vontade é, para si, livre dado que se sabe como determinação objetiva de um conteúdo subjetivo. Nesse sentido, a liberdade consistiria na *possibilidade de determina-se*, na atividade formal de conceber um conteúdo (qualquer) determinado.

Esse conteúdo é, nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si somente um possível, enquanto pode ser meu ou também não sê-lo, e o eu é a *possibilidade* de determinar-me para esse ou para um outro [conteúdo] - de escolher entre essas determinações que são, sob esse aspecto, externas para ele. (*Filosofia do Direito*, §14).

Nesta vontade livre para-si, a liberdade gravita em torno da possibilidade formal de conceber um conteúdo determinado como “seu”, o que Hegel vê como um trabalho do “entendimento” e da “reflexão” (*Filosofia do Direito*, §15) típicos da filosofia kantiana e fichtenana (*Filosofia do Direito*, §6): “Em toda filosofia da reflexão, como na de Kant e, em seguida, na trivialização rematada de Fries da [filosofia] kantiana, a liberdade não é outra coisa do que aquela autoatividade formal.” (*Filosofia do Direito*, §15). Se a vontade é livre enquanto autoatividade, então todo conteúdo lhe permanece exterior ao conceito de liberdade, e este pode apenas expressar quanto ao conteúdo uma escolha arbitrária. Mas escolha do que? Novamente, sem um conteúdo específico, a vontade apenas pode “decidir-se” em deliberação moral a respeito de “impulsos, desejos e inclinações” os quais não são livres, mas o que importa é esta deliberação moral a respeito dos mesmos, uma evidente contradição.

A contradição, que é o arbítrio (*Filosofia do Direito*, § 15), tem, enquanto dialética dos impulsos e das inclinações, o fenômeno, o fato de que eles se perturbam mutuamente, a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação da subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio, que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração. (*Filosofia do direito*, §17).

É nesse sentido que Hegel aborda a “contingência” (*Filosofia do Direito*, §15) enquanto característica da vontade. Sem a posse de algum conteúdo específico, a formalidade da liberdade não logra êxito em transpor a objetividade seu conceito de liberdade, já que este resta apenas enquanto uma autoatividade formal e reflexiva de escolha arbitrária, cujo conteúdo ou fim determinado não pode ser rastreado como oriundo da liberdade, pois esta não se liga, senão, a atividade reflexiva.

A reflexão, a universalidade e a unidade formais da autoconsciência, é a certeza abstrata que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a verdade da mesma [liberdade], porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo; por isso o conteúdo

dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. (*Filosofia do direito*, §15).

Novamente, o problema fundamental da vontade a respeito da efetividade da liberdade enquanto transposição de um fim subjetivo a objetividade não é sequer tocado pela concepção “para-si”, uma vez que a contingência de escolha entre “conteúdos dados” não é capaz de expressar, senão, a mera formalidade do entendimento enquanto autoatividade de decidir-se.

4.3 Vontade livre em e para si: constituição dialética entre objetividade e subjetividade (§22-§32)

Ambos os conceitos são expressões insuficientes de vontade livre à medida que ora apresentam uma universalidade abstrata, ora uma determinação particular (arbitrária). A vontade constitui-se dialeticamente nestes momentos, “A vontade é a unidade desses dois momentos; - a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade - singularidade*” (*Filosofia do direito*, §7). Vontade singular como constituição dialética dos momentos anteriores carrega tanto a universalidade quanto a particularidade, isto é, é vontade livre em-si e para-si.

Na dialética da vontade, os momentos são assim dados: subjetivo, objetivo e singular. Embora já esteja claro em que consiste o momento subjetivo, é na explicação sobre a objetividade que algumas acusações hegelianas⁹⁹ podem ser deflacionadas em seu poder de interpretação. Primeiro, por subjetividade estão em jogo as interpretações desta como “pura certeza de si mesmo” na qual “a unidade absoluta da autoconsciência consigo, na qual essa é enquanto eu = eu, pura e simplesmente interior e [um] repousar abstrato sobre si” (*Filosofia do direito*, §25); nesta linha, subjetividade é a autorrelação de um “eu” que se compreende como instância instituinte de sentido a toda a realidade a partir de sua particularidade. Mas ela também significa “β) a particularidade da vontade enquanto arbítrio e conteúdo contingente de quaisquer fins” (*Id., Ibid.*), isto é, sua autoatividade somente pode relacionar-se com o conteúdo arbitrariamente. Embora estejam realçadas interpretações de sua insuficiência, a subjetividade como parte integrante da constituição dialética da vontade não pode ser dissipada, e isto quer dizer que o lado da vontade como autodeterminação é inexorável.

⁹⁹ A acusação de quietismo de Haym já exposta no capítulo um.

Se por subjetivo entendeu-se o lado da autoconsciência, por objetivo em sua forma “unilateral” lida-se com “existência exterior” positiva que constringe a autoconsciência:

β) a vontade *objetiva*, porém, enquanto *desprovida da forma infinita* da autoconsciência, é a vontade imersa em seu objeto ou em sua situação, tal como é constituída segundo seu conteúdo - a vontade infantil, ética, assim como a vontade escrava, supersticiosa etc. [;] γ) a *objetividade* é, enfim, a forma unilateral em oposição à determinação subjetiva da vontade, por isso a imediatidade do ser-aí, enquanto existência *exterior*; a vontade, nesse sentido, apenas se toma *objetiva* pela realização de seus fins (*Filosofia do direito*, §26).

Uma objetividade sem autoconsciência (subjetiva) é constrangimento à subjetividade na forma de sua imersão a uma realidade posta que prescinde de qualquer avaliação, assentimento e crítica dos indivíduos reais ali em relação. Tal como a criança¹⁰⁰ está acriticamente imersa nas premissas de comportamento que lhe são culturalmente ensinadas, este tipo de objetividade lida com a consciência de modo a subsumi-la na positividade impessoal de estruturas as quais não cabe a consciência entender, apenas obedecer. Em seu segundo sentido, “γ”, a objetividade consiste em fim realizado, ou seja, uma existência exterior que se conecta a vontade apenas como aparecer realizado de um fim. É nesse sentido que Hegel, já na *Introdução*, exclui para qualquer avaliação séria da política e da sociedade moderna que estas sejam entendidas a revelia da criticidade subjetiva: nenhuma teoria social e política da modernidade pode abdicar de reservar um lugar para a subjetividade enquanto instância avaliadora da realidade que se está em relação.

A “verdadeira” vontade livre em e para-si cumpre o que fora expresso anteriormente como fulcral a sua compreensão, a saber, que ela cumpra a tarefa de efetivar-se na suspensão (*Aufhebung*) da dicotomia entre subjetivo e objetivo no encadeamento do estabelecimento, persecução e realização (em uma palavra, autodeterminação) de fins postos pela vontade. Os momentos da dialética da vontade são justamente a universalidade e particularidade, em que o resultado - a singularidade- aparece como “identidade na negatividade”, isto é, o conteúdo da autodeterminação do eu expressa não uma delimitação (*Beschränkung*), mas uma face da identidade deste. Ele é “relação consigo mesmo” (*Beziehung auf sich*), mesmo nesta determinação a qual, então, é efetividade da liberdade¹⁰¹.

¹⁰⁰ No caso do escravo, talvez tenha sentido na escravidão antiga, pois a moderna em suas técnicas de estupro, mutilação, genocídio e tortura perpetradas por populações europeias não permitem interpretar escravos quanto a ausência passiva de criticidade.

¹⁰¹ Hegel considera (-se) o “último passo” que a filosofia especulativa precisava dar para alcançar um conceito suficiente tanto de “eu” como de “vontade”, a saber, apreender como este eu carregaria consigo a negatividade para não ser uma mera autoconsciência formal: “Apreender a negatividade imanente no universal ou no idêntico, assim como no eu, era o passo seguinte que a filosofia especulativa tinha a dar; - um carecimento, que aqueles nem sequer pressentem, que não apreendem, como Fichte, o dualismo da infinitude e da finitude na imanência e na abstração.” (*Filosofia do Direito*, §6). O passo consiste em entender como a

a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade; (*Filosofia do Direito*, §7).

Apesar da constituição dialética da vontade estar nessas etapas apresentadas, esta leitura permaneceria rasa em algum sentido, caso fosse finalizada nestes termos. Antes, torna-se necessário entender, em detalhes, a complexidade desta dialética, mesmo que a partir da *Introdução*, como coincidem objetividade e subjetividade na vontade livre. Esta coincidência é apresentada como “À vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma [;] assim, esse não é para ela nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retomou para dentro de si.” (*Filosofia do direito*, §22). A coincidência na vontade é que esta tenha a si mesma como objeto; em termos hegelianos consagrados na literatura especializada, para se abordar não apenas esta relação, mas toda a filosofia do espírito objetivo temos a expressão: “ser consigo mesmo no ser outro” (*Bei sich selbst sein in einem anderem*)¹⁰²; no *Zustatz* do §7 apresentado na edição da Shurkamp, fica claro o que Hegel pretende significar com o terceiro momento da vontade:

O terceiro [momento] é então que em sua delimitação, neste outro, [a vontade] é consigo mesmo (*in diesem Anderen bei sich selbst sei*), ao determinar a si mesma permanece consigo e não deixa de ligar-se senão ao universal: este é assim o conceito concreto da liberdade (*der konkrete Begriff der Freiheit*), enquanto os dois momentos anteriores foram considerados inteiramente abstratos e unilaterais. Já temos esta liberdade, mas sob a forma do sentimento, por exemplo, na amizade e amor. (HEGEL, 1987, §7, *Zusatz*, p.57).

Neste denso comentário é expresso a condição da vontade livre, a saber, que em sua autodeterminação esteja em voga um sentido universal desta ação-fim (*Zweck*). O significado desta coincidência somente pode ser adequadamente entendido se no espírito objetivo for pressuposto de algum modo que a objetividade da experiência social esteja, de antemão, apta a ação subjetiva como realização de um fim autodeterminado, e esta subjetividade no estabelecimento e persecução da atividade-fim contemham a universalidade como seu conteúdo. Se já fora apontado que a *Filosofia do Direito* descreve as formas e condições da liberdade na modernidade como o sistema das formas concretas de autoconcepções da vontade livre, então, a estrutura jurídica e política são expressões dos modos de interpenetração e coincidência da universalidade-particularidade, objetividade-subjetividade:

autodeterminação do eu, já de algum modo, carrega consigo premissas objetivas as quais não são uma limitação, mas condição da autoefetivação da liberdade.

¹⁰² Esta expressão é considerada de extrema importância pela literatura especializada para se entender não apenas a constituição dialética da vontade, mas toda a filosofia do espírito objetivo. Ela é destacada por Neuhaus (2000, p. 17), Wood (p. 45-51), Honneth (2007, p.77-78), entre outros.

Kervégan (2018, p. 10) assim expõe, “Esta objetivação da vontade nas normas e instituições legais, sociais e política são *pressupostas* pela constituição da vontade subjetiva enquanto esta vontade subjetiva ao mesmo tempo *postula*, a partir de si mesma, a necessidade desta objetivação.”

O autor francês acentua a contradição ou paradoxo da ação na concepção hegeliana da vontade:

O paradoxo ou contradição (...) do que Hegel nomeia silogismo da ação é que a ação supõe ambos: (1) o propósito prescrito para si mesma não foi realizado (de outra maneira não haveria motivo para agir) e (2) de certo modo este é sempre já realizado no sentido de que o mundo é de certa maneira disposto a receber estes propósitos de ações subjetivas (de outra maneira ações sempre chocar-se-iam contra a resistência do mundo). (KERVÉGAN, 2018, p. 10).

Este paradoxo permaneceria irresoluto se o conceito hegeliano de vontade fosse estático, mas este é “dinâmico”, isto é, como já abordado desde o início, a vontade livre constitui-se dialeticamente na interpenetração destes momentos: a vontade livre é resultado de um longo desenvolvimento histórico do espírito da comunidade que, de um lado, objetivamente, constitui-se em estruturas sociais e políticas; de outro lado, tem a experiência de sua liberdade na realização de fins autodeterminados.

É somente a partir desta coincidência que o “ser consigo mesmo no outro” alcança seu sentido mais peculiar, a saber, somente entendendo a liberdade como necessariamente estruturada nas instituições sociais e políticas é possível que a objetividade e a subjetividade possam coincidir-se na vontade à medida que esta encontra no seu outro (o mundo exterior) as condições de satisfação das exigências de sua efetivação. Como é um pressuposto claro de Hegel, desde os tempos de Jena que vontade nunca tem o sentido de vontade pessoal de *um* indivíduo, mas sempre intersubjetivamente constituída nas relações sociais que lhe ultrapassam. Assim, as condições de liberdade também revelam-se socialmente mediada, isto é, a vontade somente é livre por um *conceito socialmente mediado* desta última. Na liberdade socialmente mediada inclui-se “a habilidade de indivíduos tanto endossar (ou querer) leis e práticas que promovem o bem coletivo como encontrar suas próprias identidades através da participação social.” (NEUHOUSER, 2000, p.15). A *Filosofia do Direito* é a descrição do “sistema racional” da efetivação da vontade livre nas estruturas sociais e políticas: na coincidência entre as estruturas que mediam a liberdade social e a vontade livre, Hegel pode definir esta correlação como “a vontade livre que quer a vontade livre”:

A determinação absoluta, ou caso se quiser, o impulso absoluto do espírito livre (§ 21) é que sua liberdade seja objeto para ele – que seja objetiva tanto no sentido em que é o sistema racional dela mesma como no sentido de que seja uma efetividade imediata (§ 26) - a fim de ser para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si; - o conceito abstrato da ideia de vontade é, de maneira geral, *a vontade livre que quer a vontade livre*. (*Filosofia do Direito*, §27).

A importante noção de que “*a vontade livre que quer a vontade livre*” significa que a objetividade não é apenas uma condicionante da liberdade da vontade, mas, antes, a objetividade, é ela mesma uma forma da liberdade, isto é, o meio que a vontade se relaciona é ele mesmo posto pela liberdade da vontade, não apenas uma estrutura através da qual ela efetiva a si mesma, mas, antes, ele mesmo já compõe a liberdade da vontade. A efetivação da ideia da liberdade, as condições de racionalidade da totalidade política dependem de maneira última que as determinações da vontade reverberem-se em instituições sociais capazes de satisfazer as exigências da liberdade e componham já uma esfera da liberdade desta. É por isso que Hegel afirma em um dos parágrafos finais da *Introdução* (§29) que “De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o direito”; com isso ele quer significar que toda e qualquer determinação essencial para a realização da liberdade da vontade é um direito, não se liga a um anseio particular de um sujeito, mas a representa a necessidade universal da efetivação da ideia da liberdade.

À guisa de conclusão, a introdução da *Filosofia do Direito* assenta-se na constelação conceitual “Direito, vontade e liberdade” que constitui o cerne teórico da “ciência filosófica do direito”. Qualquer tratamento sério das relações sociais e políticas na modernidade depende da descrição adequada desta constelação, a qual não pode prescindir de expor as interpenetrações teóricas e práticas dos conceitos mencionados. A *Introdução* percorre o caminho de descrição desta constelação sob fio teórico do conceito de vontade. Desde a filosofia do espírito subjetivo, a vontade é entendida como o acesso prático da autoconsciência ao mundo, mas, sob influência da filosofia fichteana, este acesso não é artificial, isto é, um fazer (ação) que liga o conteúdo realizado a própria autoconsciência; antes, a ação é a expressão da identidade da autoconsciência sem a qual esta não poderia alcançar o saber de si mesma. Então, o “eu” postula-se no mundo pela ação, mas o “passo” hegeliano é justamente entender que a ação não ocorre sob uma matéria diversa a própria autoconsciência, antes, esta se realiza na autodeterminação de um conteúdo posto por si mesma e sob um mundo constituído pela vontade objetivamente. Nomeou-se aqui de “identidade na negatividade”, o negativo da subjetividade, (o conteúdo da ação, o mundo

dado) não é outro senão sua própria atividade reverberada em estruturas objetivas postas pela liberdade.

Hegel entendeu que nem a filosofia de Kant, nem tampouco as compreensões contratualistas ou jusnaturais do conceito de vontade, lograram êxito em conceber a vontade sob esta constituição dialética entre subjetivo e objetivo. Nesta insuficiência, permaneceram, ora sob um conceito universalmente abstrato da mesma, ora sob um conceito formal, o que Hegel considerou vontade livre em-si, e para-si, respectivamente. Embora na vontade em-si Hegel entenda a primeira forma de universalidade da vontade como possibilidade de abstração de toda a matéria exterior, esta universalidade resulta apenas na “força destruidora” de conteúdos dados, mesmo aqueles que a vontade se conecta na sua relação com a longa história dos pressupostos normativos da comunidade. O exemplo de Hegel é o “Período do terror” na “Revolução Francesa” que, sob um conceito unilateral de igualdade, soçobrou todas as instituições sociais. Já na vontade para-si, mesmo que tenha logrado êxito apresentar a determinação particular como inexorável a qualquer discussão séria a respeito da vontade, esta particularidade permaneceu na “limitação da finitude” (como o termo particular aduz) uma vez que sua liberdade consistia somente na autoatividade formal da razão em conceber conteúdos. Tais conteúdos não são capazes de gerar estruturas normativas-coletivas tendo em vista que são postos pelo arbítrio particular na forma de escolhas pessoais. Neste sentido, não haveria, na comunidade política, uma definição de liberdade, mas diversas que não garantiriam a coesão e articulação racional desta comunidade.

No caminho da efetivação da ideia da liberdade, ou, em termos laicos, na definição da racionalidade da totalidade política, Hegel entendeu que uma comunidade política não se forma e se mantém se indivíduos têm por base um conceito abstrato ou formal de liberdade, tendo em vista que, caso assim seja, a articulação social não suportaria a pressão social ocasionada pelo conflito de perspectivas conflitantes. Antes, a vontade, seus fins e a esfera de atuação devem coincidir previamente; de um lado, coincidem porque a vontade é vontade determinada social e historicamente, isto é, ela já nasce no interior de premissas culturais imprescindíveis a sua própria identidade; de outro lado, coincidem, pois, a objetividade é a estruturação das perspectivas de autodeterminação através das quais a subjetividade tem a experiência da liberdade em sentidos específicos. Por este viés, Hegel compreende que a vontade é *singular*, ou seja, ela é a coincidência entre subjetivo e objetivo à medida que as instituições sociais e políticas, objetividade, são a estruturação das autoconcepções de

liberdade da vontade que somente pode alcançar a efetivação plena, e sua identidade, na correlação (*Verhältnis*) a esta objetividade.

Nesse entendimento, duas passagens hegelianas do fim da *Introdução* são especialmente importantes. Primeiro, “vontade livre que quer a vontade livre” (§27), e “que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o direito” (§29); estas passagens concretizam aquela constelação conceitual abordada como cerne teórico da *Introdução*, direito, vontade e liberdade. Sobre a primeira passagem, uma vez que a constituição dialética da vontade exige que suas determinações sejam objetivas, seja garantido o âmbito de realização, a objetividade deve ser constituída de fins coletivos, ou bens coletivos, os quais a subjetividade em sua autodeterminação crítica deve ser passível de adotar. Na segunda passagem, toda e qualquer expressão de liberdade imprescindível a autoefetivação da vontade é um direito *seu*, ou seja, direito em sentido amplo é a condição de autorrealização da liberdade.

4.5 Excurso II

Desde Rousseau a Hegel e de volta: institucionalização versus participação popular

Como foi visto no capítulo precedente, a vontade livre em e para-si, em Hegel, aposta não apenas em uma re-ordenação ou subsunção artificial entre a vontade do indivíduo e a vontade universal; antes, aponta para o ponto de intersecção entre particularidade e universalidade os quais são previamente reunidos no conceito de vontade. As condições de possibilidade de surgimento de um fim particular pertencem a um plano mais amplo do que a mera intencionalidade do sujeito, e, ao mesmo tempo, qualquer fim pretensamente coletivo só possui efetividade conquanto contemple anseios autodeterminados dos sujeitos reais em atividade: esta interpenetração levou a compreensão de que “*a vontade livre que quer a vontade livre*”, ou seja, o particular forma-se a partir do universal e através dele logra êxito em efetivar aspectos de sua identidade, ao mesmo tempo em que este universal torna-se efetivo conquanto integre-se no horizonte de ação do sujeito.

Não são poucas as leituras que visam expor como o conceito hegeliano de vontade e algumas das principais ideias do idealismo alemão, seja em sua fase crítica ou posterior, erigem-se em relação a filosofia de Rousseau¹⁰³. Mesmo que Hegel dedique menos de duas páginas para abordar a filosofia de Rousseau expressamente em sua *História da Filosofia* e linhas espalhadas em diversas outras, autores vêm destacando o importante papel que a *Vontade Geral* em Rousseau desempenha em toda filosofia alemã, e, em especial, para o conceito de Vontade livre em e para-si de Hegel¹⁰⁴. O objeto deste *Excurso* é abordar esta relação entre Hegel e Rousseau sob a questão da *vontade livre* e a *Vontade Geral* na complexa intersecção entre o indivíduo e o Estado. Especificamente, alguns pontos sensíveis de ambas as teorias podem ser abordados na comparação entre os autores, a saber, a participativa

¹⁰³ Cassierer (1989), Carlos Nelson Coutinho (2011), Neuhouser (2000), entre outros.

¹⁰⁴ Para não enganar o leitor e fazê-lo acreditar que se vá discutir o pensamento completo de Rousseau, o exposto adiante se refere somente aos capítulos VI, VII e VIII do livro I e capítulos I II III e IV do Livro II do *Contrato Social*.

soberania popular em Rousseau, e a necessária institucionalização complexa da liberdade na vontade livre. Ambos os conceitos serão desenvolvidos tendo como norte a questão complicada do desenlace entre os indivíduos e o Estado, vontade particular e geral: formas de manifestações deste desenlace e qual o seu estatuto dentro de cada teoria.

Desde Rousseau: *vontade geral* e o “assembleísmo permanente”

A influência de Rousseau na filosofia alemã clássica já foi objeto de inúmeros artigos e obras que evidenciam o papel formador, seja das teses políticas ou morais de Rousseau, e sua concepção de indivíduo, Estado e soberania. Beckenkamp (2018, p. 23) revela que para Kant, Rousseau representa um confronto prático paradigmático, uma vez que aquele assume que último o despertara para o primado da razão prática:

Estabelecer os direitos da humanidade é o propósito central da filosofia prática kantiana, podendo ser dito, por conseguinte, que foi sob o impacto de Rousseau que Kant despertou para o primado da razão prática, primado que se tornaria pedra angular de todo o idealismo alemão. (BECKENKAMP, 2018, p. 23).

Enquanto Hume o despertara do sono dogmático, Rousseau desperta Kant para o primado da razão como salvaguarda da liberdade que, em última instância, é o objetivo de toda a filosofia crítica. Em relação a Fichte, Joao Geraldo Martins Cunha assevera que à despeito de uma recusa explícita em alguns trechos, o parentesco entre os autores pode ser traçado sob diversos pontos: “Afim, o parentesco entre os dois filósofos, Fichte e Rousseau, pode ser traçado a partir de várias perspectivas, dentre as quais eu destacaria a forte interpenetração entre filosofia e vida, personalidade individual e sistema de pensamento comum a ambos os autores.” (CUNHA, 2017, p. 15).

Já na relação entre Rousseau e Hegel, a depender da leitura, as proximidades e distanciamentos entre as teses da vontade geral e a vontade livre em e para-si (como elemento concreto do espírito objetivo) revelam que o autor genebriano municia teoricamente a filosofia política madura de Hegel para que este pense a sociedade e Estado como condição e expressão da liberdade de indivíduos: *o indivíduo somente tem possibilidade de alcançar sua identidade e autonomia em meio às relações sociais e Estado as quais de antemão configuram-se como sua vontade efetivada*. Para Neuhouser (2000, p. 82), este “municipamento” é crucial à filosofia de Hegel, especialmente à vontade livre em e para-si,

uma vez que esta configura-se sob o principal elemento da vontade geral em Rousseau, a saber, a necessária simbiose da particularidade e objetividade. Entretanto, se fosse uma relação tão harmônica, Hegel teceria maiores comentários a filosofia de Rousseau ao longo de sua produção. Assim, Coutinho (2011, p. 47) pontua que, não obstante aproximações, o reino da *Eticidade* e, principalmente, o Estado assentam-se em pressupostos completamente alheio à filosofia de Rousseau, a saber, a necessária institucionalização da liberdade em esferas autônomas as quais mediam e não suplantam os âmbitos de identidade particular (do *Bourgeois*) e universal-pública (do *Citoyen*) do indivíduo moderno¹⁰⁵.

Rousseau é descrito por Hegel de maneira diferente ao longo de seu percurso formativo¹⁰⁶; Jaeschke (2010, p. 07) reproduz relatos de companheiros de classe, e do próprio espírito da juventude alemã de então, segundos os quais o “herói de Hegel era Rousseau e seu *Emílio, Contrato social e Confissões*”. A simpatia e inspiração em Rousseau no período de Tübingen (1788-1793) era produzida pela Revolução Francesa e seus acontecimentos; esta simpatia é sintetizada na nostalgia política da Grécia Antiga, e um conceito de ser humano naturalmente bom. No período de Frankfurt (1797-1800), Jaeschke acentua que as considerações sobre as formas de positividade na vida moderna aproximam mais uma vez Hegel a Rousseau quando este se posiciona criticamente em relação a “sociedade e vida na cidade” (JAESCHKE, 2010, p. 15).

Apesar de inspiradoras, as considerações hegelianas em relação a Rousseau vão perdendo cada vez mais o entusiasmo, e chegam à maturidade da filosofia berlinense com bastante crítica a filosofia política deste, mas não ao fundamento ou princípio do Estado. Segundo o autor genebrino:

No que diz respeito à investigação desse conceito, Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade

¹⁰⁵ O procedimento de Coutinho (2011) intenta uma “correção” de insuficiências do argumento de Rousseau, a partir de Hegel, e, contrariamente, dos argumentos do filósofo alemão pelo do autor genebrino. Este procedimento é interessante, pois permite abordar um dos principais calcanhares de Aquiles da filosofia de Hegel, de acordo com diversos especialistas, a saber, se a institucionalização da liberdade suplanta, e em que medida, a soberania popular na sua relação com o Estado vista em Rousseau.

¹⁰⁶ Esta tensão entre os níveis do cidadão (*Citoyen*) e do burguês (*Bourgeois*) é presente na literatura hegeliana desde o período de Jena no artigo “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*” de 1802. Lá, para Müller (2005, p. 182), há também uma “visão predominantemente negativa” da propriedade e esfera privada que deve ser submetida a totalidade ética ainda muito carregada do paradigma antigo da Pólis grega. No período de Berlim, Hegel não considera antagonicas as posições à medida que reserva esfera a ambas as atuações do indivíduo, no Estado e na sociedade civil respectivamente. Entretanto, isto também indica que a área de atuação de ambas é delimitada para não haver desarticulação entre as esferas da eticidade. Indicação bibliográfica do assunto para além de Jaeschke: Hans Friedrich Fulda / Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart 1991.

divina), porém segundo o conteúdo é pensamento, e de fato é o próprio pensar, a saber, a vontade. (*Filosofia do Direito*, §258).

Na *Filosofia do Direito*, apesar de já ter criticado a concepção de experiência social como contrato ou convenção, Hegel reserva a Rousseau o “mérito” de ter concebido o princípio do Estado em seu conteúdo como “vontade”. Mas, como a vontade fundamenta o Estado em Rousseau?

Primeiro, é necessário afirmar que o Rousseau do *Contrato social* não é o mesmo do *Segundo discurso* (ou do *Discurso acerca da origem da desigualdade entre os homens*), aliás, o conteúdo e objeto de cada obra são diferentes. Enquanto para o *Segundo Discurso* terminado em 1754 é exposto que:

(...) este é seu trabalho mais radical e aduz (*urges*) que o governo existente é um tipo de conto do vigário (*confidence trick*) da parte dos ricos que persuadem os pobres de que é universalmente e igualitariamente vantajoso ser sujeito às leis e a ordem política (Para a Revolução Francesa este é o ‘verdadeiro’ Rousseau). (RILEY, 2006, p.4).

Já no *Contrato Social*, este argumento acerca da sociedade moderna não é de todo modo descartado, mas é dissolvido seu conteúdo sob um novo objeto de investigação: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força da comunidade através da qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo, e permaneça tão livre como dantes.” (ROUSSEAU, 2001, p. 23)¹⁰⁷. Este novo objeto assume certas premissas as quais condicionam as investigações de Rousseau a um novo modo se compreender a experiência social, a saber, a despeito de toda desigualdade presente nos governos existentes, a vida em sociedade normativamente regulada é o único meio do indivíduo se compreender livre e realizar sua autonomia pessoal:

O objetivo do *Contrato Social* não é explicar nada. O objetivo é *justificar* os termos de associação (‘princípios do direito político’) apresentando que uma certa forma de associação política é legítima ao demonstrar que os próprios indivíduos concordariam com esta forma, onde estes indivíduos são entendidos como interdependentes, conscientes desta interdependência, dotado de capacidade de distinguir arranjos justos e injustos, e dotados da capacidade para a liberdade. (COHEN, 2010, p. 24).

A crer neste trabalho de Cohen (2010), diversos pressupostos do *Contrato Social* surgem: primeiro, é possível uma forma justa de associação política; segundo, esta justiça depende da concordância dos indivíduos endereçados desta associação, ou seja, dos contratantes; terceiro, os sujeitos são interdependentes e, quarto, são conscientes desta interdependência, da justiça ou injustiça bem como de sua capacidade a liberdade.

¹⁰⁷ Utiliza-se a versão original francesa do texto de Rousseau (2001) cotejada na versão para o inglês segundo a tradução e edição para a YALE PRESS de Susan Dunn (ROUSSEAU, 2002).

Esta associação política justa possui de partida dois elementos essenciais, a saber, primeiro, nem sob a “força despótica” de um regente, nem “originada da natureza” (ROUSSEAU, 2001, p. 09), a associação somente pode se estabelecida sob a forma de um *Contrato*; segundo, este *Contrato* deve ser de tal modo constituído que cada um obedeça somente a si mesmo na sua observância e cumprimento, isto é, sua “cláusula pétrea” é a doação igual e por inteira de cada cidadão:

Essas cláusulas bem entendidas reduzem-se todas a uma só, a alienação total de cada associado e todos seus direitos à toda a comunidade: porque, primeiramente, cada um doando-se inteiramente, a condição é igual para todos; e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse de torná-la mais onerosa aos demais. (ROUSSEAU, 2001, p. 23).

A *cláusula pétrea* do contrato é que “cada um se doe por inteiro” (*se donnant tout entier*), e “por inteiro” entende-se todos os direitos a liberdade *naturalmente concedidos*, isto é, na condição de liberdade do *estado de natureza*¹⁰⁸. Entender a fundação da sociedade civil como consequente superação do *estado de natureza*, não por imposição de alguma força despótica, nem como um desenvolvimento *natural*, mas como ato de estabelecer um princípio justo, pois equânime, à razão do endereçado final do ordenamento político, esta é o lugar irrevogável de Rousseau na filosofia política moderna. Nestas condições contratuais, a *vontade geral* (*volonté générale*) é a direção de todo o corpo político:

Caso se retire do pacto o que não pertence a sua essência ver-se-á que reduz-se ao seguintes termos: *cada um põe em comum sua pessoa e toda sua força à suprema direção da vontade geral; e recebemos, como corpo, que cada membro seja parte indivisível do todo*. Imediatamente, no lugar da pessoa particular de cada contratante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de quantos membros a assembleia tenha vozes; e que por este mesmo ato recebe sua unidade, seu eu comum (*son moi commun*), sua vida e sua vontade (ROUSSEAU, 2001, p. 23-24, Grifo do autor).

Desta passagem crucial do *Contrato Social* entende-se o elogio hegeliano a Rousseau: a vontade geral é o fundamento da sociedade e este fundamento não se refere exclusivamente ao *ato objetivo* da assembleia constituinte, mas a ontogênese do indivíduo que, sob condições modernas, realiza a si mesmo, sua esfera pessoal de objetivos e bens, somente mediante a vontade geral; no ato do contrato, funda-se tanto o indivíduo, “sua vida e sua vontade”, como o corpo coletivo. Por este viés, o argumento do filósofo genebriano amplia-se para além de um contrato formal ensejando que as condições sociais e políticas sejam entendidas como ocupando um papel insubstituível na formação do sujeito moderno. Esse aspecto evidencia-se ainda mais na diferença entre “vontade de todos” (*volonté de tous*) e “vontade geral” (*volonté*

¹⁰⁸ O estado de natureza de Rousseau é caracterizado pela liberdade natural. Esta “só conhece limites nas forças do indivíduo” (ROUSSEAU, 2001, p. 28-29), ou seja, capacidade de se fazer o que se deseja arbitrariamente. No estado civil, ao contrário, a liberdade é observância a lei de todos para todos fundada pela vontade geral.

générale). Para o autor genebriano, aquela é apenas a soma das vontades particulares, a soma de interesses individuais, assim Rousseau está apontando para o fato de que um Estado e uma sociedade não se mantêm sob coordenação de interesses privados, mas somente pela universalização de perspectivas mais abrangentes de liberdade, igualdade e fraternidade.

Para Rousseau a liberdade que define nossa natureza como seres humanos é, primeiro, constituída no Estado e então depende do Estado para sua existência. Assim, o pensamento mais básico da filosofia política de Rousseau pode ser formulado como se segue: a justificação do Estado racional reside no fato de que tal Estado desempenha um papel indispensável na constituição de seres humanos como portadores de vontades livres e assim é essencial a realização de sua verdadeira natureza como livres. (NEUHOUSER, 2000, p. 56-57).

Em relação a justificação da razoabilidade do Estado e instituições éticas baseada no papel indispensável que desempenham aproxima Rousseau de Hegel, para Neuhouser. O tipo de liberdade da vontade geral formulada a partir da doação irrestrita de todos para todos promove duas garantias específicas. Primeiro, a vontade geral, nas palavras de Rousseau, é o que “o garante contra toda dependência pessoal” (*le garantit de toute dépendance personnelle*) (ROUSSEAU, 2001, p. 27); e, segundo, garante o progresso moral e a autonomia humana a medida que, no estado civil, “suas faculdades se exercem e desenvolvem, suas ideias são expandidas, seus sentimentos são enobrecidos” (Id., p. 28). Nesse sentido, a passagem ao estado civil e a submissão a vontade geral significam, para o indivíduo, que este pode desenvolver sua autonomia racional quanto ao seu “ser-outro”, a natureza; e, ainda, doando-se inteiramente a vontade geral o indivíduo não está à mercê do arbítrio e subjetividade de *um*, mas das cláusulas que formam todo o corpo político. Por ambas as garantias, claro é, para Rousseau, que há uma ligação entre autonomia individual como independência de impulsos naturais e de vontade arbitrária de um soberano pessoalizado, assim, há uma conexão inexorável entre autonomia e vontade geral¹⁰⁹.

A insistência de Rousseau em que qualquer critério razoável para justificar todo e qualquer ordenamento político está no fato de que este erija-se sob o conceito de vontade geral (como doação de todos a todos) impõe a filosofia política do autor um papel preponderante da participação social na noção de soberania popular. Os três primeiros

¹⁰⁹ Neuhouser (2000, p. 67-68) aduz que Rousseau está preocupado com dois tipos de dependência, mas que fogem ao escopo do recorte da obra aqui contemplado. A vontade geral consegue, segundo o filósofo moderno, livrar o indivíduo da dependência econômica e psicológica: “A primeira consiste na dependência para produção e aquisição de necessárias commodities. (...) A dependência psicológica é a dependência em outros para refletir o reconhecimento de seu valor e posição entre outras [pessoas] e assim confirmar-se no mundo exterior.” Ambas as garantias de independência da vontade geral reaparecem em Hegel nas discussões sobre a esfera da sociedade civil, especificamente as “corporações”: a garantia da autoestima e da independência econômica são expostas no §253 como garantia de “honra” (*Ehre*) e “patrimônio estável” (*festes Vermögen*) no co-pertencimento a corporações. Corporações são objetos de análise quando se aborda a “sociedade civil” e o mecanismo de produção e manutenção do universal, mesmo no reino da perseguição do interesse particular.

capítulos do *Livro II* deixam claro que a soberania dos contratantes não é alienada (*inalièneable*) a um soberano ou que esta deixa-se dividir-se (*indivisible*) em poderes independentes (divisão de poderes proposta por Montesquieu em legislativo, judiciário e executivo). Nas discussões que envolvam todo o corpo político, cada membro, “como parte indivisível do todo”, pode e deve representar-se a si mesmo:

Afirmo, pois, que a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral não pode ser jamais alienada, e que a soberania sendo senão um ser coletivo, somente pode ser representada por si mesma; o poder pode certamente ser transmitido, mas não a vontade (ROUSSEAU, 2001, p. 34).

Naquilo que a todos diz respeito, todos devem votar e ter voz nas assembleias e decisões. Por conta desta inalienação, a soberania também não pode ser dividida em poderes, pois a participação social é um pressuposto não apenas normativo, mas fundacional de toda e qualquer decisão do corpo político: “Mas nossos políticos, porém não podendo dividir a soberania em seu princípio, a dividem enquanto seu objeto: dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, direito de impostos, de justiça...” (Id., p.37).

A Hegel: liberdade institucionalizada

Hegel reserva a Rousseau um lugar especial na filosofia política moderna como aquele que conseguiu compreender que uma comunidade política não se faz pela coordenação de interesses particulares, mas pela universalização de perspectivas mais fundamentais, como justiça e igualdade, a qual respalda não apenas a formação do corpo político, mas de seus membros tomados como “membros indivisíveis do todo”. Estes membros somente pela submissão a vontade geral podem realizar sua autonomia em relação aos impulsos e pessoas particulares, tornando-se cidadãos universais (*Cityoen*), não apenas pessoas privadas (*Bourgeois*). Entretanto, o elogio hegeliano a Rousseau não se estende a esta característica da vontade geral enquanto uma força sem forma, sem divisão e carente de estruturas objetivas.

A diferença da vontade geral de Rousseau e da vontade livre em e para-si começa já no fundamento daquela: abordar o nascimento de uma sociedade como baseado no acordo intersubjetivo de partes contratantes sob determinadas perspectivas fundamentais não é suficiente para dotar esta vontade na radicalidade necessária para que o ordenamento político seja um todo racional. Porque estas “perspectivas fundamentais” não estão imediatamente à

mão dos contratantes, ou seja, os indivíduos são formados em sua individualidade por processos culturais que determinam, a partir da relação entre indivíduo\cultura, a visão de mundo e tais perspectivas. Nesse sentido, o contrato pressuporia pessoas formadas em seu mais alto desenvolvimento de autonomia para serem capazes de assumir premissas normativas de comportamento e noções de justiça e igualdade; esta pressuposição não poderia advir senão da correlação entre vontades e corpo político, já de algum modo imiscuídos, co-determinado¹¹⁰. Novamente, alude-se a perspectiva transubjetiva das instituições da eticidade decorrentes do conceito de vontade livre em e para-si: esta vontade não nasce do acordo intersubjetivo de pessoas já formadas, mas, antes, da articulação complexa entre, de um lado, as formas e práticas culturais pelas quais, de outro, sujeitos, sob condições modernas, entendem realizar uma parcela de si mesmo. Esta articulação efetiva-se nas instituições como espaços garantidores das formas de autorrealização da vontade, e ainda aponta para as premissas de justificação e razoabilidade das instituições em Hegel.

Coutinho (2011) estabelece, em sua linha interpretativa, dois percursos sob os quais Hegel se distancia de Rousseau: primeiro, a efetividade da ideia de liberdade acontece na institucionalização de determinações daquela em esferas autônomas constituintes de uma totalidade orgânica; segundo, a sociedade civil, em Hegel, aposta não na tensão, mas na articulação de interesses, fins, privados e universais.

Sob o primeiro aspecto, Coutinho aduz que, em Rousseau, a configuração objetiva da vontade geral é impraticável, pois constituída de um “assembleísmo permanente” (COUTINHO, 2011, p. 50). Isso ocorre pelo fato de que cada membro pode ser representado apenas por si mesmo e a inalienação de sua soberania, não permite divisões institucionais e de competências. A vontade geral e a soberania popular, representam, assim, uma “massa informe” (*Filosofia do Direito*, §279) que não logra êxito em efetivar no mundo objetivo o direito da liberdade em institucionalizar-se e constituir a segunda natureza do ser humano.

Embora valendo-se, como quase sempre, de uma terminologia abstrusa, Hegel coloca aqui um problema real: a vontade geral tem uma base objetiva, ou seja, sofre um processo de determinação histórico-genéticas que transcende a ação dos indivíduos e seus projetos volitivos singulares. Enquanto componente essencial do mundo ético, a vontade geral não resulta de um postulado moral, não é mero resultado da ação ‘virtuosa’ dos indivíduos ouvindo a ‘voz da própria consciência’, como pensava Rousseau, mas se apoia numa comunidade objetiva de interesses, que o movimento da realidade (que Hegel preferia chamar de ‘Razão’ ou ‘Espírito’)

¹¹⁰ Em relação a crítica hegeliana a teses contratualistas, o próximo capítulo se detém melhor na elaboração do argumento contrário a estas teses. Em adiantamento, as formas contratuais partem de um sujeito atômica e falsamente articulado intersubjetivamente em acordos e convenções sob pressupostos normativos que decorrem antes da própria socialização do que da formação atômica do sujeito.

produz e impõe aos indivíduos, independentemente da consciência e do desejo deles, ainda que o faça ‘astuciosamente’, ou seja, valendo-se das ‘paixões singulares dos próprios indivíduos. (COUTINHO, 2011, p. 45).

Por este viés, falta a filosofia política de Rousseau a articulação do conceito de liberdade e sua objetivação, o que Coutinho nomeia de “comunidade objetiva de interesses” ou “comunidade universalizadora de interesses” são as instituições éticas que promovem a implicação entre interesses particulares e universais no seio da comunidade ética. A vontade livre em e para-si é efetiva liberdade à medida que correlaciona (*Verhältnis*) os fins do particular a universais pelo processo de aculturação e formação (*Bildung*). Na falta da reconciliação entre conceito e ser-aí do conceito de liberdade, a vontade geral permanece massa sem forma.

Outra reconciliação inexistente em Rousseau, ou pelo menos mal resolvida, é aquela entre interesses privados e coletivos no interior da nomeada por Hegel como sociedade civil burguesa. Coutinho aduz que Hegel intenta, pensando na economia moderna e no encadeamento universal, que a lógica capitalista produz, entre as figuras intercambiáveis de consumidores e produtores nos mais diversos estágios do mercado, uma teoria que, ao tempo em que concede lugar para a satisfação desta forma específica de liberdade, também a articula às outras esferas da organização social, família e Estado.

E é precisamente nesse ponto que Hegel se situa claramente para além de Rousseau: enquanto este contrapõe como domínio reciprocamente excludentes a esfera do singular-privado (do *bourgeois*) e do universal-público (do *citoyen*), cabendo ao segundo a tarefa de reprimir o primeiro, aquele tenta encontrar mediações que – já na esfera da ‘sociedade civil burguesa’ entendida como domínio do particular-iniciem o processo de formação de um universal para-si (autoconsciente). (COUTINHO, 2011, p. 47).

Rousseau, para Coutinho, não logra êxito em integrar a esfera privada e coletiva em seu conceito de vontade geral, pois permanece uma tensa relação cujas contendas são resolvidas pelo “permanente assembleísmo”.

“e de Volta...”: participação popular versus administração universal

Sob processo reverso, ou seja, na correção do argumento de Hegel pelas intuições políticas do autor genebriano, Coutinho (Id., p. 50) entende que, mesmo no interior das

premissas do pensamento hegeliano, falta a este evidenciar a participação popular, especialmente no que se refere ao “poder governamental” (*Die Regierungsgewalt*) e ao monarca. O poder governamental é incumbido de “administrar o universal”, ou seja, a classe da administração pública na figura de seus funcionários é incumbida da “A *manutenção estável do interesse universal do Estado*” (*Filosofia do Direito*, §289).

Hegel não é entusiasta da expressão “soberania popular” (*Volkssouveränität*), pois, marcada pela Revolução Francesa e anteriormente a inglesa, esta expressão chega a Hegel como soberania popular em relação ao monarca (*Filosofia do Direito*, §279). Sem entrar no detalhe dos motivos, o monarca em Hegel cumpre a função de personalizar a articulação das esferas éticas, moderando-as e mantendo-as sob a sua área de atuação estipulada, e, no caso de contenda entre as mesmas, o poder discricionário do monarca decidiria pelo interesse universal. Nesse apego radical a figura do monarca constitucional¹¹¹, o autor alemão não é simpático a qualquer ideia de eleição, participação popular e consulta pública que não seja na esfera da eleição na câmara dos deputados. Mesmo em relação ao poder legislativo¹¹², Hegel não o posiciona simetricamente em relação aos outros momentos - monárquico e governamental. Isto ocorre porque o governamental é escolhido e regido pelo monarca enquanto “decisão suprema”, logo, na “constituição interna para si” (§273), os poderes que formam o Estado não iguais e a participação popular ou é nula ou simetricamente inferior aos outros poderes. O desprezo e descaso com a participação popular, ou da ideia de soberania popular, é documentada na passagem seguinte, na qual se torna mais do que óbvio que Hegel não concede ao próprio povo a capacidade de administrar-se:

Mas a soberania do povo, tomada como estando em oposição à soberania que existe no monarca, é o sentido habitual que se começou a falar, nos tempos modernos, de soberania do povo, - nessa oposição, a soberania do povo faz parte de pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação desordenada do povo. O povo, tomado sem seu monarca e sem a articulação do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais nenhuma das determinações que estão presentes no todo formado dentro de si, - soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja -. (*Filosofia do Direito*, §279).

¹¹¹ A filosofia política de Hegel, em relação a “constituição interna do Estado” e a divisão de poderes, possui alguns pontos que, se melhor explorados, poderiam prevenir da acusação de entusiasta anacrônico da monarquia. A Constituição é, junto ao constitucionalismo institucional, o principal destes pontos a ser trabalhado nesta tese.

¹¹² A “Constituição interna para si” (§273) como nota Jeschke (2004, p. 11-12), não contempla o poder Judiciário, este é legado a sociedade civil, ou seja, no âmbito das contendas dos particulares, significando que Hegel não tinha um conceito formado até o momento de “direito público”. Por isso, o direito “o conceito estreito do direito ‘formal’, ou ‘jurídico’, ou ‘civil’ provavelmente é definido em termos demasiado estreitos.” (*Id., Ibid.*)

No entanto, uma ressalva deve ser feita: Hegel, nas elucubrações acerca do “Poder governamental”, o executivo nos termos de Montesquieu, retira qualquer elemento que não seja a competência para o cargo das condições que um indivíduo pode ser considerado apto a ocupar determinada função: “por isso os indivíduos não são determinados a elas pela personalidade natural e pelo nascimento. Na sua determinação para as mesmas [ocupações], o momento objetivo é o conhecimento e a prova de sua capacitação...” (§291). Ressalva executada, não obstante a competência seja critério, nenhum funcionário da administração em Hegel é eleito, ou mesmo submetido a uma prova pública através da qual sua competência será avaliada; antes, o poder de decisão do monarca promulga, desde si, aquele que é apto ou não a determinado cargo: “essa ligação do indivíduo e da função, como se trata de dois aspectos para si sempre contingentes, um frente ao outro, compete ao poder do príncipe, enquanto poder decisivo e soberano do Estado.” (*Filosofia do Direito*, §292). O poder do príncipe, mesmo que constitucionalmente mediado (*Filosofia do Direito*, §273), e a falta de espaços institucionais para participação popular são alguns dos pontos mais frágeis, senão o maior, da argumentação da filosofia política hegeliana.

Ao funcionário público é dada a tarefa de mediar as situações particulares e decidir pelo interesse e direito universalmente válidos:

A manutenção estável do interesse universal do Estado e do que é legal nesses direitos particulares e a recondução desses àqueles exigem um cuidado pelos delegados do poder governamental, pelos funcionários executivos do Estado (Filosofia do Direito, §289, Grifo do autor).

Esta tarefa complexa e, aliás, de capital importância na “manutenção estável” da sociedade é lançada a pessoas que, não obstante precisem ser competentes, dependem unicamente da vontade do monarca para ocupar tais funções. Nesse sentido, Hegel lança à burocracia da administração pública de funcionários não eleitos nem concursados a colossal tarefa de mediar os interesses públicos e privados na avaliação de casos particulares.

A ironia da teoria hegeliano do Estado, em disputa desde o tempo dos hegelianos de esquerda, não pode ser esquecida. Aqui, também o universal concreto não é dado à *vontade (willed)* dos cidadãos do Estado, mas *administrado* para eles pela ‘classe universal’. A despeito dos méritos hegelianos na teoria da burocracia e serviço público vistos em retrospectiva- e eles são muitos- o fato do ‘universal’ ser *administrado* enquanto os cidadãos afundam no momento da mera ‘representação’ nos estados não pode ser ignorado. (BENHABIB, 1986, p. 98).

Tanto para Coutinho (2011) como para Benhabib (1986), é um grave erro da filosofia política hegeliana o desprezo ao papel de eleição e consulta pública a respeito dos “administradores do universal”. O desprezo pela eleição ou reino eletivo é presente em diversos autores, e, em Hegel, parece haver uma associação entre eleição e relação contratual,

ou seja, sendo nesta última a vontade enquanto arbítrio e contingência, nas eleições também o arbítrio e a contingência são preponderantes, o “arbítrio de muitos”: “Essa maneira de ver, assim como a representação do monarca enquanto supremo funcionário do Estado, a de uma relação contratual entre ele e o povo etc., procede da vontade enquanto *bel-prazer*, opinião e arbítrio de *muitos*,” (*Filosofia do Direito*, §281, Grifo autor). O monarca não pode ser escolhido, e não são escolhidos pelo povo também os “administradores do universal”, da burocracia universal. Assim, a participação popular é deixada de lado ou absolutamente inexistente no reino da administração pública. O “império eletivo” não é capaz, segundo Hegel, de prover uma articulação universal dos interesses coletivos e privados, estando somente ao lado deste último:

Em um império eletivo, com efeito, mediante a natureza da relação, pela qual a vontade particular [*partikuläre*] se faz nele o decidir em última instância, a constituição torna-se uma capitulação eleitoral, isto é, uma entrega do poder do Estado à discrição da vontade particular [*partikuläre*], da qual surge a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, a debilitação e a perda da soberania do Estado e, com isso, sua dissolução interna e sua desintegração externa. (*Filosofia do Direito*, §281).

Por esta linha, Hegel entende que dotar de assembleísmo o Estado é, na verdade, instituir a vontade particular como poder discricionário comprometendo o interesse universal. É uma lacuna no pensamento hegeliano a falta de participação popular, mesmo que se utilize o argumento de que no reino da eticidade constituída as instituições já seriam elas mesmas a mediação entre universal e particular, restando apenas a tarefa operacional para a “classe universal”, ou seja, os funcionários públicos somente teriam função de operar o *autômato institucional* cujas regras e alcance de ação estariam já postuladas para além do seu querer subjetivo. Como em Hegel, a eticidade é o reino da liberdade viva dotada de uma inerente tensão ocasionada por pressões sociais, mas, ainda assim, capaz de implementar os fins universais a serem assumidos pelos sujeitos como seu hábito e prática, o autor alemão não poderia entender as funções públicas e ainda o papel de mediação do caso particular ao universal como uma tarefa simplesmente operacional. Nesse sentido, não um permanente assembleísmo, mas espaços internos institucionais, através dos quais a população seja capaz de avaliar, manifestar opinião e transformar, segundo critérios racionais estabelecidos, as instituições e administração pública, eis elementos não presente na teoria social hegeliana.

Portanto, a figura concreta da vontade geral não é mais buscada, como em Rousseau, na assembleia dos indivíduos virtuosos- e, portanto, malgrado o utopismo, num espaço intersubjetivo criado por meio do contrato e do consenso-, mas na suposta ‘sabedoria’ de uma cinzenta camada de burocratas que atuaria weberianamente *sine ira et studio*. Importa pouco que Hegel tente contornar tal conclusão ao afirmar repetidas vezes que a figura concreta da vontade geral é o próprio Estado; na realidade, já que ele condena explicitamente a participação de todos na discussão das questões gerais do Estado, a vontade geral só existiria de fato através da ‘classe

universal' dos burocratas que exercem o poder de governo. (COUTINHO, 2011, p. 51).

É uma preocupação de Hegel com as “massas” que o interesse coletivo possa ser suplantado por acordos intersubjetivos que, ao longo do processo de decisões políticas, podem imiscuir os desejos de grupos, fazendo passar o particular por universal. O perigo da intersubjetividade como fonte normativa das relações sociais e políticas é justamente que todo o corpo político seja objeto da vontade de alguns, ou mais ricos ou mais fortes politicamente, permanecendo o interesse universal abandonado. Um caso brasileiro em inquérito na Corte Suprema chama a atenção nesse sentido: o Inquérito 4.828 que investiga possíveis “associações de caráter paramilitar” e “escalada de organização e agrupamento com pretensões aparentes de execução de ações contra a ordem constitucional e o Estado Democrático e provocação das Forças Armadas ao descumprimento de sua missão constitucional.”¹¹³. A decisão de aprofundamento na investigação visa revelar quem são os atores em cena, financiadores e organizadores de movimentos que pedem o fim do Estado democrático de Direito na forma do fechamento do Supremo Tribunal Federal e fim das eleições participativas. Representa não apenas uma contradição, mas uma irracionalidade que *em uma democracia exige-se o direito de pedir o fim da democracia*. Todavia, esta irracionalidade chama a atenção para o fato de que a intersubjetividade e a participação popular escondem diversas armadilhas as quais lançam o corpo político contra si mesmo: em um permanente assembleísmo, ou em uma intersubjetividade deixada livremente como fonte normativa, é virtualmente possível que não se promova o interesse universal, mas particular.

É nesse sentido também que a consideração da filosofia do espírito objetivo em Hegel, a partir do conceito de transubjetividade, contempla não apenas mais um anseio do autor, mas lança luz sobre a organização e manutenção política da sociedade moderna-contemporânea. A transubjetividade sustenta a existência de premissas racionais da organização política sem as quais esta organização ou os endereçados da mesma, a população, não podem ser pensados como fruto e fonte da liberdade. Tais premissas não estão à mão de indivíduos de modo imediato, ou seja, como possível escolha arbitrária, antes são as condições de surgimento de qualquer perspectiva de liberdade no interior de uma comunidade, uma vez que representam as práticas historicamente constituídas através das quais os indivíduos reconhecem o exercício de sua liberdade. Não obstante, apenas mantém-se como premissas racionais da organização

¹¹³ Esta é a reprodução da decisão do Min Alexandre de Moraes sob a solicitação de inquérito a respeito destes grupos paramilitares e antidemocráticos proferida pelo Procurador Geral da República Augusto Aras. Fonte: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/Decisao27maio.pdf>. Aqui importa entender as antinomias que a democracia se enreda ao abrir mão de premissas racionais de discursos sócio-políticos.

política se os indivíduos as reproduzirem em seu hábito e práticas, isto é, *atualmente* contemple as expectativas de liberdades. A transubjetividade promove o entendimento de que o corpo político possui premissas racionais de funcionamento sem as quais este mesmo corpo não é justificável, não é racional. A racionalidade de tais premissas reside no fato de conseguirem institucionalizarem formas de liberdade já em voga nas práticas sociais, através das quais indivíduos, sob condições modernas, entendem exercitar sua liberdade. Em relação ao caso brasileiro, a transubjetividade serve ao argumento segundo o qual a democracia é a condição de racionalidade da sociedade, mesmo que grupos determinados assim não o reconheçam. Esta premissa não está à mão de indivíduos, mas pertencem a condição de justificação da organização política.¹¹⁴

As posturas filosóficas de Rousseau e Hegel permitem indicar pontos de intersecção e também de distanciamentos. Como visto, Rousseau é louvado por Hegel ao entender a fundação do Estado como um ato da vontade e saber da comunidade sob sua liberdade. Esta vontade geral coloca-se não como união de interesses individuais, mas como compartilhamento de perspectivas fundamentais sem as quais a articulação social não se manteria. A premissa básica de completa doação de todos e alienação da liberdade natural, em nome do interesse geral, é a condição de justificação do ordenamento social, este baseado, assim, na liberdade e igualdade preponderantemente. Hegel se aproxima, em seu conceito de vontade livre em e para-si, ao conceito do autor genebriano quando este entende que é pela vontade geral que o indivíduo é capaz de realizar o progresso moral que exige a autonomia racional como ser humano: na fundação da sociedade civil, funda-se também o ser humano autônomo que isoladamente não alcançaria a satisfação de exigências de sua identidade pessoal.

Não obstante proximidades, Hegel é averso à ideia de contrato. A sociedade não pode ser pensada como contrato, uma vez que este pressupõe pessoas formadas individualmente para pressupostos normativos já coletivamente construídos, e, mais específico para o caso de Rousseau, a falta de objetividade institucional estável permanecendo num “eterno assembleísmo” impossibilita funcionalmente um Estado como o apresentado por Rousseau. A liberdade objetiva torna-se efetiva nas instituições e práticas que desempenham um papel

¹¹⁴ Para esse caso e alguns outros no Brasil despótico e distópico de 2020, vale aqui mais uma aproximação entre Hegel e Rousseau: assumindo a democracia como transubjetiva, ou seja, como condição de liberdade de todo o corpo político, “quem se recusar a obedecer a vontade geral a tal deve ser constrangido por todo o corpo; que não significa outra coisa senão que o forçaram a ser forçado a ser livre (*ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre*)” (ROUSSEAU, 2001, p. 27).

fundamental à realização da liberdade singular. Sem tais instituições, não há garantias da intermediação entre fins subjetivos e coletivos.

Todavia, Rousseau pode ser utilizado para se analisar a maior lacuna no argumento político hegeliano, a saber, o fato da necessidade de institucionalização de determinações da liberdade e a divisão do Estado em poderes não simétricos revelam que Hegel pouca ou nenhuma importância atribuiu a participação e soberania popular. Nesse sentido, a institucionalização da liberdade assume a característica de um autômato que, uma vez ligado, dispensa qualquer intervenção que não seja meramente operacional. Relegar a tarefa de mediar o interesse público com o privado a *autômatos* não eleitos, ou sequer indicados pelo povo, que demonstra poder se reconhecer, mas não administrar o universal é excluir participação da sociedade na operacionalização do universal. Assim, o recurso a Rousseau pode prover a teoria hegeliana uma face mais simpática a participação popular que não deve, necessariamente, como aduz Hegel, degradingolar em uma “massa informe” capaz apenas de atrapalhar o trabalho do universal com suas muitas vozes.

5.0 Capítulo IV

Direito abstrato: antecedentes teóricos, desenvolvimento interno e a questão da escravidão moderna

Neste capítulo, segue-se a tarefa de expor a compreensão hegeliana da primeira configuração da liberdade sob condições modernas, a saber, a liberdade como universalidade abstrata da pessoa de direitos. Esta “pessoa” a ser construída teoricamente não nasce exclusivamente de pressupostos da filosofia hegeliana, mas, antes, representa uma avaliação diagnóstica deste de como a modernidade filosófica erigiu um conceito de liberdade calcado em direitos derivados da relação privada referente à propriedade e ao contrato. Este tipo de liberdade nasce, diretamente, da compreensão hegeliana das intuições político-econômicas de autores escoceses e ingleses no chamado “iluminismo escocês” ou pensamento liberal clássico. Diante, então, de um conceito de liberdade derivado de relações contratuais e econômicas, Hegel desenvolve um aspecto inexorável de liberdade moderna que deve ser resguardado em necessária institucionalização na eticidade, a personalidade jurídica da manifesta nas relações contratual. O autor alemão desenvolve tal perspectiva de liberdade apontando em sua avaliação diagnóstica as falhas internas que impossibilitam a coesão social pela universalização irrestrita desta perspectiva. O elemento teórico, factual e concreto, através do qual esta perspectiva é criticada para além do visado por Hegel, é a escravidão como instituição modernidade.

5.1 Introdução

Este capítulo tem como objetivo geral entender as formulações hegelianas sobre o *Direito abstrato*. Como geral, visa seguir o fio do texto hegeliano sob determinados marcos metodológicos de compreensão e exposição do mesmo. Inicialmente, parte da análise historiográfica da literatura especializada para estabelecer condições de entendimento da abstração do direito, a saber, filosofia política moderna, atomismo social, e a capacidade jurídica. Na filosofia política moderna, o estado de natureza e seus conceitos básicos, direito a propriedade, a vida, existência do dinheiro e direito contratual privado, formam o arcabouço conceitual que Hegel analisa de modo crítico. O atomismo social é entendido como o solo teórico básico das diversas teorias políticas da filosofia moderna, compreendido como um tal estado de relação do humano com seus direitos que aquele prescinde de qualquer outro para existência, efetividade ou reconhecimento do que ele tem por direito. Terceiro, seguindo a metodologia crítico-descritiva, Hegel e a literatura especializada expõem o direito abstrato segundo suas falhas internas, mas reconhecem o lugar deste na história do direito e da liberdade: a capacidade jurídica universal é condição da liberdade sob perspectiva moderna-contemporânea. Os desenvolvimentos de Hegel, sob o direito abstrato, são acompanhados segundo a exposição gradual do mesmo. Ao lado da exposição gradual, desenvolve-se como objetivo específico acentuar dois aspectos que podem ser entendidos como formas de atualização da filosofia hegeliana, a saber, a questão do direito da natureza, e as novas concepções sobre as intuições hegelianas sobre a questão da pena. Nestes objetivos específicos, do primeiro depreende-se que são necessárias novas concepções para a relação homem e natureza sob a perspectiva do *direito de apropriação* que dispõe a natureza ao usufruto irrestrito da humanidade. No segundo, apesar do fio do texto seguir na questão penal por um lado, a literatura especializada vê a trama formada por estes fios dotada de um desenho diferente: se antes Hegel era concebido como mero absolutista penal, hoje torna-se mais evidente pelo aspecto da racionalidade inerente à matéria penal, tanto pelo lado do acusado, quanto pelo lado do Estado, que sua teoria obtém marcos correspondentes a ideia de prevenção geral especial.

5.2 Premissas teóricas do Direito Abstrato: Jus-naturalismo, atomismo social

Para uma acurada leitura da primeira parte da *Filosofia do Direito* são necessários dois tipos de conhecimentos prévios, a saber, de um lado, é imprescindível entender com qual linha e autores da filosofia política moderna Hegel está em discussão na formulação do que nomeia de direito abstrato; de outro, entender a necessidade da mencionada parte na construção da obra de modo completo (e para a história do direito). Tendo por guia este recorte, é possível iniciar as discussões hegelianas sobre o *direito abstrato* abordando correlativamente: primeiro, as ideias da filosofia política moderna constitutivas desta forma de direito, a saber, o direito natural de teóricos do jus-naturalismo¹¹⁵ e os princípios de economia moderna nos autores do iluminismo escocês¹¹⁶, cujas conclusões, segundo, ensejam a importância desta forma específica para a história do direito em geral¹¹⁷.

O solo teórico do qual Hegel faz emergir as discussões acerca do direito abstrato são as “ficções jusnaturalistas” (MULLER, 2005, p. 164). Estas são, não obstante, múltiplas e divergentes em alguns pontos, subsumidas sob o conceito já trabalhado de vontade em si. Esta primeira forma da vontade entende-se livre na “autoconsciência de si como a de um eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter delimitado e todo valor concreto são negados e desprovidos de validade.” (*Filosofia do Direito*, §35). Mas o que quer dizer concretamente que a vontade tem a experiência da liberdade “na negação e desprovidimento de validade”? Concretamente, o que está em jogo é uma concepção de si, uma autoconsciência prática, segundo a qual o indivíduo entende-se como dotado imediatamente, isto é, naturalmente, de

¹¹⁵“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 singular é imediatamente livre, sujeito de direitos naturais e 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 originariamente política ou não.” (MÜLLER, 2005, p. 164).

¹¹⁶ “É necessário ter em mente que ele [Hegel] já forneceu previamente – em sua seção ‘direito abstrato’ (§§ 34-104)- algumas das pressuposições necessárias ao funcionamento adequado dos modelos de vida econômica de Smith e Steuart, notavelmente, propriedade privada, existência do dinheiro como meio universal de troca, e um elaborado sistema de direito privado centrado nas leis de contrato.” (WASZEK, 1988, p. 142).

¹¹⁷ “A objetificação abstrata, que a sociedade civil se limita como relação do homem à natureza cria as condições da liberdade na transformação da natureza em coisa, tem também o significado para Hegel que- na relação tornada exterior de pessoas entre si - a liberdade produz sua substância histórica no ‘mundo do espírito’ em toda sua extensão, e concede à personalidade como pessoa a liberdade na qual esta pode existir como a si mesma” (RITTER, 1997, p. 69). Ou seja, a “objetificação abstrata” inaugura a figura da “capacidade jurídica da pessoa como pessoa, isto é, todas pessoas” (Id., p. 58-59).

uma liberdade irrestrita que só conhece impedimentos em suas forças¹¹⁸, assim, “sem depender da vontade de outros indivíduos.” (LOCKE, 2003, p. 101).

Este indivíduo atômico do jusnaturalismo, sujeito de direitos naturais, dotado do poder de exercer a sua liberdade de arbítrio sem a interferência dos outros arbítrios, é concebido, na sistemática do espírito objetivo, como sendo pessoa, dotada de personalidade. (MÜLLER, 2005, p. 165).

Hegel (2007) já discutira, em seus tempos de Jena, *a maneira empírica de tratar o direito natural*, em seu artigo de 1802-1803. O autor já se atentara para o fato de que o que se chama estado de natureza, ou característica fundamental desta natureza humana como o egoísmo e competição em Hobbes, é o isolamento de alguma característica humana hipostasiada como o guia diretor da natureza das ações humanas:

Tais qualidades retidas da multiplicidade das relações na qual o orgânico é fragmentado por uma intuição empírica ou incompletamente refletida, e postas na forma da unidade conceitual, são o que esse saber em questão chama a essência e os fins e, enquanto sua forma conceitual é expressa como ser absoluto da determinidade que constitui o conteúdo do conceito, são postas como princípios, leis, deveres, etc... (HEGEL, 2007, p. 42).

Nesse sentido, o que é considerado natural é o isolamento de alguma característica do um indivíduo donde se deriva forçosamente a estrutura política da comunidade, segundo o modelo: tendo em vista que a natureza do homem e mulher é x, então o melhor Estado é y: “O princípio diretor para esse *a priori* é o *a posteriori*” (HEGEL, 2007, p. 46-47).

O modelo mais adequado de estado de natureza para Hegel, como já exposto, é o de Hobbes, no qual este evidencia o fato de que ausências de leis civis implica na ausência de metro moral para avaliações de ações, assim, não há ações boas ou más, apenas ações egoístas no estado de natureza. Entretanto, para os fins propostos neste capítulo, aborda-se o modelo lockiano, pois neste há uma melhor integração do estado de natureza a direitos naturais basilares à economia moderna¹¹⁹.

¹¹⁸ Este limite da liberdade, exclusivamente nas forças física ou associativa do sujeito, é um solo comum entre Hobbes (HOBBS, *op cit.*, p. 139), Rousseau (*op cit.*, p. 28-29), Locke (2003, p.101).

¹¹⁹ Tendo como objeto de investigação a questão da escravidão onde os pressuposto da liberdade abstrata demonstram sua insuficiência como um modelo universalizável nas relações sociais de uma comunidade moderna, Locke é o melhor a ser trabalhado, pois este, ironicamente ou perversamente, expõe a “vilania e miserabilidade” (LOCKE, 2003, p. 7) desta condição quando referida a cidadãos europeus. Não obstante, a sustenta do ponto de vista da propriedade privada quando referida a (não-)pessoas africanas ou asiáticas. Esta posição de Locke já fora abordada em renomados estudos de David Brion Davis (1999), Susane Buck Mörss (2017), Domenico Losurdo (2006). No primeiro autor lê-se: “Porquê John Lock celebrava a importância da liberdade natural, ele tinha que colocar a escravidão fora do pacto social desenhado para proteger os direitos inalienáveis do homem.” (DAVIS, 1999, p. 45).

O jusnaturalismo é a linha moderna de filosofia política na qual direitos subjetivos são vinculados à lei natural. Esta linha é diretamente ligada aos trabalhos de Grotius (1583-1645), Pufendorf (1632-1694), e chega a Locke, e sua formulação do estado de natureza contendo primordialmente três prismas de direitos: “vida, autopreservação (*Health*), liberdade e posses” (LOCKE, 2003, §6, p. 102):

O estado de natureza tem uma lei a governá-lo a qual obriga a todos: e a razão, que é esta lei, ensina a toda a humanidade que consultá-la, que sendo todos iguais e independentes, ninguém deve ferir a vida, preservação (*Health*), liberdade ou posses. Como o homem é o trabalho de um onipotente e infinitamente sábio Arquiteto, todos são servos de um Mestre soberano enviados a este mundo pela sua ordem, e seu interesse; são Sua propriedade, obra do trabalho Dele, feitos para durar o quanto Ele queira e nenhum outro: e tendo tais faculdades, compartilhando a mesma natureza, não pode ser pressuposto nenhuma subordinação entre nós que nos autorize a destruímos uns aos outros, como se fossemos feitos para uso de algum outro [ser], como as criaturas inferiores a nós. (LOCKE, 2003, §6, p. 102).

Claramente, o direito a vida, autopreservação, liberdade arbitral e de ter posses¹²⁰ são os prismas do direito natural que nenhuma forma de governo pode abdicar de atender. Aliás, não apenas governos, mas indivíduos que abdicam tais direitos encontram-se no “mais baixo degrau” dos seres criados pelo Deus de Locke¹²¹. Neste sentido, o estado de natureza é o estado de absoluta igualdade no qual cada um fazendo uso de suas forças pode e deve atuar como for necessário para manter os direitos inalienáveis da natureza humana os quais assentam o solo desta igualdade. Atinge-se, assim, o cerne da colocação de Müller (2003, p. 164) para quem, no estado de natureza, “o indivíduo singular é imediatamente livre, sujeito de direitos naturais e dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros”; e, com Taylor (2000, p. 145) entende-se que nessa linha lockiana, e jusnaturalista, em geral, o início de toda e qualquer vida política comum de seres humanos deve ser compreendida como desenvolvida de premissas individuais de liberdade, portanto, esta vida política antes deve passar pelo consentimento expresso dos direitos naturais do indivíduo. Taylor não é o único, mas este consagrara o termo *atomismo social* para lidar com as tratativas contratualistas acerca da base da sociedade:

O primeiro é um atomismo filosófico que tem profundas raízes na moderna tradição da ciência social. Ele parte do atomismo que foi fundacional para a revolução

¹²⁰ A preservação inclui o direito de fazer justiça a uma injustiça, ou seja, o direito de revidar ou vingar uma injustiça sofrida por si ou por outrem da comunidade.

¹²¹ Não deixa de ser irônico, ou perverso, o fato de um empirista no campo da teoria do conhecimento reivindicar que somos criaturas de Deus e, por isso, devemos respeitar a liberdade de posse e propriedade. Para Taylor (1989, p. 194), não é uma ironia, mas o desenvolvimento do pensamento religioso puritano na filosofia do autor inglês: “A importância que os puritanos deram a ideia de convenção, o acordo entre Deus e seu povo, começa a se desenvolver a uma compreensão da sociedade como baseada na convenção entre seus membros”. Nesse sentido, o contratualismo lockiano é oriundo de premissas religiosas fundamentais a sua comunidade.

moderna na ciência natural, tendo em Hobbes sua provável figura originadora. Todas as totalidades têm de ser compreendidas em termos das partes que as compõem – mas as sociedades se compõem de indivíduos. Os eventos e estados que constituem o objeto de estudo na sociedade são compostos em última análise dos indivíduos componentes. No final, só indivíduos fazem escolhas e agem. Pensar que sociedade consiste em alguma outra coisa, acima e além dessas escolhas e ações individuais, é invocar alguma entidade estranha e mística, um espírito espectral da coletividade, com que nenhuma ciência sóbria e respeitável quer ter algo a ver. É vagar nas névoas hegeliana sem que todos os viajores têm de terminar perdidos para sempre para a razão e a ciência. (TAYLOR, 2000, p. 145).

Para ser séria, segundo a análise de Taylor acerca da moderna ciência da sociedade, um estudo deve decompor a sociedade em sua raiz última, qual seja, as ações individuais formadas a partir de perspectivas da liberdade também individuais. Mas, então, qual o motivo de adentrar em sociedade? Novamente, o motivo é a segurança da sociedade governada por leis positivas:

O único meio de alienar-se de sua liberdade natural, e colocar-se nos laços da sociedade civil é acordar com outros indivíduos em unir-se em uma comunidade para seu conforto, segurança e convivência pacífica com outros, no gozo seguro de suas propriedades sob uma proteção maior contra aqueles que não estão nela. (LOCKE, 2003, §95, p. 141-142).

Hegel, na *Filosofia do Direito*, é surpreendentemente claro quando se refere as teses contratuais da política moderna. Ele concebe como uma das “maiores confusão” (*größten Verwirrungen*) o fato de deixar as relações de privadas de direito serem concebidas como premissas ao surgimento e à manutenção do Estado:

Tampouco a natureza do Estado reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o príncipe e o governo. - A ingerência dessa relação contratual, assim como das relações de propriedade privada em geral, nas relações estatais, produziu as maiores confusões no direito do Estado e na efetividade. (*Filosofia do Direito*, §75).

A confusão está em reportar à esfera pública o que diz respeito somente à esfera privada do direito, pois, enquanto naquela esfera, a vontade inter-relaciona-se com as instituições e as premissas racionais da liberdade, nesta última, somente o arbítrio da vontade particular é o essencial. Nas anotações ao parágrafo 75, Hegel continua:

este [o Estado] não depende da arbitrariedade do indivíduo e, assim, o Estado não se baseia em um contrato que pressupõe arbitrariedade. É falso dizer que está na arbitrariedade de todos a fundação de um Estado: é absolutamente necessário que todos estejam no Estado. (*Filosofia do Direito*, §75, anotação).

Então o contratualismo moderno na ciência da sociedade estipula como pressuposto racional da existência política a convenção de vontades arbitrarias em fundar um Estado. Entretanto, o calcanhar de Aquiles argumentativo desta ciência está na compreensão do solo onde surgem estas figuras de liberdade no atomismo social. É dizer, a saída do estado de natureza pressupõe uma compreensão abrangente da realidade e da liberdade abrangente o

suficiente para que se possa duvidar que homens e mulheres, isoladamente, poderiam imaginá-las. Como exemplo, por qual motivo a segurança do estado de natureza passa a ser um problema se esta é a única realidade dos sujeitos? Além da segurança, conforto, gozo de uma convivência pacífica, todos estes elementos não são imediatamente referidos ao estado de natureza, portanto, só entram em discussão quando a perspectiva do estado de natureza já estava afastada. Nesse sentido, na formação do Estado, indivíduos já estão, de antemão, cientes da possibilidade de resolução de conflitos pelo direito positivo, o que impõe ao conceito de indivíduo no estado de natureza uma gama de conhecimentos e práticas os quais não se sustentam como perspectivas individuais de liberdade. Isso quer dizer que as aspirações basilares na formação do Estado e na firmação do contrato- como isonomia, segurança jurídica à propriedade e à vida, ao direito e não direitos dos estrangeiros à comunidade- já exigem formas de interpretação da realidade que escapam ao escopo da liberdade individualmente desenvolvida de um conceito natural da mesma.

Estas ideias parecem misteriosas apenas por conta de poderosos preconceitos atomísticos fixados em nós, os quais tem sido muito importante na cultura e pensamento político moderno. Nós podemos pensar que o indivíduo é o que é em abstração à sua comunidade apenas se o pensarmos *qua* organismo. Entretanto, quando pensamos em um ser humano nós não nos referimos apenas a um organismo vivo, mas em um ser capaz de pensar, sentir, decidir, ser movido, responder, entrar em relações com outros; e tudo isso implica uma linguagem, uma relacionada gama de modos de ter a experiência do mundo, de interpretar sentimentos, entender sua relação com outros, com o passado, futuro, o absoluto e por aí vai. Este é o sentido particular que ele situa a si mesmo conjuntamente a este mundo cultural que nós chamamos de sua identidade. (TAYLOR, 1979, p. 87).

Contra o atomismo social, Taylor (*Id.*) afirma que a identidade do indivíduo, a partir da qual toda a realidade exterior é interpretada, não pode ser fruto de um conceito abstrato de indivíduo, antes, este já é inter-relacionado a uma “gama de modos de ter experiência do mundo” que impõe um conceito comunicativo de liberdade no seio de uma comunidade determinada da qual emerge o indivíduo¹²². Na *Filosofia do Direito*, o autor alemão afirma que o Estado não serve a garantir o que indivíduos apartados dele entendem já possuir, “Contudo, o Estado não é de modo algum um contrato (ver § 75), nem a sua essência substancial é incondicionalmente a proteção e a garantia da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares” (*Filosofia do Direito*, §100); antes, o Estado deve resguardar as premissas de liberdade universais como um fim em si mesmo: “O grande progresso do

¹²² Por isso, já em 1802-1803, no escrito *sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (HEGEL, 2007, p.46-47), Hegel já afirmara sobre a “maneira empírica”, qual seja, contratualista, de tratar o direito natural que “O princípio diretor para esse *a priori* é o *a posteriori*”.

Estados nos novos tempos é que este permanece como fim em e para si mesmo, e não em relação a um outro” (*Filosofia do direito*, §75, anotação).

Nesse viés, é possível afirmar que Hegel não se opõe aos conteúdos do direito natural, direito à propriedade, à preservação e à vida, antes, se põe a justificação dos mesmos. Considerar direitos como oriundos de uma pretensa natureza humana socialmente excludente é pensar o indivíduo como um átomo completo em si mesmo. Esta é a via do impossível, uma vez que direitos somente surgem da relação entre consciências as quais, nesta relação, veem surgir pressupostos culturais de comportamento e expectativas normativas.

5.2.1 Premissa teóricas do Direito Abstrato: Iluminismo escocês

De acordo com o notável trabalho de Nibert Waszek (1988), a respeito da relação entre Hegel e o *iluminismo escocês*,¹²³ não foi apenas o autor alemão a ter contato direito e assumir algumas premissas do pensamento escocês que se referem à economia moderna. A surpreendente popularização de obras de Adam Smith, Ferguson e outros é vista na rapidez de traduções e reimpressões com as quais as edições alemãs satisfizeram os anseios do público alemão a respeito dos autores escoceses (WASZEK, 1988, p. 59). Waszek (*Id.*, *Ibid*) relata que não apenas traduções, mas inclusões de autores escoceses em manuais de filosofia e história testemunham o crescente interesse alemão pelas formulações daqueles autores (*Id.*, *Ibid.*) as quais chegam a Hegel ao longo de toda sua trajetória formativa¹²⁴, mas eclodem em um pensamento maduro na *Filosofia do Direito*.

É necessário salientar que as contribuições, principalmente de Smith (1777) e James Steuart, ao pensamento de Hegel fogem ao escopo do presente capítulo e se inserem na organização interna da *sociedade civil na eticidade*¹²⁵. Não obstante, são três os temas que

¹²³ Iluminismo escocês se refere aos surgimentos de influentes pensadores no século XVIII oriundo da Grã-Bretanha, especialmente da Escócia. Entre estes, Adam Smith, James Steuart, David Ricardo, Ferguson entre outros.

¹²⁴ Além do contato direto de Hegel com a língua inglesa nos tempos de estudante em Stuttgart (WASZEK, 1988, p. 100), Waszek evidencia, a partir de autores (Rosenkranz, Haym e outros) e documentos, o contato direito de Hegel com obras do iluminismo escocês (*Id.*, p. 117), principalmente Adam Smith (1777) em *Wealth of Nations* e James Steuart *An Inquiry into the Principles of Political Economy*.

¹²⁵ A compreensão do *sistema dos carecimentos* (*Filosofia do direito*, §188-§208) e da Administração do direito (*Filosofia do direito*, §209-§229), bem como a divisão do trabalho, dependem de compreensões escocesas da economia política.

perpassam o direito abstrato e são construídos em diálogo com o iluminismo escocês, a saber, propriedade privada, existência do dinheiro e sistema de direito privado. Estes temas são de capital importância para o argumento do direito abstrato e, portanto, para toda construção institucional da liberdade na eticidade.

É necessário ter em mente que ele já forneceu- em sua seção do ‘Direito Abstrato’ (§33-104) – alguns dos pressupostos requeridos para o funcionamento adequado dos modelos de vida econômica de Smith e Steuart, notavelmente a propriedade privada, a existência do dinheiro como meio universal de troca e um elaborado sistema de direito privado centrado nas leis de contrato (WASZEK, 1988, p. 142).

No interior das discussões sobre o direito abstrato, a propriedade privada é abordada mais segundo sua raiz no jus-naturalismo do que propriamente na economia moderna do iluminismo escocês, embora este construa sua teoria em relação àquela. Adam Smith (1977, p. 29) considera fora do escopo de sua obra abordar “os princípios originais da natureza humana” nos quais se assentariam o direito a propriedade ou a própria dinâmica da divisão do trabalho (Id., Ibid.). Em relação a propriedade, portanto, Adam Smith apenas ressalta sua “sacralidade” (Id., p. 239) indispensável a qualquer nação capitalista. Esta “sacralidade” se estende à propriedade do próprio corpo em empreender as suas forças em qualquer trabalho que não lese outrem (Id., p. 173). Entretanto, o direito a propriedade como desenvolvimento da primeira ação de tomar posse ou de ações contratuais de compra e venda assentam-se, para Smith, fundamentalmente no interesse próprio:

Não é da benevolência do açougueiro, cervejeiro ou padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração dos mesmos com o próprio interesse. Nós apelamos não à humanidade, mas ao amor próprio deles e nunca falamos sobre nossas necessidades, mas sobre suas vantagens. (SMITH, 1977, p. 30-31).

O interesse próprio¹²⁶ é o motor dos indivíduos na economia moderna, e isto é reconhecido por Hegel. Entretanto, não é da vontade particular que se desdobram tanto o direito quanto as instituições, ou ainda, a totalidade da comunidade. Neste sentido, enquanto

¹²⁶ *Self-concern*, ou interesse próprio, é um dos temas mais visitados na filosofia de Adam Smith. Primeiro, em sua extensão plena, não se refere apenas ao âmbito econômico, aliás, primordialmente, se refere-se ao âmbito dos “sentimentos morais”. Neste âmbito, “Com efeito, Smith reconhece que o amor-próprio (*self-love*) ou a busca do interesse pessoal (*self-concern*) são sentimentos naturais nos homens(...) Esse “egoísmo” deve, no entanto, ser controlado, pois de outro modo ele poderia nos levar a violar os direitos dos outros homens e, conseqüentemente, a inviabilizar a convivência em sociedade”. De onde decorre essa capacidade de autodomínio? Para Smith, ao mesmo tempo que os homens são inclinados ao interesse próprio, eles também se preocupam com os outros homens, com sua felicidade ou seu sofrimento” (CERQUEIRA, 2004, p. 438). Mas, então, como interagem o autointeresse e a inclinação humana a contenção desse egoísmo nas relações econômicas? Cerqueira entende que Smith separa os âmbitos de atuação: “É exatamente isso que permite a Smith tratar dos fenômenos econômicos a partir de um ponto de vista próprio ou específico, pois além de poderem ser descritos de maneira sistemática, eles têm uma natureza peculiar. Essa natureza consiste no fato de que as ações econômicas permitem alcançar o máximo bem-estar para a humanidade sem qualquer recurso à *benevolência* ou à *caridade*, mas deixando-se motivar apenas pelo *amor-próprio* (*self-love*) com que a Divindade dotou todos os homens” (CERQUEIRA, 2004, p. 441).

Smith apela a sacralidade da propriedade privada por onde passa todo o desenvolvimento da economia moderna, e é emergida fundamentalmente do interesse próprio, Hegel tende a vê-la como “manifestação” da ideia da liberdade, isto é, como “necessidade” da ideia em “dar-se uma esfera externa de sua liberdade” (*Filosofia do Direito*, §46) enquanto no nível abstrato da pessoa de direito. Posse, propriedade e outros elementos derivativos do direito real desenvolvem-se da ideia mais fundamental da necessidade de se ter direito, ou seja, a capacidade jurídica de ter posse, propriedade e direito à vida. A capacidade jurídica é o visado por Hegel como componente fulcral do direito abstrato e do momento da ideia, subjacente à possibilidade de ter propriedade, estabelecer contratos etc. Assim, Hegel diverge-se do iluminismo escocês quanto a raiz de sua justificação, uma vez que neste o respeito à propriedade privada é um axioma, ou mandamento divino, cuja justificação não se torna relevante, pois já se insere na ordem natural dos direitos.

Não obstante, no que diz respeito a necessária existência da propriedade privada, Hegel está de acordo com os escoceses, sua justificação para esta conclusão é, claro, – derivada, como é, de seu conceito de ‘Pessoa’, cuja liberdade interior deve ser externalizada, e em sua forma externa, reconhecida por outros –distinta a seu modo. (WASZEK, 1988, p.143).

Em relação ao dinheiro, Waszek (Id., p.145) pontua que há surpreendente acordo, não apenas na relação entre Hegel e o iluminismo escocês, mas também entre os próprios autores deste movimento: o dinheiro como o meio mais conveniente e universal de troca é assumido “Hume, Steuart, Ferguson e Smith” (*Id., Ibid.*). Como afirmado, Adam Smith (1977, p. 48) também considera o dinheiro como “instrumento universal do comércio” em “nações civilizadas”. Segundo Paes Müller (2011), Steuart impõe como condição de passagem de uma sociedade agrícola à sociedade industrial a existência do dinheiro, devido aos correlatos que ele produz:

Para que esta sociedade agrícola transforme-se numa sociedade comercial e industrial é necessário que Stuart nos demonstre como ambos, comércio e indústria surgem. Para isso três requisitos são necessários: 1) um excedente agrícola que seja capaz de sustentar o excedente populacional necessário para a produção industrial; 2) uma demanda pelos produtos industriais e 3) a existência do dinheiro. Em primeiro lugar, esta sociedade agrícola aumentará sua população progressivamente conforme ao aumento da quantidade de alimentos produzida e —“esse número adicional de habitantes, sendo criado e alimentado com o excedente (*superfluity*) atualmente produzido pelos fazendeiros, não pode ser necessária para produzir esta quantidade”. Cria-se assim um excedente populacional no campo que se vê livre para ser empregado em outro local (MÜLLER, 2011, p. 25).

Lembrando as teorias sociais de controle populacional por meio da oferta e demanda pelo básico, produção alimentícia, Müller chama a atenção para o fato de que o aumento da população cria uma mão de obra excedente no campo, e esta surge exclusivamente pelo fato

da produção excedente de comida que não a comporta no cálculo produtivo a menos que sempre seja renovada e ampliada a produção. Entretanto, Müller (2011, p. 33) aponta que os fazendeiros somente serão compelidos a aumentar sua produção e produzir o excedente se ele tenha desejo, vontade, carência de produtos que não pode produzir. Entre em cena, então, o dinheiro e seu correlato pontual nesta argumentação, o luxo. Para Müller (2011), Stuart entende que o cálculo produtivo sempre tenderá ao balanceamento, entre o que é produzido e o que é demandado, caso não haja o dinheiro como elemento universal de troca. A troca entre o que se produz e se consome é feita por este meio imaterial. Não obstante, este se torna o próprio objeto desejado à medida que a complexidade de produções e serviços numa sociedade não permite a troca do trabalho por produto específico, ou produto específico a outro da mesma categoria. Assim, o luxo como a procura pelo que não necessito, mas que vem a ser uma necessidade para mim, decorre do dinheiro como meio universal de troca do que é e pode ser alienável.

Inversamente, numa sociedade comercial e industrial, onde as carências são abundantes, onde elas se relacionam através dos excedentes produzidos nos setores agrícola e industrial – onde as carências são recíprocas – e onde o dinheiro foi introduzido reinará um —espírito de industriabilidade (*spirit of industry*) e de liberdade: ‘Homens eram então forçados a trabalhar porque eles eram escravos de outros; homens são agora forçados a trabalhar porque eles são escravos de suas próprias carências/desejos (*wants*)’ (IPPO, p.51). Assim, conforme avança, a sociedade transforma-se numa sociedade livre, porém cada vez mais interdependente devido aos laços criados pelas ‘necessidades recíprocas’ (MÜLLER, 2011, p. 27).

Para Hegel, na *Filosofia do direito*, o dinheiro (*Geld*) “vale como uma coisa universal para si” (*gilt als eine für sich allgemeine*) (*Filosofia do Direito*, §80) que se interpõe como termo médio de trocas entre produtos. No autor escocês, o dinheiro é assumido como um termo médio de trocas, todavia, não se coloca diretamente em relação às coisas trocadas, antes o dinheiro é o termo médio do trabalho empreendido no produto ou bem. Antes de mediar a troca de produtos entre contratantes, o dinheiro medeia a relação do trabalhador com a coisa trabalhada. Assim, tem como um de seus significados “quantidade de trabalho”.

O que é comprado com dinheiro ou com bens é adquirido pelo trabalho medido pela labuta de nossos corpos. Dinheiro, ou bens, nos poupam de tal labuta. Eles contêm o valor de certa quantidade de trabalho que nós trocamos pelo que suspostamente contém o valor equivalente de quantidade naquele tempo. Trabalho é o primeiro preço, o dinheiro-de-compra originário, pago por todas as coisas. (SMITH, 1977, p. 50-51).

O dinheiro é a medida do trabalho, esforço, na confecção do produto ou bem, cujo valor final depende de outras variáveis. Como termo médio universal abstrato, a compreensão filosófica do dinheiro não sofre grandes alterações entre o iluminismo escocês e a filosofia

madura de Hegel. Propriedade, dinheiro e comércio, todavia, não se sustentam sem garantias de que acordos comerciais vão ser cumpridos mesmo que contra a vontade posterior ao acordo de uma das partes. Tanto em Hegel como em Adam Smith a liberdade abstrata da pessoa de direito somente alcança seu desenvolvimento devido se há um Estado para garantir o cumprimento de acordos estabelecidos segundo regras universais de troca por meio de contratos. O contrato como elemento que revela a complexidade das relações do direito privado também revela a necessidade de um poder governamental encarregado da “administração da justiça” que faça valer os contratos.

Comércio e manufatura raramente podem florescer em algum Estado que não goza de uma regular administração da justiça, nestes nos quais as pessoas não se sentem seguras na posse de suas propriedades, no quais a fê dos contratos não é sustentada pela lei, e nos quais a autoridade do Estado não é regularmente empregada em forçar o pagamento de débitos de todos aqueles que podem pagar. (SMITH, 1977, p.1227).

Nesse sentido, em Smith, as leis do direito privado dependem necessariamente de um Estado atuante no cumprimento de contratos estabelecidos. Entretanto, na esfera do direito abstrato, Hegel (*Filosofia do Direito*, §81) entende que o arbítrio particular dos sujeitos é o fundante de qualquer contrato ou norma. Assim, a justiça apenas poderia ser posta como um lado também arbitrário de resolução de conflitos. As diversas formas do injusto, ou não-direito (*unrecht*), implodem a liberdade arbitrária, uma vez que expõem a impossibilidade de sustentar a organização social sem um conceito universal de justiça não arbitrário que somente pode advir na esfera moral do sujeito. “No contrato, as partes ainda mantêm-se em suas vontades especiais, o contrato ainda não está fora do nível da arbitrariedade, permanecendo, portanto, exposto ao não-direito (*Unrecht*)” (*Filosofia do Direito*, §81, *Zusatz*). Enquanto para Hegel o crime aponta a evolução da ideia do direito em que o conceito de liberdade possa efetivamente promover a articulação e não exclusão social, em Smith permanece um “apelo” para que os contratos sejam de cumpridos, mesmo que sob penas e sanções estatais.

A relação entre Hegel e o iluminismo escocês, nesse sentido, apontam para uma absorção crítica das perspectivas deste movimento intelectual. Hegel absorve algumas das teses fundamentais para o adequado funcionamento da economia política moderna daqueles autores, mas, como é usual, ele reinsere tais teses, como propriedade, leis de contrato e o crime, segundo o racional funcionamento da organização social que são integradas ao movimento de efetivação da ideia da liberdade na forma de esferas de atuação da autodeterminação individual.

5.2.2 Capacidade Jurídica: o direito abstrato na história do direito

Por vezes, quando se previne o leitor, como faz Jean-François Kervégan (2006)¹²⁷, de que as formulações conceituais hegelianas, sobre o que consiste o espírito objetivo e sua ideia de filosofia política própria, estão assentadas sob o terceiro capítulo, *eticidade* -e que, portanto, os capítulos anteriores são discussões hegelianas, mas não exatamente seu próprio pensamento sobre a liberdade- o leitor pode entender que, como forma superada, o direito abstrato não contém ideias fecundas para a história do direito em geral. Essa perspectiva não poderia estar mais incorreta, segundo Joachim Ritter (1997) e Marcos Müller (2005)¹²⁸. Aquele promove em sua apresentação aos parágrafos 34 a 81, tendo como norte a “pessoa” e a “propriedade” (que dão título ao artigo *Person und Eigentum*), a compreensão do papel que cumpre o direito abstrato no “desenvolvimento da ideia do direito” internamente na obra de Hegel e, também, na história do direito e da política em geral. O texto de Müller é a primeira de duas publicações do autor (2005, 2006) que visam fornecer uma leitura introdutória ao “direito abstrato” de Hegel na exposição de seus argumentos e figuras fundamentais. Nesta primeira publicação, as teses correm concordes às intuições de Ritter (2007) no que se refere a posição essencial do direito abstrato para uma acurada e abrangente compreensão da história do direito em geral e a importância da titularidade ou capacidade jurídica.

Para Ritter (1997), a possibilidade de indivíduos se relacionarem entre si como “pessoas de direito” (*Filosofia do direito*, §41)- que podem reivindicar não apenas “posse” (*Filosofia do direito*, §44), mas “propriedade” (*Filosofia do direito*, §45) de objetos externos, a “Coisa” (*Sache*) (*Filosofia do direito*, §42)- lança o próprio conceito de ser humano a um nível jamais antes visto na história:

Enquanto no direito histórico romano ‘Pessoa’ ainda denota um status especial de homem que inclui direito aos escravos, relações familiares, na ‘condição de privação de direitos’ (*Rechtlosigkeit*), com a sociedade civil moderna são elevados à princípio e conceito do direito a pessoa como tal e a liberdade sem divisão

¹²⁷ “A *Sittlichkeit*, é preciso salientar de antemão, não é uma ‘parte’ ou uma camada do espírito objetivo que seria justaposta ao direito e à moralidade. Na realidade, só ela responde verdadeiramente à definição hegeliana do espírito objetivo.” (KERVÉGAN, 2006, p. 86).

¹²⁸ Este texto de Joaquim Ritter fora publicado postumamente por Ludwig Siep (1997) na organização da leitura comentada à *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1997. Ele é na verdade de 1961, mas permanece com profunda explicação acerca da função do direito abstrato não apenas na obra de Hegel como também no “desenvolvimento da ideia do direito”, ou seja, ligando esta forma específica à história do direito em geral. O mesmo vale para Müller (2005, 2006), cujos textos são base para a compreensão acurada do direito abstrato de Hegel, e por este motivo já é um clássico na literatura especializada em Hegel no Brasil.

(*uneingeschränkt*)¹²⁹, nesse sentido, a capacidade jurídica da pessoa como pessoa, isto é, todas as pessoas. (RITTER, 1997, p. 58-59).

Mesmo que conceitualmente ligado ao direito romano, o direito às coisas (*jus in re*), ou *direito real*, implica na modernidade a universalização da categoria da pessoa dotada de direitos, isto é, não é admitido racionalmente um sistema legal no qual pessoas são classificadas como titulares ou não titulares de direitos: “O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc....” (*Filosofia do direito*, §209).

Como o direito romano das pessoas incluía a propriedade de escravos, o domínio sobre os filhos, o direito do pátrio poder e, inclusive, a “condição de privação de direitos (*capitis diminutio*)”, ele é, para Hegel, “no máximo, o direito da pessoa particular”, que contradiz a universalidade do imperativo jurídico, fundado na personalidade, invertendo, portanto, a prioridade “do direito universal da personalidade” sobre “o direito da pessoa particularmente determinada” (ibid [§40, A]) (MÜLLER, 2006, p. 18).

O direito privado romano é assumido na modernidade como “base para as primeiras codificações baseadas na lei da razão” (Ritter, 1997, p. 57) que visam não apenas resguardar, mas fortalecer e expandir esta forma de direito. Müller (2005, p. 165) compartilha do mesmo entendimento, a saber, embora o jusnaturalismo moderno baseie-se no direito romano como direito às coisas (*jure in re*), “direito real pleno” (MÜLLER, 2005, p.179), este não comporta a definição mais profunda de que a titularidade de direitos é o axioma fundamental a toda organização política moderna na forma do “direito a ter direitos” que expressa a titularidade jurídica do direito abstrato:

Este indivíduo atômico do jusnaturalismo, sujeito de direitos naturais, dotado do poder de exercer a sua liberdade de arbítrio sem a interferência dos outros arbítrios, é concebido, na sistemática do espírito objetivo, como sendo pessoa, dotada de personalidade. São conceitos oriundos do Direito Romano, mas, aqui, reformulados no interior do processo de objetivação e determinação progressiva dessa vontade racional, “que é livre em si e para si”, como exprimindo a maneira mais imediata e elementar de realização desta forma de liberdade, que se tem a si mesma, em sua universalidade, como “objeto, conteúdo e fim” (*Filosofia do Direito*, § 21) (MÜLLER, 2003, p. 165-166).

Ritter (1997) anseia deixar o mais claro possível a relação que há entre pressupor a capacidade jurídica e a consideração do valor jurídico intrínseco a cada ser humano na perspectiva europeia de direito, ou seja, somente é possível falar de direitos humanos se é entendido por humano aquele que possui a capacidade jurídica para ser titular de tais direitos. Há, nesse sentido, para Ritter, uma conexão fundamental entre direito real, ou privado, e a

¹²⁹ Traduz-se *uneingeschränkt* por “sem divisão” para reforçar a marca de uma liberdade que não comporta a classificação de pessoas como passíveis ou não a titularidades de direitos.

titularidade de direitos em geral: o valor jurídico intrínseco de cada ser humano depende da universalização da titularidade de direitos, uma vez que sem esta universalidade, direitos se referem apenas a “um tipo especial de homem” (RITTER, 1997, 58-59). Somente o direito positivo característico da modernidade parte desta definição universal de homem como titular de direitos, a qual também para Müller (2005, p. 166) é o fundamento e sustentáculo de toda definição efetiva de liberdade para sociedades modernas. Não é possível reconhecer pretensões de comportamento, tratamento ou ações se não houver reconhecimento da capacidade de reivindicação\pretensão deste que lhe impõe tal exigência.

Para o comentador alemão se se considera o direito racional como processo devir da ideia da liberdade, então o direito abstrato que fundamenta a sociedade civil burguesa ocupa uma posição especial: somente através dos códigos legais positivos característicos da modernidade política é que a liberdade universalmente compreendida, mesmo que abstrata, torna-se “princípio da liberdade e dos direitos humanos” na forma da igualdade dos indivíduos quanto a capacidade de serem destinatários de direitos.

A história da liberdade que começara na Grécia Antiga torna-se completa no direito da sociedade civil burguesa. O que no pensamento do direito racional valia apenas como ‘em si’ da ideia do direito, entra em obra agora na efetividade política; torna-se conceito e princípio de todo o direito positivo. Assim, todo o direito histórico positivo perde seu direito conquanto contradiga o princípio da liberdade e dos direitos humanos. (RITTER, 1997, p. 59).

Tal como acontece com a história do direito em geral, no interior da *Filosofia do Direito*, o direito abstrato não é apenas uma fase, antes é pressuposto por qualquer desenvolvimento posterior. Aliado a Ritter (1997), Müller (2005) compreende que é a própria força do movimento da ideia da liberdade rumo à efetivação que impõe ao pensamento partir da determinação mais abstrata, mas que carrega consigo “a condição elementar de todas as determinações ulteriores”:

O indivíduo singular, assim, concebido como pessoa e como dotado de personalidade, passa a ser, nos Tempos Modernos, subjetivamente, a condição elementar e necessária, embora não suficiente, de todas as determinações ulteriores ou figuras mais concretas da efetivação dessa vontade livre nas relações intersubjetivas e comunitárias, e, objetivamente, o fundamento do imperativo jurídico e de todos os direitos e deveres. A esfera do direito abstrato expõe, então, partindo desta determinação imediata e primeira da liberdade como pessoa, a reconstrução positiva e, ao mesmo tempo, crítica, – presidida pelas estruturas lógicas da efetivação do conceito especulativo de liberdade, que atua como essência do espírito que se objetiva, – das categorias e princípios fundamentais do Direito Romano e do jusnaturalismo, na medida em que ambos constituem o fundo histórico e o molde categorial da formação do direito privado moderno, que alcançará o ápice da sua elaboração nos grandes códigos civis dos séculos XIX e XX (MÜLLER, 2005, p. 166).

Já o comentador alemão salienta que é necessário não se perder de vista a importância do direito abstrato na economia do argumento hegeliano, uma vez que é naquele que a liberdade alcança sua objetividade imprescindível às outras fases e esferas da *Filosofia do Direito*:

Mas isso não significa que, para se chegar ao essencial, seja preciso passar da propriedade do direito civil à moralidade, família, sociedade e estado. Assim, a tese crucial das *Filosofia do Direito* é omitida de que todo o ordenamento ético-espiritual substancial da liberdade passa a existir com a propriedade do direito civil. Dessa maneira, a esfera abstrata externa da propriedade em Hegel estabelecida no direito privado é entendida como a condição de possibilidade de efetivação da liberdade em toda a extensão de sua substância religiosa, política e moral. A liberdade do homem como liberdade pertencente à história mundial europeia tem seu ser-aí na liberdade abstrata da propriedade. (RITTER, 1997, p. 61).

Ambos os autores promovem, assim, um alinhamento do papel do direito abstrato na economia do argumento hegeliano e, enquanto capacidade jurídica pressuposta a todos os seres humanos, na história do direito europeu em geral. Em ambos os casos, o direito abstrato é “condição de possibilidade de efetivação” da ideia da liberdade, uma vez que é pela universalização da titularidade de direitos que se obtém, pela primeira vez, um sentido universal de liberdade, ao tempo em que se institui a primeira forma de ser-aí (*dasein*) do terreno próprio da liberdade, o código positivo fundamentado pela titularidade e capacidade jurídica de todos.

5.3 Por que *abstrato*?

Até aqui foram conquistados alguns pontos fundamentais para a análise da concepção hegeliana de direito abstrato. Em recapitulação, a tese básica das filosofias políticas subsumidas por Hegel, sob o conceito de Direito Abstrato, assentam-se na “confusão” (*Filosofia do direito*, §40) entre direito privado e direito público, fazendo variar Estado e sociedade da premissa atomística de sociabilidade nas quais sujeitos são já plenamente dotados de direitos, a partir do seu nascimento, e cuja condição se deriva todo o ordenamento social e político. Segundo, correlativamente, os direitos privados centram-se em leis de contrato pelos quais a propriedade, totem inabalável desta forma de direito, possui sua certificação, bem como segurança no trânsito entre proprietários. O dinheiro, ou a existência de uma quantificação material monetária para coisas em geral, embora não seja novo, acopla-se perfeitamente às leis de contrato e a propriedade impulsionando as trocas comerciais de

modo universal. Por último, e concorde com a finalidade da tese em averiguar as estruturas institucionais nas quais o conceito de liberdade em Hegel se enreda em sua efetivação, o direito abstrato é posto segundo o que representa na história do direito, a saber, a elevação da condição humana a condição de dignidade em relação a capacidade jurídica, ou o que é o mesmo, de universalidade da titularidade jurídica ao conceito de ser humano.

Se fosse o caso de Hegel ter de explicar a formação da propriedade, como já o fizera em obras anteriores, a partir da perspectiva da consciência de si, o autor deveria partir da primeira forma na qual a consciência tem acesso prático ao mundo, isto é, pela posse. Mas no quadro referencial da *guinada sistêmica* este é um passo já ultrapassado, por isso, como o estar reconhecido na estrutura substancial que dispõe os diversos sujeitos, Hegel não poderia começar senão pelo cerne substancial, a saber, a personalidade jurídica e seus pressupostos calcados no conceito de propriedade¹³⁰. De partida nos parágrafos número 34 ao número 40, Hegel já apresenta três formas pelos quais esta forma de direito estrita deve ser entendida como abstrata.

Partindo, assim, já de um modo do estar reconhecido universal, o capítulo do direito abstrato é aberto pela apresentação da compreensão do que constitui o ponto de partida do mesmo: a personalidade jurídica, ou o ser pessoa jurídica. A personalidade jurídica, ou o ser *pessoa*, não é uma mera particularidade voltada ao natural, ou seja, ela não se apresenta como um sujeito dotado de carências, impulsos e desejos interiores, que lhe impõem satisfação. Esses aspectos particulares não são negados, antes, são sobrepostos pela relação particular do sujeito para consigo mesmo, cuja formalidade impõe *abstração* de todos estes adendos da particularidade natural:

Na personalidade reside que eu, enquanto este, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o infinito, o universal e o livre (*Filosofia do direito*, §35).

¹³⁰ A personalidade jurídica possui um movimento próprio na economia do argumento hegeliano especificado nos parágrafos de número trinta e seis ao trinta e nove (*Filosofia do direito*, §36-§39): este movimento dialético constitui-se de universal abstrato ou simples, particularidade e singularidade. Como universal abstrato a personalidade jurídica impõe apenas a formalidade, segundo a qual “O imperativo jurídico é por isso: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*” (*Filosofia do direito*, §36), isto é, na relação simples da concepção universal, importa apenas que humanos portem-se uns aos outros enquanto a universalidade abstrata do ser jurídico, o que logo adiante se verificará apenas respeitarem-se enquanto proprietários. No momento particular, a pessoa obtém a liberdade da liberdade de seu ser ai natural, é particularidade que não reconhece senão a si mesma e o conteúdo posto por si. Já enquanto singularidade, a personalidade jurídica é o movimento de tornar nula a subjetividade da natureza enquanto ser para si, fazendo-a torna-se ser, para ela, a subjetividade da pessoa: “Ela é o que atua para suprasumir essa delimitação e para se dar realidade ou, o que é o mesmo, para pôr esse ser-aí como o seu” (*Filosofia do Direito*, §39)

Assim, o primeiro sentido da abstração do direito é a capacidade de romper toda a limitação, valor concreto, e configurações, sejam particulares (impulsos, desejos, inclinações) ou universais (como relações de contrato e a possibilidade das modalidades de crime) pela relação simples e infinita em si do sujeito consigo mesmo na arbitrariedade da vontade em não se ater a um conteúdo específico.

Nesta relação simples consigo mesmo, a vontade não é particularidade, mas pessoa jurídica, uma vez que não se relaciona com o exterior com vistas a satisfação de qualquer desejo ou inclinação, antes com vistas a dar a liberdade em si uma esfera exterior. O que subjaz esta possibilidade é o “direito de apropriação” (*Filosofia do Direito*, §44) e não a necessidade natural para tal. Sendo assim, o ser humano é aquele dotado de titularidade jurídica para tal feito, já que, “A personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal. O imperativo jurídico é por isso: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas.*” (*Filosofia do Direito*, §36). Embora, como foi adquirido com Ritter (1997), esta titularidade jurídica em última análise fundamenta a existência e o respeito efetivo a pessoa de cada um como dotada de direitos, salvo em regimes sociais assumidamente excludentes ou *estruturalmente hierarquizado por diferenciações raciais, de gênero e classe social*¹³¹, novamente a abstração desta forma de direito aparece.

O respeito ao outro baseia-se exclusivamente enquanto uma pessoa cuja titularidade jurídica implica necessariamente na propriedade, em ter propriedade e estar apto a participar das relações interpessoais que são baseadas naquela¹³². A intersubjetividade imposta por essa forma de direito é deficiente¹³³ à medida que o termo médio promotor e estabilizante do

¹³¹ O que convencionou-se chamar de *interseccionalidade* como constatação da sobreposição e disponibilização excludente de mulheres negras, segundo a tríplice matriz raça, gênero e classe: “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado- produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

¹³² O que não implica *por enquanto* em uma crítica a desigualdade material entre seres humanos, “Por isso o que e quanto eu possuo é uma contingência jurídica” (*Filosofia do Direito*, §49).

¹³³ A rigor, não é possível afirmar que há transubjetividade na questão da propriedade quando entendida no interior do direito abstrato, por isso há de se concordar com Honneth (2007, p.101) de que se trata aqui de uma intersubjetividade deficiente, insuficiente. A propriedade e as relações contratuais de um modo geral somente alçam o campo da transubjetividade quando se tornam elementos do direito em sentido abrangente ou amplo, isto é, quando inseridas nas condições de realização da liberdade da vontade em esferas institucionais que organizam o todo das relações sujeito-substância-sujeito. Transubjetividade assim não se refere à mera existência de um termo médio constituído intersubjetivamente, mas a estruturação social com a qual a liberdade torna-se necessidade, executando a dupla função de garantir espaços de autorrealização de momentos da liberdade ao tempo em que forma (*Bildung*) os indivíduos para a mesma. Os axiomas da estrutura transubjetiva não estão à

reconhecimento é de uma universalidade meramente formal, não há conteúdos concretos para a inter-relação, apenas a imposição do respeito a pessoa jurídica do outro.

Hegel pode então concluir sem muita dificuldade que o direito abstrato da liberdade individual certamente está muito aquém do necessário para garantir a interação estratégica entre pessoas independentes; a liberdade do outro aparece aqui como o meio para a satisfação do próprio interesse, ou seja, em manter aberta a maior quantidade possível de opções para a ação (HONNETH, 2007, p. 87-88).

Nesse sentido, a formalidade abstrata toma o lugar da pessoa concreta e esta não é vista como coparticipe de um mesmo processo de aculturação e formação que predispõe a concepção de liberdade em voga nas mais variadas formas de interação e instituições do meio social, pois, antes, o outro só conta para o si como um proprietário com o qual se pode entrar em relação de troca. O si e o outro são abstratos e só contam como formais pessoas para si mesmos, sendo que a relação contratual é o modelo de relação intersubjetiva por excelência do direito abstrato, “a intersubjetividade do contrato é deficiente na medida em que não é autotélica, mas acontece em virtude da coisa, portanto representa uma instrumentalização mútua” (HÖSLE, 2007, p. 510).

Precipualemente, a abstração desta forma de direito está inexoravelmente ligada a formalidade que o caracteriza; e esta formalidade implica na determinação do direito apenas como um *dever-ser (Sollen)* (*Filosofia do Direito*, §86). Isso ocorre devido a universalidade simples da vontade que não conhece limitações senão postas pela própria vontade formal, ocasionando, para o direito, uma efetividade apenas possível e não efetiva. Ainda, como pessoa é apenas relação abstrata, o direito meramente pode prescrever proibições ou interdições que visam resguardar a personalidade jurídica.

Pelo mesmo fundamento dessa sua abstração, a necessidade desse direito delimita-se ao aspecto negativo de *não lesar* a personalidade e o que deriva dela. Não há, por isso, senão proibições jurídicas, e a forma positiva dos imperativos jurídicos tem, por seu conteúdo último, as proibições por fundamento (*Filosofia do direito*, §38).

Hegel está em discussão aqui diretamente com a teoria moderna do contrato social, mas também com Fichte no que se refere a concepção de direito como limitação:

A lei do direito inclui a ideia de que quando seres humanos vivem lado a lado cada um deve restringir a própria liberdade para que a liberdade de outros possa coexistir com a de cada um. Mas a lei do direito não tem por consequência que uma pessoa particular deva limitar sua liberdade especificamente através da liberdade de uma segunda, terceira ou quarta pessoa particular. Que eu deva me restringir especificamente na relação a esses seres particulares deriva do fato de que eu vivo

mão *imediatamente* dos indivíduos que delas constroem as próprias identidades, antes, se assentam em premissas racionais sedimentadas na história e autorrelação moral dos mesmos.

em uma comunidade com os mesmos como resultado de minha decisão livre, não por alguma obrigação (FICHTE, 2000, p. 14).

Acompanhando o entendimento de Óscar Cubo Ugarte (2012) em artigo que visa estabelecer a relação de Kant e Fichte, no que diz respeito ao “direito natural como direito racional” (UGARTE, 2012, p. 284), é exposto que Fichte também parte da ideia de *direitos originários*, substituto para natural, todavia, aqueles enquanto “baseado na razão pura prática” e não na natureza.

De maneira análoga ao que acontece com Kant, e apesar das diferenças no que respeita ao carácter hipotético ou categórico do axioma fundamental do direito, Fichte se serve da ideia de uma auto-limitação recíproca como condição de possibilidade de toda a comunidade jurídica embora, em contraste com Kant, faça depender o surgimento da referida comunidade da vontade fáctica dos indivíduos de auto-restringir realmente a sua liberdade (UGARTE, 2012, p. 288).

Por este viés, a autorrestricção é a base de qualquer contexto social que indivíduos e indivíduos possam se inserir. A consequência inequívoca e já antes exposta é que todo e qualquer ordenamento jurídico deve atender tais direitos originários sob risco de, caso contrário, perderem a legitimidade dada pela chancela da razão prática pura: “De um ponto de [vista] jurídico, isto significa que os mencionados direitos originários do homem devem estar acolhidos em todas as constituições jurídico-políticas, para que estas obtenham uma forma realmente racional” (UGARTE, 2012, p. 288). De acordo com Hösle (2007, p. 515), claro é para Hegel que o conceito de direito em sentido amplo apela, não para uma restrição, mas uma “libertação”: “Contra isso, Hegel defende a opinião segundo a qual a comunidade no Estado não precisa necessariamente ser interpretada como limitação dos sujeitos pressupostos como átomos, mas como sua libertação” (HÖSLE, 2007, p. 515).

Hegel pode pressupor tal libertação devido ao já abordado conceito amplo ou abrangente de direito. Em sentido amplo, direito significa a totalidade de condições para formação e atualização da liberdade da vontade, o que pressupõe as estruturas transubjetivas da *eticidade* como espaço de formação\atuação desta. Em sentido estrito, ou abstrato, direito se refere apenas as condições de compreensão da titularidade jurídica da pessoa como proprietário em que as inter-relações são entendidas por formas de contrato. Assim, é abstrato esta primeira forma de direito, pois relaciona-se apenas em exclusão, ou abstração, da totalidade das formas institucionais da liberdade:

(...) porque Hegel enuncia e desenvolve aí, nos termos da sua teoria especulativa do conceito de liberdade, apresentada sucintamente na *Introdução* à obra, somente os princípios e conceitos fundamentais do moderno direito privado e, também, do direito penal, os quais fundamentam filosoficamente o direito no sentido jurídico, mas considerado independentemente da sua respectiva positivação no Estado e da

sua aplicação jurisdicional; o direito no sentido jurídico estrito é, assim, uma esfera parcial, 'abstrata', do direito no sentido amplo, que é, este, co-extensivo à esfera do espírito objetivo e ao conjunto das formas de objetivação da liberdade (MÜLLER, 2005, p. 164).

Nesse sentido, somente o direito em sentido amplo, ou a experiência social sob égide do Estado, pode significar liberdade, uma vez que somente ele reúne a toda a estrutura institucional necessária para a efetividade da vontade livre e liberdade em geral¹³⁴.

5.4 Gênese e condições da Propriedade: a nova concepção jurídica da natureza

A questão da propriedade (*Eigentum*), em Hegel, é formulada, como demonstrado, em debate com a tradição romana do direito e a tradição moderna de filosofia política de origem escocesa. Entretanto, o método autodeclarado de uma filosofia especulativa que visa dialeticamente conceber a liberdade do espírito como movimento que vai da universalidade abstrata à singularidade efetiva deve partir da necessidade da ideia em se expor naquele movimento. Inicialmente, no escopo de uma filosofia especulativa, a questão da propriedade segue o esquema geral de que: “o conceito realiza a si mesmo em uma concretização natural, Hegel declara no §41 que o conceito de personalidade (isto é, a vontade humana individual que demonstra e quer a si mesma) deve se tornar uma realidade empírica” (PEPERZAK, 2001 p. 234).

No desenvolvimento especulativo da ideia da liberdade, Hegel tem de começar pela propriedade, por ser conteúdo espiritual mais elevado do que a mera posse: a diferença entre ambas reside no fato de que propriedade representa o momento da abstração universal da pessoa jurídica, enquanto a posse representa o momento particular do interesse pessoal na apropriação da Coisa para satisfação de desejo e carências naturais. Nesse sentido, a propriedade representa, mesmo que abstratamente, o momento objetivo da vontade livre que se torna efetiva enquanto vontade proprietária revelando o que há de universal, isto é, jurídico, na posse. Esta última, por sua vez, é a vontade particular indissociável da necessidade natural

¹³⁴ No capítulo dedicado a *Sittlichkeit*, capítulos quatro e cinco, mas especialmente o quatro, será esmiuçada esta estrutura institucional da liberdade. Por enquanto, não há uma pressuposição do significado da estrutura institucional, antes há estabelecimento de balizas de leitura para o que significa a mesma.

de ter de dar a si mesma uma esfera da realidade para mera satisfação de desejos e carências, por isso, não livre e de grau espiritual abaixo da propriedade.

O fato de que eu tenha algo em meu poder mesmo externo constitui a *posse*, da mesma maneira como o aspecto particular segundo o qual eu faço algo ser meu por carecimento natural, por impulso e por arbítrio é o interesse particular da posse. Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da *propriedade* (*Filosofia do Direito*, §45).

No parágrafo inaugural a respeito da propriedade (§41), Hegel já declara que é o movimento da ideia, ou seja, da liberdade, que exige a apropriação de uma parte externa, “A pessoa precisa se dar uma esfera externa de sua liberdade, a fim de ser enquanto ideia”. Em vias de romper a abstração característica de uma autoconsciência que, sem o acesso prático ao mundo assim o permaneceria, o filósofo alemão faz surgir do movimento da ideia a necessidade do espírito dar a si mesmo uma esfera externa como extensão da liberdade.

Hegel introduz, assim, de início, a propriedade no contexto da sua lógica do conceito de liberdade, como a expressão da necessidade de que a determinação e a figuração imediata e elementar da vontade livre na pessoa não permaneça “no seu conceito abstrato”, mas se desenvolva em direção à Idéia, i. é, em direção à sua determinação plena e objetiva (MÜLLER, 2005, p. 173).

O movimento especulativo da liberdade tem seu lado imanente na consideração de que o domínio da vontade deve ir além de seu próprio corpo¹³⁵ por uma questão de descrição de como se procede, em sociedades modernas, a complexa trama que envolve as relações de propriedade, contrato e direito penal¹³⁶. Somente quando é posto a propriedade como extensão da vontade exterior é que se enseja a formação não apenas da estrutura jurídica da

¹³⁵ No âmbito do direito abstrato, Hegel é extremamente lúcido e feliz em diferenciar, primeiro, o que é um corpo no âmbito meramente abstrato e o que o é no âmbito espiritual da cultura; segundo, em afirmar que desta diferenciação não se valida qualquer uso involuntário, abuso ou tortura em geral cometido por outrem ao corpo de algum. Primeiro, acertadamente, Hegel entende que ter um corpo é diferente de torna-lo veículo da vontade livre, esta necessita do processo de formação (*Bildung*) no qual as amarras e vestígios de animalidade são negados e elevados aos fins da liberdade: “é apenas pela formação de seu corpo e de seu espírito próprios, essencialmente pelo fato de que sua autoconsciência se apreende como livre, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros” (*Filosofia do Direito*, §57). Esta distinção entre vontade e corpo é o que permite seres humanos se mutilarem e se suicidarem, algo impossível para animais: “A diferença entre ter um corpo e ser um corpo (ou entre ser um humano ou animal) é manifesta claramente pelo fato de que a frase ‘eu sou um espírito’ não é idêntica a ‘eu sou um corpóreo’ ou – negativamente- pelo fato de que nós podemos radicalmente distanciarmo-nos de nossa corporeidade, por exemplo, nos suicidando ou aceitando a morte” (PEPERZAK, 2001, p. 241). Entretanto, segundo momento, somente é possível vontade em um corpo, logo este representa a propriedade primeira, mesmo que sem o processo de aculturação ainda não tenha autoconsciência. Isto implica que o corpo não pode ser propriedade, objeto de contrato, por outrem mesmo sob consentimento arbitrário. “Somente porque eu sou vivo enquanto ser livre no corpo, não é permitido abusar desse ser aí vivo, fazendo dele um animal de carga.” (*Filosofia do direito*, § 48). A questão da escravização de população tem um lugar próprio a ser debatido.

¹³⁶ É necessário afirmar que esta fundamentação não é retroativa, ou seja, dada a existência da propriedade, do contrato e do direito penal, então é necessário haver propriedade. Mas antes é uma pressuposição especulativa, isto é, uma descrição da racionalidade das formas de liberdade consolidadas no contexto social moderno que implicam, neste ato descritivo do filósofo-observador, buscar o fundamento racional que sustenta o que está aí.

propriedade, mas também de teses básicas que o direito penal, contratual, relações trabalhistas, entre outras, podem erigir. A extensão da vontade, para além dos limites físicos do corpo, é uma pressuposição geral do movimento do espírito que em cada grau ganha complexidade, concretude e liberdade.

A intuição seminal a respeito da propriedade, então, é que ela representa o domínio da vontade de uma parcela exterior da realidade, a natureza¹³⁷. Na literatura especializada aponta-se para uma discussão a respeito da ausência de intersubjetividade no argumento hegeliano acerca da propriedade, o que é prescrito também por Perpezak (2001, p. 245-ss). Höslé (2007, p. 541) indica que é necessário concordar com Siep e Ilting que a questão da propriedade em Hegel inicia-se já de modo insuficiente quanto a sua gênese necessariamente intersubjetiva. Estes condenam o fato de Hegel abandonar o que já havia conquistado em obras anteriores, a saber, “pressupostos intersubjetivos do direito a propriedade”. Primeiro, é necessário afirmar que Hegel não poderia partir da intersubjetividade da vontade proprietária, uma vez que sua argumentação deve evoluir do interior do direito abstrato para o qual, à rigor, a personalidade jurídica não depende de qualquer elemento externo. Disso decorre que a segurança da propriedade e seu acurado entendimento não se dá no âmbito em questão, mas somente no Estado do espírito objetivo das instituições transubjetivas. Assim, embora pudesse ter já adiantado a deficiência deste fundamento solipsista da propriedade desde agora, Hegel não falha em sua argumentação filosófica, uma vez que não só a propriedade é demonstrada ter esta deficiência, mas todas as teses solipsista do direito abstrato que exigem as instituições *da eticidade as quais, a rigor, não são intersubjetivas, mas transubjetivas*.

Peperzak (2001) elenca três condições primevas para a existência da propriedade que podem ser admitidas a partir dos parágrafos iniciais, a saber, primeiro, “como uma primeira condição, nós postulamos que uma pessoa somente pode ter o que, ‘sem senhorio’ (*herrenlos*), não é ainda tida por outra pessoa (§§50-51)” (PEPERZAK, 2001, p. 243). O que está em jogo é o que no direito romano nomeia-se de “direito do primeiro ocupante” (*ius primi occupantis*), isto é, nada que tenha um proprietário ou ocupante prévio pode ser tido como propriedade ou posse de outrem. A segunda condição da leitura que Peperzak (2001, p. 245) se refere é o ato volitivo pelo qual a vontade efetivamente quer algo como o seu, isto é, dirige-se ao exterior para romper a subjetividade para si, ou em si, e passa a concebê-lo como seu. A terceira condição se refere não apenas a ocupação, mas ao trabalhar e ter habilidades

¹³⁷ Natureza é o equivalente a *Coisa (Sache)*, ou “o exterior em geral – uma Coisa, algo de não-livre, de impessoal e de desprovido de direito” (*Filosofia do direito*, §42).

de possuir empiricamente uma porção do exterior. É pelo trabalhar ou modificar o dado natural que um demonstra a qualquer outro que aquele tem um dono.

A Terceira condição segue-se do fato da propriedade, como o *Dasein* da personalidade, não pode ser efetiva a menos que seja adquirida pelo tomar posse empírico. Isto demanda qualquer força ou habilidade requerida para agarrar a coisa que a pessoa deseja para si. Pelo tomar posse, a pessoa dá a saber a outros, se há outros, quem é o dono. (PEPERZAK, 2001, p. 245).

Não obstante ser necessário concordar com Peperzak (2001), pois este movimentava-se no solo básico da questão a propriedade em Hegel, seria necessário apontar que o que permite a propriedade no aspecto imanente daquele movimento especulativo acima mencionado é “o direito de apropriar-se absoluto do homem sob todas as Coisas” (*Filosofia do Direito*, §44)¹³⁸. O direito de apropriação sob todas as Coisas deve respeitar as condições acima mencionadas, mas coloca-se como gênese da propriedade porque representa a forma primeva da propriedade, a posse. Antes de abordar a posse, é necessária uma ressalva sobre esta relação entre gênese e condições da propriedade para com a natureza ou Coisa em geral.

Esta tese central da questão da propriedade fomenta, mais uma vez, a necessidade de expansão na argumentação hegeliana para aspectos não visados de sua teoria, a saber, a questão da titularidade jurídica da natureza. Primeiro, em acordo com a teoria hegeliana, a natureza não é e nem nunca poderia ser titular de direitos, tendo em vista que, como o outro do espírito ela não é capaz de estabelecer fins por si mesmas, estando sempre a disposição de fins de outrem, no caso, em tela, fim posto pelo direito absoluto do ser humano em apropriar-se como bem entende da mesma. Segundo, objetivamente quem tem a capacidade para pleitear direitos são seres humanos, não havendo o caso de qualquer animal ou planta capaz de entender a situação a sua volta e reconhecer o abuso de algum direito. Hösle (2007, p. 539) concorda com a posição de Hegel, embora aponte que já em 1841 causou certo desconforto em juristas essa unilateralidade da formulação hegeliana¹³⁹.

¹³⁸ É no direito de apropriação que se encontram um aspecto importante, mas marginal na discussão a respeito da propriedade. Em óbvia discussão com a filosofia de Kant, este direito rompe a pretensa autonomia que sustentaria ou resguardaria o em si do dado ou coisa exterior. Em acordo com Hegel, seria completamente esquizofrênica a suposição de uma abissal separação entre o teórico e o prático com relação ao conhecer e agir sobre a realidade natural que ensejaria a possibilidade de uma apropriação, uso e transformação plena da Coisa, ao passo que esta permaneceria incognoscível, do ponto de vista teórico do conhecimento. Não se pode conhecer, apenas transformar e destruir a natureza. Óbvio que a argumentação kantiana possui aspectos não abordados por Hegel neste momento, os quais também não serão aqui discutidos.

¹³⁹ “Considerar a natureza como simples coisa, como pura e simplesmente sem direitos, é de fato uma opinião tanto ilegítima quanto sem graça. Antes a tortura de animais valeu até agora em todos os Estados civilizados do mundo como ilegal” (ULRICH, L. *Ueber Princip und Methode der Hegelschen philosophie*. Halle, 1841, p. 156 *apud* HÖSLE, 2007, p. 539). Acertadamente, Hösle aponta que a proibição da tortura de animais não se refere aos mesmos, mas ao praticante que demonstra uma concepção moral deturpável e aos outros que seriam virtualmente obrigados a suportar ver os maus tratos em alguma espécie.

A compreensão a natureza como uma mera objetividade em si é solo básico da modernidade e tem lastros teórico que remontam a Francis Bacon (1561-1626). Enquanto inconformado pelos rumos que a ciência caminhava, Bacon ansiava por uma “Grande Instauração” que pudesse restaurar o domínio do homem e mulher sobre a natureza: “Nessa perspectiva, Bacon reformulou a concepção predominante de ciência, que era fundamentalmente contemplativa (ZATERKA, 2015, p. 501). O objetivo de Bacon é, segundo Laterka, propor “algo inovador: trocar os livros pelos fatos, a biblioteca pelo laboratório, e reunir o mundo teórico ao universo prático, julgando que o homem deve desvencilhar-se da metafísica escolástica e voltar-se para a natureza” (ZATERKA, 2015, p. 501-502). O domínio do humano sobre a natureza é um dogma moderno que, longe de ter nascido no campo social, refere-se inicialmente aos desejos de uma ciência renovada (moderna) que não deve ser ancorada no clássico contemplativo característico de Aristóteles, mas em ações de transformação e domínio do natural. Esse anseio por uma moderna ciência que venha a substituir “a biblioteca pelo laboratório” consolida-se como o novo *modus operandi* da relação humano-natureza, e cujo método é inteiramente dedicado a Bacon:

Para atingir o seu objetivo, Bacon propõe o seu *Novum organum* (1620 [1620]), ou seja, um novo instrumento que, ao dissecar os fenômenos da natureza pelo método *a posteriori* ou indutivo, seria capaz de aproximar-se dos constituintes últimos dos corpos, na sua terminologia, das formas (cf. Zaterka, 2012). Salientemos, porém, que o experimento baconiano não é uma simples observação empírica, e sim uma intervenção sobre o curso da natureza, pois somente com essa intervenção – ou com o ato de atormentar a natureza – ela se manifestará da melhor maneira possível, ou seja, nas suas partes mais diminutas (ZATERKA, 2015, p. 502).

Não obstante o domínio científico e jurídico do ser humano sobre a natureza, há casos contemporâneos de reconhecimento da natureza como algo além de uma mera Coisa disposta à vontade humana. Cento e oitenta e sete anos separam a publicação da *Filosofia do Direito* da primeira Constituição de Estado a reconhecer expressamente os direitos da natureza: em vinte de outubro de 2008, o Equador realizou a assembleia constituinte que postulou a natureza como sujeito de direito, como exposto em sua Constituição na seção “Título II”, subseção “Derechos”, art. 10: “As pessoas, comunidades, povos, nacionalidades e coletivos são titulares e gozarão dos direitos garantidos na Constituição e nos instrumentos internacionais. A natureza será sujeita aqueles direitos que lhe reconheça a constituição”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ “Art. 10 - Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. ECUADOR. **Constitución de la República Del Ecuador**. Asamblea Nacional, 2008. Disponível em: <

De modo mais contundente, é expresso no artigo 71 da mesma seção, na qual intitula-se a natureza, em sentido amplo e cosmológico, de *Pachamama*¹⁴¹ em acordo com a descrição dos povos originários indígenas andinos:

Art. 71. – A natureza, donde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que seja respeitada integralmente sua existência e a conservação e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir a autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar esses direitos se observarão os princípios estabelecidos na Constituição no que lhe diz respeito. O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas, e coletivos, para que sempre protejam a natureza e promoverá o respeito a todos os elementos que formam o ecossistema.¹⁴²

Para Germana Moraes (MORAES, 2013, p. 127), a subjetividade jurídica da natureza é assim posta no âmbito do que a Constituição equatoriana entende por “Bem viver”¹⁴³: “Encontra-se implícita, na concepção do Bem Viver, e, é uma das consequências mais importantes que dela decorre, a atribuição de subjetividade de direitos à natureza (*Pachamama*)”. Assim continua Moraes:

Conforme explica GUDYNAS, é o reconhecimento dos direitos da natureza e *Pachamama* e o direito a sua restauração que colocam a proposta equatoriana dentro da sustentabilidade super-forte, compreendida esta como aquela em que se defendem os valores próprios ou intrínsecos da natureza, como os valores das espécies vivas e dos ecossistemas, independentemente da utilidade ou apreciação humanas. (MORAES, 2013, p. 128).

A *Pachamama*, assim, torna-se sujeito de direitos cujas garantias fundamentais repousam nas instituições. Para Dimitri Aita e Daniela Richter (AITA & RICHTER, 2018), o entendimento da natureza como sujeito de direitos implica em uma reorganização não apenas da relação humano e natureza, mas também daqueles entre si, uma vez que a Constituição equatoriana consolida diversas formas de participação no processo decisório do futuro do país sob o conceito de “Bem viver”:

<http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf> Acesso em: 22 de dezembro de 2020.

¹⁴¹ Pachamama tem o seguinte significado simbólico, segundo dispõe Moraes (2013, p. 126): “*A Mãe Terra é um ser vivo, uma única comunidade, indivisível e autorregulada, de seres interrelacionados que sustentam, contém e reproduz a todos os seres que a compõem, que cada ser se define pelas suas relações como parte integrante da Mãe Terra*”.

¹⁴² Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

¹⁴³ Bem viver tem o significado ainda em construção: “Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia alternativa” (MORAES, 2013, p. 128).

Principalmente a Constituição Equatoriana apresenta diversos dispositivos nos quais se observa a tutela ambiental baseada no respeito a *Pachamama* juntamente com a cultura do Bem Viver e do convívio em harmonia com a natureza o que possibilita uma reorganização da sociedade através do cuidado com o meio ambiente originário de cada país, em substituição ao sistema de acumulação de capital individualista. Ainda, a Constituição Equatoriana vai além das demais ao reconhecer o direito à água como direito fundamental, fato que internacionalizou uma perspectiva mundial em relação a questão ambiental e ao estabelecimento da água como direito humano (AITA & RITTER, 2018, p. 10).

Nestes autores, é evidente o posicionamento segundo o qual a questão da titularidade jurídica da natureza avança para um patamar nunca visto e bastante novo, tendo em vista que há apenas treze anos da promulgação da constituição equatoriana: *este patamar é aquele que garante a Pachamama “o direito a ter direito”*, algo impossível para Hegel ou mesmo para seus comentadores. É extremamente complexo estabelecer em que sentido a teoria hegeliana, de algum modo, suportaria esta violação de seus pressupostos, uma vez que, como afirmado, a natureza é apenas objeto de apropriação. Entretanto, como a realidade não gira em torno de filósofos e filósofas, mas em torno de si mesma, condenando aqueles a explicá-la, a garantia do direito da natureza, como uma pessoa jurídica independente da utilidade para seres humanos, pode ser considerada um “progresso na ideia da liberdade”. Este progresso expande o conceito de dignidade para além de seres humanos, adequando-o a outras espécies ou entidades naturais que compartilham o mesmo planeta, ou a *Pachamama*. Dignidade aqui se refere ao direito a conservação atual, reparação de dano e manutenção da vida em perspectiva supra-humana e futurista¹⁴⁴.

5.4.1 Posse

Exposta a correção a partir dos povos indígenas andinos no século XXI ao direito absoluto do ser humano em dispor a natureza como lhe bem entende, como afirmado, a propriedade inicia-se como direito absoluto de apropriação, de tomar posse (*Besitznahme*). A posse é exposta segundo sua constituição triádica de fases em evolução progressiva do

¹⁴⁴ A constituição brasileira diferencia-se destas, pois não prevê titularidade jurídica para a natureza, mas, antes, a preservação desta em nome de gerações futuras. Esta é caracterizada como antropocêntrica, por conta da perspectiva da utilidade e apreciação humana na preservação da natureza, enquanto a constituição equatoriana somada a boliviana promulgada um ano mais tarde- mas que garante também titularidade jurídica para a *Pachamama* (AITA&RICHTER, 2018, p. 4) - são consideradas ecocêntricas (Id., Ibid., p. 19).

abstrato universal ao singular efetivo¹⁴⁵. Nesse caminho, a forma mais sensível de tomar posse é pela “apreensão corpórea” (*Filosofia do Direito*, §56), ou seja, é o passo primevo de estar imediatamente presente naquilo a que se deseja ter como posse, tornar parte daquilo a que se chama “meu”. Pela apreensão corpórea, Hegel chama a atenção para o fato de possibilidades que se abrem na ocupação originária de um lugar, por exemplo, a caça que se pode fazer em um terreno, ou no rio onde se banhe. Todos entram na possibilidade desta apreensão que, como *acidentes*, incidem na esfera do entendimento da legislação particular.

O ponto mais elevado, de acordo com os padrões hegelianos para o desenvolvimento do espírito na questão da posse, é o “dar forma”, ou “formação” (*Formierung*): “O dar forma é, nessa medida, a tomada de posse mais adequada à ideia, porque ela reúne em si o subjetivo e o objetivo, aliás, infinitamente diverso segundo a natureza qualitativa dos objetos e segundo a diversidade dos fins subjetivos” (*Filosofia do Direito*, §56). Dar forma implica em formar a matéria dada de acordo com a finalidades da liberdade, por isso Hegel aborda como reunião em si do subjetivo e objetivo: ao trabalhar a terra, ou domesticar animais, exemplos clássicos, o indivíduo submete a Coisa a finalidades diversas daquela que em si mesma carregam. Nas anotações ao parágrafo 58, Hegel aponta que formar a matéria dada lança a personalidade numa objetividade “para outro”¹⁴⁶ (*d. i. tritt in diese Objektivität ein für andere*) (HEGEL, 1989, p. 126), pois implica no fato de que qualquer um que veja um campo arado necessariamente entenda, como um advento não natural, que ali trabalha uma vontade e que, portanto, há um dono¹⁴⁷. Por isso, dispensa a presença imediata do corpo, como a primeira fase da posse, estando em um grau de efetividade da vontade mais livre. Embora sem

¹⁴⁵ Interessa aqui entender como Hegel faz surgir da vontade particular, ainda às voltas para dar a si mesma uma esfera da realidade exterior, uma vontade livre cada vez mais abstrata e universal a ponto de ter no contrato sua forma jurídica mais apropriada. Respectivamente, tratando da posse, isso significa uma elevação do grau de independência da relação vontade e coisa, progressivamente como posse, uso e alienação, a vontade progride em efetivar-se como “um mundo o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (*Filosofia do Direito*, §4) no qual a coisa somente é relacionada por meio da titulação jurídica que faz parte.

¹⁴⁶ Esta é uma exceção ao abordado na nota 23 que diz respeito a falta de intersubjetividade na questão da propriedade. A exceção denota a obviedade da intersubjetividade nas discussões da propriedade, pois não há como ser proprietário sozinho, como o seria Adão na fábula bíblica no mundo antes de Eva. Ser proprietário implica na Coisa e em alguém para assim o reconhecer. Entretanto, entende-se como intenção teórica no interior da economia do argumento do direito abstrato que esta obviedade é obnubilada pelo hipostasiar de premissas atomísticas da concepção de vida política e social.

¹⁴⁷ No interior da argumentação hegeliana ressoa as teses lockianas segundo as quais o trabalho torna a propriedade privada um direito, ou pelo qual lhe adiciona algo que a natureza não o fez, e, assim, inevitavelmente, funda antes de qualquer interação social o direito de apropriar-se do mundo: “Aquele que se alimenta das bolotas que colheu debaixo de um carvalho, ou das maçãs que colheu das árvores na floresta, certamente as apropriou para si. (...) Esse trabalho o distinguia do comum: aquilo acrescentara algo aos frutos mais do que a natureza, a mãe comum de todos, havia feito; e assim eles se tornaram seu direito privado. E será que alguém dirá que não tinha direito às bolotas ou maçãs de que se apropriava, porque não tinha o consentimento de toda a humanidade para torná-las suas?” (LOCKE, 2003, §58).

relevância para a argumentação, a última forma da posse é o sinal (*Zeichen*) pelo qual se marca o dado natural como pertencente a uma vontade, já que esta é, para Hegel, a forma mais indeterminada “quanto a extensão objetiva e à significação” (*Filosofia do Direito*, §58).

5.4.2 Uso

O uso da coisa (*Der Gebrauch der Sache*) representa especulativamente maior interpenetração entre vontade e Coisa, uma vez que esta é posta como o lado negativo e aquela como o lado positivo da relação. Isso tem o significado de que o uso é o dar forma a Coisa como satisfação de carência da vontade particular, “O uso é essa realização de meu carecimento pela transformação, aniquilamento e consumo da Coisa, cuja natureza, desprovida de si, é assim manifestada e preenche sua determinação” (*Filosofia do direito*, §59). Entretanto, o uso é marcado pela sua duração no tempo, ou seja, da renovação da utilização da coisa para fins da vontade. Müller (2005, p. 185-189) aponta que o pano de fundo das elucubrações hegelianas a respeito da relação entre posse\uso e até mesmo alienação- segundo a perspectiva apontada na nota 32 de fazer emergir da relação entre vontade e coisa um significado jurídico cada vez mais livre condensam na distinção do que seria “o domínio direto ou eminente e o domínio útil” como formas de propriedade:

A esta perspectiva moderna e liberal da coisificação de todas as relações sociais mediadas pelo intercâmbio jurídico entre as pessoas proprietárias, se contrapõe, numa complementaridade ambivalente, a função exemplar que a propriedade privada fundiária adquire para a compreensão do que Hegel entende por “propriedade livre, plena” (§ 62) Esta função exemplar da propriedade fundiária aflora no contexto da sua crítica à distinção feudal de duas formas de propriedade, o domínio direto ou eminente e o domínio útil, que são apreendidas e interpretadas por Hegel no processo histórico da sua transformação no horizonte das reformas prussianas do latifúndio: ele analisa a coexistência dessas duas formas de propriedade na dinâmica da “passagem” (*Übergang*) (§ 62 A) da oposição feudal entre o senhorio diferente de dois proprietários, – um que exerce o domínio direto, o suserano, e outro que exerce o domínio útil, o feudatário ou vassalo, – à equiparação progressiva do vassalo usufrutuário ao proprietário de pleno direito (MÜLLER, 2005, p. 185).

Esta distinção, caracteristicamente feudal, lança a posse em um conceito instável juridicamente, pois permite que uma mesma coisa possa ter dois senhores, um que deteria o direito usufrutuário, vassalo, e o outro como um senhor abstrato deteria o domínio direito, suserano. A instabilidade se refere ao fato de que se de uma propriedade pode ser desmembrada enquanto seu uso e o domínio direto da mesma, então, seria possível alienar a

mesma enquanto um título jurídico, mas não quanto a seu uso, o que não poderia senão causar confusões das mais variadas. Para Müller (2005), importa a Hegel fazer ver que a “propriedade livre e plena” depende da destituição de verdade da figura suserana, e que a sociedade moderna caminha senão pela via da concessão de direito plenos aquele de detém o domínio útil e não o direto formal.

Por isso essa diferenciação, enquanto relação efetiva, é uma relação de senhorio vazio, que poderia ser chamada de loucura da personalidade (se pudéssemos falar de loucura, não somente da simples representação do sujeito e de sua efetividade, que estão em um em contradição imediata), porque o meu deveria ser a minha vontade singular excludente e uma outra vontade singular excludente, sem mediação, em um objeto (*Filosofia do Direito*, §62).

Embora esteja historicamente ancorado na figura proprietária dos enfiteutas (MÜLLER, 2005, p. 186), esta forma de adequação das figuras para ver surgir a “propriedade livre e plena” tem significado jurídico superior no *valor* da Coisa, o que é produzido pelo trabalhar na mesma. Como a posse se refere a satisfação de uma necessidade não apenas imediatamente, mas perdurada no tempo, este carecimento é, ao mesmo tempo, particular e abstratamente universal em relação a outras necessidades: “Mas sua utilidade específica é, ao mesmo tempo, enquanto determinada *quantitativamente, comparável* com outras coisas da mesma utilidade, assim como o carecimento específico a que ela serve é, ao mesmo tempo, carecimento em geral” (*Filosofia do Direito*, §63). Nesse sentido, a propriedade possui um valor virtual que o possibilita adentrar no sistema de trocas. Assim, Não é difícil ver que Hegel entende que a destituição de verdade da figura do suserano é o que permite em desenvolvimentos último o gigantesco *sistema dos carecimentos*, uma vez que se à propriedade é permitido um conceito que não abarque o pleno usufruto, é possível desatrear o valor do que é produzido para satisfação de carências, e, assim, sua inserção no sistema de trocas, e da titulação jurídica da mesma¹⁴⁸.

¹⁴⁸ “A apropriação *imediata* (§ 488) de objetos externo, como de meio para isso, não encontra lugar, ou quase não encontra, na situação em que esse ponto de vista da mediação está realizado: os objetos são propriedade” (*Enciclopédia*, §524).

5.4.3 Alienação¹⁴⁹ e Contrato

A alienação da propriedade é o ato da vontade em desfazer-se de uma posse e torná-la de outrem. Assim como somente pela vontade a Coisa passa a ser adjetivada pelo pronome possessivo “meu” no ato de tomar posse, somente a vontade pode, a partir de seu arbítrio, estabelecer relações de troca que deixam de ter a posse e a passa a outrem. Esta liberdade da vontade abstrata representa o grau mais elevado espiritualmente na questão da posse, pois, nesta alienação, a Coisa não tem a menor validade em si mesma, tornando-se apenas um objeto jurídico passível de alienação e troca.

Eu posso me alienar de minha propriedade, pois ela somente é minha, na medida em que eu coloco nela minha vontade, - de modo que, de maneira geral, eu deixo minha Coisa enquanto sem dono (deixo- a em abandono) ou a entrego à vontade de outro em vista da posse - mas apenas na medida em que a Coisa é, segundo sua natureza, algo exterior (*Filosofia do direito*, §65).

Entretanto, Hegel começa pelo que é mais básico, em se tratando das teses do direito privado moderno: afinal, o que pode ser alienável? Essa pergunta enseja discussões profundas a respeito da possibilidade de se comprar\ vender pessoas, utilizar, indiscriminadamente, o tempo diário\semanal\ anual de um ser humano. De partida, é excluído como impassível de alienação todo e qualquer componente da personalidade do ser humano, a saber, sua liberdade, vida, opção (ou não) religiosa, consciência moral e eticidade (*Filosofia do direito*, §66). Isso ocorre porque todos estes aspectos compõem não apenas o lado espiritual da liberdade humana, mas figurações através das quais a consciência pode ser consciência de si, autoconsciência.

Inalheáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é imprescritível (*Filosofia do Direito*, §66).

¹⁴⁹ A tradução da *Filosofia do direito* estabeleceu para o termo “*Entäußerung des Eigentums*” o correlato em língua portuguesa brasileira “Alheação da propriedade”. Orlando Vitorino na tradução, para o português de Portugal, possui por preferência traduzir o termo por “alienação da propriedade”, cuja publicação neste país é em 1959. O mesmo ocorre com Müller (2003) e na tradução italiana de Giuliano Marini que optam também pelo termo “alienação” (*Alienazione della proprietà*). Na utilização jurídica que o termo obviamente evoca, “alienar” é mais característico e frequente. Não obstante a justificação apresentada pelos tradutores, reproduzidas abaixo, mantém-se o uso de “Alienação da propriedade” para o termo alemão *Entäußerung des Eigentums*, “por isso serão traduzidos por “alheação” e “alhear”, na medida em que significam tomar alheio, passar para outrem o domínio ou o direito de desfazer-se, vender, alienar juridicamente. Com isso, evitamos o uso dos termos ‘alienação’ e ‘alienar’, que serão usados exclusivamente para traduzir os termos clássicos *Entfremdung e entfremden*” (*Filosofia do direito*, p. 99, nota dos tradutores).

O que não pode ser alienável constitui obrigatoriamente um direito da personalidade e, assim, mesmo que em uma dada situação histórica seja juridicamente possível ser dono de uma pessoa, este domínio é injusto segundo padrões racionais, logo, aquele que é, a rigor, tornado pessoa escravizada pode a qualquer momento e a qualquer custo tomar às mãos liberdade que lhe cabe¹⁵⁰. “A escravidão, a servidão, a incapacidade de possuir propriedade, a não-liberdade dessa etc. são exemplos de alienação da personalidade” (*Filosofia do Direito*, §66).

Em se tratando de alienação, o contrato é o lado fenomênico característico da liberdade abstrata. Nele está à vontade enquanto afirmação de si em um negócio jurídico. O ordenamento jurídico brasileiro prevê, em seu quinto artigo, uma série de direitos e garantias fundamentais que visam limitar o poder do Estado para com homens e mulheres brasileiras ou estrangeiros residentes no país. Nesse artigo é resguardado o direito da pessoa natural, isto é, não jurídica, em exercer livremente sua *autonomia da vontade*¹⁵¹ (Reckziegel & Fabro, 2014, p. 171-172). Lido segundo seu complemento no artigo 170 da Constituição Federal de 1988¹⁵², cujo precípuo versa sobre a ordem econômica fundada, entre outras, na livre iniciativa, este termo visa significar a autonomia de brasileiros e brasileiras em estabelecer negócios jurídicos entre si:

A autonomia da vontade, poder este que a pessoa tem de estabelecer determinado negócio jurídico com alguém, objetiva a constituição de uma relação jurídica privada que atenda a uma necessidade pontual, com a observância de certos preceitos legais. Ao Estado, não cabe obstar as referidas práticas negociais, mas proporcionar que as pessoas exerçam seu direito ao exercício da autonomia da

¹⁵⁰ No esboço de discussões que se segue ao capítulo abordaremos esta e mais outras perspectivas hegelianas acerca da escravidão. No entanto, esta relação entre uma situação injusta, porque irracional, e o direito de se libertar da mesma é o que liga o entusiasmo hegeliano com a revolução haitiana (Revolução de São Domingos) estudado por Buck Mörss (2017, p. 72) com vasta bibliografia. A primeira revolta negra pela liberdade, inspirada na Revolução Francesa, que culmina na primeira nação a abolir a escravidão é acompanhada de perto por Hegel e os intelectuais europeus em geral. No caso discutido da alienação é possível afirmar que, não obstante tenha também um momento de “terror” e chacina generalizadas de brancos pelas mãos de negros, não é juridicamente correto abordar como crime tais atos de terror, pois essencialmente um escravo não possui direitos, portanto, não possui obrigações legais, éticas. A alienação da própria personalidade gera a abstração de qualquer relação jurídica, moral ou ética do indivíduo de seu contexto social, logo, não a que se falar em barbárie, tendo em vista que a barbárie primeira foi haver escravos.

¹⁵¹ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição; II - ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei; III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;...”

¹⁵² “Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existências dignas, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios: I - soberania nacional; II - propriedade privada; III - função social da propriedade; IV - livre concorrência; V - defesa do consumidor...”

vontade, com a criação de mecanismos para evitar abusos e injustiças (RECKZIEGEL & FABRO, 2014, p. 172-173).

De acordo com a autora e o autor acima, todo e qualquer negócio jurídico no ordenamento brasileiro deve partir da autonomia da vontade de seus contratantes. De um lado, esta autonomia tem o significado de que ninguém é obrigado a estabelecer relações jurídicas com outra pessoa senão por livre arbítrio; por outro lado, o Estado deve manter-se na relação jurídica apenas para salvaguardar os contratantes de abusos e injustiças.

Não obstante, a separação de tempo e espaço, salvo algumas nuances, não é outro o entendimento de Hegel ao iniciar a parte dedicada ao *contrato* no direito abstrato. O contrato é a forma espiritual mais elevada desta forma de direito, pois, como afirmado, representa o grau de liberdade do espírito no qual este não se relaciona com a Coisa, mas apenas com a vontade: o contrato é a relação de uma vontade a outra vontade, a Coisa de que se é proprietário não conta senão como um título jurídico universalmente abstrato. O negócio jurídico se inicia, assim, também para Hegel, no arbítrio da vontade em estabelecê-lo com outra vontade.

Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas imediatas, o contrato α) procede do arbítrio; β) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas uma vontade posta por elas [as partes contratantes], com isso, é apenas comum, não uma vontade em si e para si universal; γ) o objeto do contrato é uma Coisa exterior singular, pois somente uma tal Coisa está submetida a seu mero arbítrio de alheá-la (§ 65 s.) (*Filosofia do Direito*, §75).

Nesse sentido, para Hegel, o contrato possui condições determinadas para ser juridicamente plausível. Primeiro, assim como no ordenamento jurídico brasileiro, deve proceder do livre arbítrio dos contratantes; segundo, no contrato, as vontades em livre acordo formam um consenso estipulado, mas não fundam uma relação livre de qualquer contexto jurídico ou social; assim como, terceiro, somente o que é passível de contrato, ou seja, Coisas, pode adentrar em um negócio jurídico. Embora ainda não seja o caso de um Estado efetivo-pleno de suas instituições transubjetivas como formas vivas e racionalizadas da liberdade de uma comunidade e espaço institucionais garantidores da atuação da vontade livre em e para si- também estas últimas cláusulas concordam com o exposto acima do que representa no ordenamento jurídico brasileiro o início de um negócio jurídico.

No ordenamento jurídico brasileiro, segundo expõe Reckziegel & Fabro (2014), há um debate sobre uma possível diferenciação entre autonomia da vontade e autonomia privada. Seria uma diferenciação não incidente no conceito mesmo de autonomia, mas que resguardaria o *direito de estipular* numa relação contratual, as cláusulas que apeteçam aos

contratantes sem que para isso haja gerência estatal. Os autores consideram que não há uma dissociação ou contradição entre as autonomias, apenas, em termos hegelianos, uma separação dos momentos da racionalidade de um contrato. Primeiro, concorde a Hegel, um contrato não funda em e para si uma relação universal entre os contratantes, e entre estes o restante do mundo¹⁵³. Para os autores, a diferença das autonomias seria de gênero e espécie:

A autonomia privada, então, se constitui no gênero, enquanto que a autonomia da vontade pode ser a espécie, considerando a autonomia da vontade vinculada à vontade interna (psíquica) e à liberdade de atuação de cada pessoa, com a possibilidade de escolha do tipo de obrigação a que se pretende aderir, enquanto a autonomia privada, por sua vez, tem relação direta com a liberdade de contratação, ou seja, com a criação de normas para si (RECKZIEGEL & FABRO, 2014, p. 175).

Segundo, e também concorde a Hegel, é na autonomia privada que estaria estabelecida a “substância jurídica do contrato”, uma vez que é dela que se extrai as normas, prazos, efeitos, através dos quais o contrato é erigido, ou o que Hegel chama de estipulação (*Die Stipulation*):

A estipulação contém o lado da vontade, por isso o *substancial* do jurídico no contrato [;] frente a esse [o substancial], a posse ainda subsistente, na medida em que o contrato ainda não foi cumprido, é apenas para si o exterior, que tem sua determinação somente nesse lado. Pela estipulação, eu renunciei a uma propriedade e ao arbítrio particular sobre ela, e ela se tornou *prontamente propriedade de outro* [;] por isso eu estou, de maneira imediata, por ela juridicamente vinculado à execução (*Filosofia do Direito*, §79).

Sendo assim, a autonomia privada não extrapola os limites do contrato privado sob aquilo que pode ser fruto de alienação. Hegel distingue dois modos de contrato: formal e real. Formal são os contratos que não há um equilíbrio entre as partes, apenas consenso, doação; e real é aquele que as determinações específicas do contrato versam sobre uma troca, não exatamente quanto ao objeto - a Coisa - mas quanto ao seu valor abstratamente considerado.

Fazem parte dos contratos de doação, ao lado da doação em sentido mais estrito, também pedidos de empréstimo, oferta de empréstimo sem juros, custódia sem remuneração; entre os contratos de troca ele conta, além da troca propriamente dita, contrato de compra, serviços e de trabalho, assim como mandato (incumbência) (HÖSLE, 2007, p. 548).

Todavia, embora no negócio jurídico duas ou mais vontades estão inter-relacionadas na estipulação de cláusulas a serem cumpridas e realizadas, é sempre possível, para ambas, se

¹⁵³ Interessante aqui avaliar a extensão do contrato enquanto fundante de uma vontade comum, mas não universal. O caso do Tratado de Tordesilhas em 1494, por exemplo, é emblemático para a reflexão acerca dos limites das vontades contratantes em fundar uma vontade pretensamente universal. Neste tratado, como é de conhecimento geral, o mundo foi dividido em hemisférios por um meridiano traçado a 370 léguas das ilhas de Cabo Verde, sendo de Espanha (Castela) tudo o que ficasse ao ocidente e a Portugal o que se estivesse no Oriente. Qual a validade deste contrato quando se considera que o que fora estipulado funda universalmente o direito de propriedade ao que, por via de fatos, ainda não era nem conhecido? E, ainda, qual a validade de um contrato entre duas vontades que excluem tacitamente toda e qualquer outra da exploração, pilhagem de terras dos povos originários nas regiões?

furtar a reconhecer o contrato como necessariamente obrigatório. É sempre possível desertar um contrato, assim como é sempre possível desertar de qualquer norma estabelecida pelo contexto social no interior do direito abstrato, pois, como se viu, aqui se está somente na relação em si da liberdade que não conhece qualquer ditame natural exterior: a questão do injusto.

5.5 O Não-direito: a aporia dialética do Direito abstrato e a necessidade das instituições éticas da eticidade

Talvez nenhuma outra parte da *Filosofia do Direito* de Hegel tenha sido engessada e eternizada em manuais jurídicos da maneira como o foi a questão do crime e seu correlato lógico necessário: a punição. Assim, não são poucos os manuais de direito penal que apontam Hegel na categoria de “Teorias absolutas da pena: Retribuição, ou pena retributiva”¹⁵⁴. Não se tratando de discutir a justiça do termo ainda a ser explicado, o caso é, primeiro, de estabelecer (ou relembrar) uma baliza básica na leitura a respeito da questão do crime: *encontra-se aqui no desenvolvimento interno do direito abstrato*.

Tratar as concepções hegelianas do não-direito no âmbito do direito abstrato é assumir que não se aborda o *momento descritivo da racionalidade inerente à punição, mas se está no momento crítico às concepções modernas de consideração da pena*¹⁵⁵. Segundo esta perspectiva metodológica, Hegel ainda não expõe o que considera ser adequado na questão

¹⁵⁴ A tematização da relação dos juristas nos manuais de direito brasileiros e suas interpretações da questão do crime\pena em Hegel são, em geral, seguimentos do que é exposto por Danielle Lima de Paula na dissertação *Pressupostos para uma Teoria Penal em Hegel* (DE PAULA, 2019, p. 82-93). Nos juristas sobre direito brasileiros ou publicados no Brasil elenca-se: BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de direito penal: parte geral*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2004. v.1. HASSEMER, Winfried. Punir no estado de direito. In: GRECO, Luís; MARTINS, António Carvalho (Org.). *Direito penal como crítica da pena: estudos em homenagem a Juarez Tavares por seu 70º aniversário em 2 de setembro de 2012*. Madrid: M. Pons, 2012. p. 335-344. ROXIN, Claus. Sentido e limites da Pena Estatal. In: *Problemas fundamentais de Direito Penal*. Tradução Ana Paula dos Santos e Luiz Natscheradetz. Lisboa: Veiga, 199, p.17. QUEIROZ, Paulo de Souza. *Funções do Direito Penal*. São Paulo:SP, 2ed, 2005. Thom Brooks elenca internacionalmente e em filosofia: David E. Cooper, ‘Hegel’s Theory of Punishment’ in Z. Pelczynski (ed.), *Hegel’s Political Philosophy: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971): 151–67. Allen Wood, *Hegel’s Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 108–24. Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell,1992): 232–35.

¹⁵⁵ Não obstante, o fato de não estar alinhado com a perspectiva metodológica crítico-descritiva, mas ortodoxamente sistemática, Thom Brooks em *Hegel’s Political Philosophy*, (p. 40) também considera que, para se aproximar as teses propriamente hegelianas sobre a punição, é necessário ir além do *direito abstrato*, na *eticidade*.

penal, mas apresenta posições modernas hodiernas para tal estágio do desenvolvimento da liberdade que não há, a rigor, um Estado de Direito institucionalmente constituído. Essa perspectiva é frisada e radicalizada por Thom Brooks (2007):

Além do mais, não apenas não há disponíveis instituições judiciais adequadas para a administração da justiça, mas também não há *leis*. Se a maioria dos comentadores está correta em afirmar que sua teoria da punição está contida substancialmente no direito abstrato, então ‘crimes’ e as correspondentes ‘punições’ são questões totalmente independentes da norma legal e de instituições judiciais (BROOKS, 2007, p. 44).

Na esfera do direito abstrato, a rigor, não é possível abordar as relações do “ilícito”, do “não-direito”, como “crime”, tendo em vista que não há um sistema institucional que disporia atos como contrários à norma¹⁵⁶. Por este viés, o que é lesado na vontade que se expressa e visa um não-direito é a intersubjetividade ainda às voltas para se constituir enquanto estrutura mediadora necessária entre vontades. Mais uma vez é possível denotar a diferença conceitual entre o momento intersubjetivo da vontade livre, caracterizado pelo processo do reconhecimento de premissas de comportamento, e o momento institucional transubjetivo, caracterizado, por sua vez, pela estruturação de pressupostos racionais do agir livre em instituições do Estado de direito em sentido amplo. O não-direito torna-se, assim, exemplo de como o reconhecimento de premissas intersubjetivas de comportamento e a expectativa de ações não são suficientes para caracterizar a liberdade da eticidade; isto ocorre porque a universalidade caracterizada pelas instituições constitui-se como determinação racional das formas de autocompreensão do sujeito moderno, âmbitos de ações específicos de formas da liberdade que compõem a racionalidade da experiência social para o indivíduo.

Relembrada a baliza metodológica de leitura do direito abstrato, é necessário estabelecer balizas conceituais ao tratamento da matéria. Inicialmente, em que consiste o ato contrário ao direito? Sendo o direito abstrato o âmbito do direito em si, ele somente pode se expressar para a vontade ali em relação como um arbítrio particular, tendo em vista que aquela não pode conhecer senão a liberdade enquanto arbítrio formal. Logo, nas relações de propriedade e contrato em que o arbítrio é a fonte emanante de qualquer normatividade, esta mesma vontade que estipula normas e cláusulas é livre para se ligar somente a si mesma, isto é, é livre para não respeitar o que ela mesma impôs a si mesma sob forma de um consenso

¹⁵⁶ Nesse sentido, concorda-se com a tradução do termo “Un-recht” utilizado por Hegel pela palavra “não-direito”, como o fora traduzido por Paulo Menezes na *Enciclopédia* e novamente afirmada por Lutz Müller (2006). É possível utilizar também “in-justo”, pois coloca a questão da quebra contratual, seja quanto a propriedade seja quanto o assassinato de outrem (cuja vida é propriedade de si mesmo), em sentido mais amplo do que a palavra crime que depende de uma lei anterior que o defina (*nullum crime sine lege*)- segundo o princípio da legalidade; o injusto se refere, assim, a quebra do estipulado.

contratual. Adrian Peperzak (2001, p. 273) entende que é a separação entre a vontade particular e a vontade universal da liberdade em e para si a fonte de todo mal (*Böse*) ou não-direito:

Concentrando-nos no nível direito abstrato do primeiro capítulo de Hegel, este mal, como injusto não tem conotações *morais*; não envolve ainda más intenções ou vícios pessoais, mas limita-se a relações objetivas entre o comportamento factual de indivíduos e as demandas universais da liberdade do espírito (§96R). *A estrutura do mal, como a essência da liberdade, pessoalidade e a propriedade precede toda relação intersubjetiva, estruturas e instituições*. Como traição de nossa própria liberdade (i.e. não arbitrária, mas racional) autodeterminação, isto acompanha, como uma sombra a distinção dos três momentos do conceito: se o momento universal não pode integrar os momentos do particular e singular, condena a resistência dos mesmos (PEPERZAK, 2001, p. 273-274).

Por este viés, em uma sociedade constituída pelo direito em sentido amplo, o ato criminoso é, antes, uma ‘traição’ a própria vontade (universal) que fez surgir esta mesma figura nos mais diversos contextos de formação pessoal, familiar, civil e ética. Uma traição a autodeterminação da liberdade.

As formas e níveis da vontade injusta variam de acordo com o grau lesivo à vontade universal constituída como direito, ainda, em si. Na vontade injusta, segundo a *Filosofia do Direito*, o direito pode ser lesado de maneira não intencional (*unbefangenes Unrecht*) (§§84-86), na fraude (§§87-89) e na coação e crime (*zwang und verbrechen*) (§§90-103). Na primeira forma, o direito é reconhecido; na segunda, é lesado apenas na relação da titularidade jurídica da Coisa e seu valor, mas não a vontade subjetiva do ofendido; por fim, a última modalidade nega a titularidade jurídica de modo universal, “ao mesmo tempo, o universal, o infinito no predicado do meu, a *capacidade jurídica*” (*Filosofia do direito*, §95, *Grifo do autor*).

Essa divisão é dialética: no primeiro caso, é violado apenas o direito subjetivo de um outro, não, porém o direito em si, que permanece reconhecido; na fraude, entretanto, é negado o direito em si, não porém o sentimento subjetivo do direito do outro; no crime, finalmente, são violadas ambas as coisas (HÖSLE, 2007, p. 551).

Hegel chama a atenção para o fato de que “O direito, como *ser-aí* dá liberdade no exterior, recai em uma *pluralidade* de *relações* para com esse exterior e para com as outras pessoas” (*Enciclopédia*, § 496). Desta pluralidade de relações, “o contrato enquanto *aparência* do direito, torna-se, assim, *aparência* na injustiça” (HÖSLE, 2007, p. 551), e a primeira forma desta *aparência* é o “não-direito ingênuo” ou “não intencional” (*unbefangenes Unrecht*). Esta primeira forma nasce de “colisões de direito” (*Rechtskollisionen*), isto é, quando duas vontades colidem quanto a reivindicação de um título jurídico como um direito *seu*. O próprio

conflito denota o reconhecimento do direito em si, restando apenas uma confusão quanto ao pertencimento da titularidade jurídica da coisa ou seu valor. Este litígio jurídico depende de que uma das vontades abra mão de sua perspectiva particular em nome do reconhecimento do direito em si, entretanto esta descentralização de sua perspectiva é somente também por interesse. Aqui não há propriamente uma tentativa de lesar outrem, mas, antes, um desacordo, um não reconhecimento parcial de uma pretensão jurídica.

A segunda forma do não-direito ou injusto se refere a fraude, ou impostura (*Betrug*), que, por sua vez, representa uma forma de não-direito mais lesiva do que o mero desacordo quanto a titularidade jurídica. Neste ponto, há um movimento do arbítrio em estabelecer uma “falsa aparência” de universalidade no contrato, fraudando a coisa, como título jurídico, ou o valor da mesma.

No contrato, eu adquiero uma propriedade por causa da qualidade particular da Coisa e, ao mesmo tempo, segundo sua universalidade interna, em parte, conforme seu valor e, em parte, enquanto ela é a propriedade de outro. Pelo arbítrio do outro uma falsa aparência pode ser-me apresentada, de tal modo que há exatidão no que concerne ao contrato, enquanto consentimento livre bilateral sobre a troca dessa Coisa, segundo sua singularidade imediata, mas falta aí o aspecto do universal sendo em si (*Filosofia do direito*, § 88).

A modalidade da coação ou crime é a mais importante do ponto de vista do progresso do desenvolvimento da ideia da liberdade, segundo a interpretação hegeliana. Esta é responsável por lançar a autoconcepção de liberdade, a rigor, atomística, unilateral e, abstratamente, universal do *Direito Abstrato*, numa aporia que resulta senão na dissolução de sua verdade: a capacidade jurídica tem sua verdade apenas em um sistema institucional de articulação de formas específicas de autoconcepções de liberdade da vontade que, desde antemão, dispõe garantidas as condições racionais e concretas de existência da vontade. Por condições racionais entende-se o conceito de instituições da eticidade transubjetivas, a saber, espaço de atuação de uma esfera da vontade a qual se constitui como standard necessário na autoconcepção da mesma. Este lado institucional da liberdade é o lado concreto pelo qual a vontade pode efetivar-se de maneiras específicas sob condições modernas- o nível pessoal e afetivo de liberdade na família, a capacidade de autodeterminação privada, liberdade de autonomia racional de consideração e julgamento moral da situação social a que se está relacionado na realidade do Estado, e por fim na perspectiva universal e concreta da comunidade em um Estado constitucional (que é, senão, a articulação entre estes mesmos momentos) . Nesse sentido, a racionalidade do Estado não se ancora na exterioridade histórica do mesmo, nem na virtual e errônea força e capacidade de dominar negativa e

autoritariamente toda a experiência do sujeito, mas na consideração normativa que este é, senão, racional como a institucionalização das formas vivas que estes próprios sujeitos formam suas concepções de liberdade universalmente compreendida, integrando, assim, as condições (racionalis) da experiência social sob condições modernas. O capítulo do direito abstrato prepara a eticidade no sentido preciso de que expõe a capacidade jurídica como elemento basilar da racionalidade da experiência gregária moderna. Entretanto, esta capacidade não se refere somente a esfera de direitos privados, mas universais efetivos, isto é, a capacidade jurídica se refere a garantias fundamentais das formas e condições através das quais a realidade tem sentido, racionalidade, para o sujeito¹⁵⁷. O corolário da perspectiva descritiva na metodologia de leitura em uso talvez seja o aspecto normativo da filosofia hegeliana: visa propor uma interpretação da realidade na qual determinadas expressões de liberdade sejam coadunadas a instituições sociais e políticas como condições racionais da experiência do sujeito na realidade política em que se encontra. Embora textualmente rechaçada, mas metodologicamente procedida, considerações normativas de como poderia ou deve ser o Estado não são objetivos da filosofia hegeliana; mas, ao apontar instituições éticas como espaço de atuação da vontade livre em e para si, são estabelecidas, pela filosofia de Hegel, condições de racionalidade do Estado calcadas na garantia de autorrealização dos sujeitos sob múltiplas e complexas esferas e âmbitos que constituem a experiência social moderna pelo lado do sujeito no prisma família, sociedade civil e Estado¹⁵⁸.

5.5.1 Coação e Pena: ato injusto, pena racional

No interior da economia que rege as filosofias contratuais de análise social e política, as questões relativas ao ato injusto- a legitimidade da pena e as balizas racionais para a consideração do crime, entre outras perspectivas- alocam-se na esfera privada do direito. Esta

¹⁵⁷ Não obstante, é necessário apontar que no capítulo 05 se explora dois potenciais nesta perspectiva transubjetiva da liberdade, a saber, uma conservadora e outra revolucionária. Por potencial conservador-autoritário alistam-se aquelas concepções diversificadas em si, mas comumente assentadas na ideia segundo a qual “absoluta autoridade moral do Estado predomina sobre toda moralidade pessoal, toda consciência” (POPPER, 1974, p. 38). Esta caracterização de filosofia hegeliana proposta por Popper (1974), embora criticada e demonstrada sua parcialidade por Hösle (2007), concede vazão as interpretações que relacionam o hegelianismo a ideologias autoritárias e despóticas características do início do século XX. Essas interpretações sempre obtêm no lado histórico de uso e apropriação declarada de algum elemento extraído ou imaginado na filosofia de Hegel por partes de Fascistas como Giovanni Gentile.

¹⁵⁸ Este último entende-se pelo potencial revolucionário da institucionalização transubjetiva.

afirmação já estabelece, para a consideração do ato criminoso, apenas uma resolução privada a questão: o supramencionado ato é uma coação que visa tornar o princípio particular de sua ação a norma do contexto interativo, seja um contrato referente à propriedade, ou mesmo à vida e às condições de existência em geral, como o trabalho. A coação é definida, assim, como destituição plena da capacidade jurídica de outrem por meio da negação do direito em si que inter-relaciona os e as indivíduos. Neste contexto privado do direito, a ação que visa impor e restaurar o direito em si como norma universal abstrata somente pode executar-se como coação. O tão visitado e comentado tema do ato injusto e a pena, em Hegel, desenvolve-se segundo a exposição dos aprofundamentos deste esquema geral acima que, não obstante, seja textualmente preciso, não expõe elementos de capital importância da possível “teoria penal”, a partir de Hegel:

Tal ação, enquanto violação do direito, é em si e para si nula. Como vontade e ser pensante, o agente põe nele uma lei, mas que é formal e só por ele reconhecida: um universal *que vale para ele* e sob o qual, ao mesmo tempo, ele se subsumiu a si mesmo por sua ação. A nulidade exposta dessa ação — a realização, de uma só vez, dessa lei formal e do direito em si, antes de tudo por uma vontade *subjetiva* singular — é a *vingança*, a qual, por proceder do interesse de uma personalidade *imediate, particular*; é ao mesmo tempo uma nova violação, e assim *por diante, até o infinito*. Esse processo [até o infinito] se suprassume igualmente em um terceiro juízo, que é destituído de interesse: na *pena* (Enciclopédia, §500).

Como acima afirmado, o ato criminoso é uma ação que visa negar o direito em si através do estabelecimento de uma norma particular de ação, sendo, assim, um atentado contra o ser aí da liberdade da vontade de outrem. Neste ato é negado o direito universal abstrato no sentido preciso da capacidade jurídica por parte da vontade que fora lesada.

A primeira coação, exercida enquanto violência pelo ser livre, que lesa o ser-ai dá liberdade em seu sentido *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime*, - *um juízo negativamente infinito* em seu sentido completo (ver minha Lógica, tomo II, p. 99), pelo qual são negados não apenas o particular, a subsunção de uma Coisa sob minha vontade (§ 85), porém, ao mesmo tempo, o universal, o infinito no predicado do meu, a *capacidade jurídica* e, no caso, sem a mediação de minha opinião (como na fraude) (§ 88), igualmente contra essa opinião, - a esfera do *direito penal*.

Müller (2006) entende que a marca indelével da coação é a sustentação da vontade particular como universal em um ato lesivo que, por sua vez, suspende o ser ai da liberdade da vontade de outrem. Nesse sentido, a coação do ato criminoso é ela mesma destruição da particularidade, uma vez que, como suspensão da vontade, ela coloca em marcha o processo de suspensão de sua própria vontade. A suspensão da vontade criminosa é a consequência de

seu próprio ato como pretensão a universalidade em si, que, por sua vez, opõe-se ao ato criminoso como reestabelecimento do direito universal.

Assim, se a vontade livre só é Idéia na exterioridade imediata que ela se dá na propriedade, e se a violência ou a coação é essencialmente uma externalização de vontade livre que nega, precisamente, o ser-aí dá outra vontade, pois só a atinge na sua respectiva exterioridade, segue-se que “a violência ou a coação se destrói imediatamente a si própria no seu conceito” (§ 92), pois ela é uma externalização da vontade livre que suprime, exatamente a efetividade que ela se dá para deixar de ser meramente conceito abstrato e tornar-se Idéia (MÜLLER, 2006, p.28).

Nesse sentido, a vontade criminosa visa a universalidade em seu ato, mas destrói a própria pretensão de verdade à medida que suprime a exterioridade da vontade lesada, almejando, assim, um princípio arbitrário e fugidio para a norma.

A coação tem a exposição real de que ela se destrói no seu conceito, de que a coação é suprasumida pela coação; por isso ela não é apenas juridicamente de maneira condicionada, porém de maneira necessária - a saber, enquanto segunda coação, que é um suprasumir de uma primeira coação (*Filosofia do Direito*, § 93).

O ponto de partida para as mencionadas perspectivas de leitura da teoria penal hegeliana, que as submete ao contexto exclusivo de uma “Teoria absoluta da pena”¹⁵⁹, é justaposição lógica e prática entre ato coativo da vontade criminosa e o ato coercitivo da pena como restauração do direito. Como teoria retributiva:

Hegel não rejeita o cerne retributivista do tratamento anterior que deu a questão da pena – a saber, uma pessoa somente pode ser apenada se for culpada, e há uma relação proporcional entre o valor de um crime e sua punição. Entretanto, Hegel reformula como determinamos o valor da punição em explícitos termos sociais, antes do individualismo característico do retributivismo (BROOKS, 2007, p. 40-41).

Nesse sentido, retributiva são aquelas teorias que entendem a pena como uma retribuição necessária ao ato criminoso, o que, de um lado, impõe a este uma resposta de valor equiparado; de outro lado, garante ao indivíduo que somente o mérito estabelece a ligação entre a punição e a vontade. Inicialmente, diferente da proposição de Brooks (2007), Hösle (2007, p. 554) entende que Hegel deve ser expressamente alinhado ao lado daqueles que advogam pelas “teorias absolutas” da pena: “a manifestação real daquela autosupressão

¹⁵⁹ Como afirma Danielle Lima De Paula (2019, p. 82, nota 08), a partir de juristas brasileiros: “São teorias absolutas todas aquelas que concebem a pena como um fim em si própria, ou seja, como “castigo”, “reação”, “reparação” ou, ainda, “retribuição” do crime, justificada por seu intrínseco valor axiológico, vale dizer, não um meio, e tampouco um custo, mas, sim, um dever (FERRAJOLI, 2002, p. 204). Na modernidade, a teoria da retribuição penal visava que o crime é um mal a ser exarado pela pena, isto é, o mal pelo mal. De outro modo, a teoria da prevenção não quer punir a prática de crimes passados, mas quer evitar a ocorrência futura. Assim, a prevenção pode ser dividida em duas espécies, prevenção geral e especial: a primeira dirigida à sociedade pela coação psicológica; a segunda destina-se ao agente que comete um crime, para evitar que não cometa crimes futuramente (BITENCOURT, 2010, p.107)”.

lógica da vontade coagente é a *coação contrária*, a pena (§93), na qual a realidade do direito se confirma como uma negação da negação (§97)” (HÖSLE, 2007, p. 551). Não obstante, o próprio texto hegeliano permite outra leitura da pena. Como retributiva, na perspectiva deste autor, a ação criminosa, primeiro, tem por consequência uma *coação*, ação segunda, que vise destituir de verdade a ação primeira por meio da penalização da conduta do agente no qual o direito reconhecido é restabelecido. No que se refere a pena, Hegel considera que nenhuma outra área da ciência positiva do direito está tão mal servida de teóricos quanto este âmbito. No que se refere a penalização da vontade criminosa, não condiz com o tratamento adequado as perspectivas da “representação psicológicas triviais dos estímulos” (*Filosofia do direito*, §99), ou das interpretações de Cesare Beccaria (1738-1794), as quais fundamentam a possibilidade ou impossibilidade da pena no contrato social (§100).

O parágrafo que “melhor” denota o retributivismo penal hegeliano é, sem dúvida, aquele que expõe a relação dialética entre vontade injusta, direito em si e universalidade abstrata:

Mas a violação que sobreveio à vontade sendo em si (e no caso, tanto à vontade do autor da violação como à de sua vítima e à de todos) não tem nenhuma *existência positiva* nessa vontade sendo *em si* enquanto tal, nem tampouco no mero produto [da violação]. *Para si*, essa vontade sendo em si (o direito, a lei em si) é, antes, o que não existe de maneira exterior e que, nessa medida, é inviolável. Igualmente, para a vontade particular da vítima da violação e para os demais, a violação é somente algo negativo. *A existência positiva da violação* é apenas enquanto *vontade particular do criminoso*. A violação dessa, enquanto uma vontade sendo aí, é assim a supressão do crime, *senão seria o que tem validade*, e essa é o restabelecimento do direito (*Filosofia do Direito*, §99).

A vontade injusta impõe ao violado ou agredido uma positividade diversa daquela do direito universal em si. Enquanto existência positiva, ela permanece a verdade da relação todo o tempo em que não lhe ocorra uma ação reativa, a rigor, uma ação que vise a restauração, restabelecimento ou retribuição coativa à positividade da injustiça. Por este viés, Hegel lança o ato criminoso e a pena em um encadeamento inexorável para a qual todo ato de violação de direito tem como *mérito*, merecimento, uma (re)ação penal retributiva *proporcional* que vise restaurar o direito em si. Mérito e proporção são temas correlatos a pena retributiva, quiçá bases conceituais, explorados por Hegel na persecução de uma racionalidade à ação penal: “Mérito e proporcionalidade formam o cerne conceitual da maioria das teorias retributivas. Retributivistas afirmam que criminosos merecem punições proporcionais de seus crimes” (BROOKS, 2013, p. 15).

Passaria despercebido entre diversos autores uma possível contra leitura da pena em Hegel, se este não se esforçasse para demarcar a racionalidade como metro de consideração da questão. Por racionalidade entende-se a compreensão do ato injusto como transpassado pela racionalidade sob dois aspectos: primeiro, foi realizado por uma vontade humana tendendo ao universal, a rigor, uma vontade racional; segundo, em consequência, a pena não pode ser mera retribuição que não leve em consideração esta diferença ontológica entre um ato humano e animal. Portanto, para o apenado e o sistema de justiça como um todo, a sanção deve ser racional e honrar a racionalidade do humano que ali se manifesta injusto. De antemão, pensar a racionalidade da pena opõe-se a códigos penais baseados na igualdade entre os polos da relação normativa: não é minimamente racional que o ato injusto deve receber a mesma ação contrária como no famoso código de Talião: “enquanto furto por furto, roubo por roubo, olho por olho, dente por dente, com o que se representar o agente como caolho ou desdentado” (*Filosofia do Direito*, §101). O gracejo de Hegel denota o absurdo que é pensar a igualdade concreta da pena em relação ao crime. Ausente racionalidade, a pena manifesta-se não como uma retribuição, mas uma ação proibida tornada norma, isto é, ao amputar a mão de um criminoso, o ato proibido em qualquer outro contexto - o de arrancar o membro de outrem - é tornado norma como sanção.

Então, pensar a racionalidade da pena é estabelecer balizas de *comparação* que devem ligar de modo desigual no ato, mas equiparado no valor, o ato injusto e pena. Não é difícil imaginar que tal ciência da comparação que vá definir a pena e os pormenores da mesma não é tarefa particular da racionalidade, mas do entendimento¹⁶⁰. O ato contrário ao crime é ele mesmo uma nova coação que, mesmo diferente, podem ser equiparadas e comparadas devido a propriedade universal de serem violações. Entretanto, aí reside a possibilidade da irracionalidade da pena: caso não esteja estabelecido a ligação essencial e inexorável entre o ato e a consequência, pode calhar serem ambas violações encadeadas no tempo.

Apenas segundo essa última que o furto, o roubo, a multa, a pena de prisão etc. são pura e simplesmente desiguais; mas, segundo o seu valor, segundo sua propriedade universal de serem violações, eles são *comparáveis*. É então, como se notou, Coisa do entendimento procurar a aproximação na igualdade desse seu valor. Se não se apreende a conexão sendo em si do crime e de seu aniquilamento e se não se apreende em seguida o pensamento do valor e da comparabilidade de um e de outro segundo o *valor*, pode-se chegar a ver numa pena, no sentido próprio, uma ligação apenas arbitrária entre um mal e uma ação proibida (Klein, *Princípios do Direito Penal*, § 9) (*Filosofia do Direito*, §101).

¹⁶⁰ “O estabelecimento da medida concreta e da modalidade da pena é, assim, uma tarefa do entendimento, que extrapola o seu conceito, e que é da alçada da administração do direito pelos tribunais no interior da sociedade civil” (MÜLLER, 2006, p. 31).

Se não se apreende a conexão essencial entre crime e pena, ocorre na persecução penal apenas o estabelecimento de ações entendidas também como meras violações: da violação pelo crime segue-se a irracionalidade da pena violenta. Este encadeamento de violações diz respeito a atos que não mais se distinguem quanto ao direito e a justiça de seus conteúdos e práticas. Na esfera do direito privado, a punição somente pode ter o caráter de uma nova violação experienciadas pela vontade como atos vingativos, para os quais se devem seguir novas vinganças¹⁶¹.

O suprasumir do crime é, nessa esfera da imediatidade do direito, inicialmente vingança, justa quanto a seu conteúdo, na medida em que ela é retaliação. Mas, quanto à forma, ela é ação de uma vontade subjetiva, que pode colocar sua infinitude em toda lesão ocorrida e, por isso, como consequência, a justiça é de modo geral contingente, assim como essa vontade também é apenas para o outro enquanto particular. A vingança, pelo fato de ser ação positiva de uma vontade particular, toma-se uma nova lesão: enquanto é essa contradição, cai no progresso ao infinito e lega-se de geração em geração até ser ilimitada. (*Filosofia do Direito*, §102).

Desta perspectiva, retornamos a primeira questão levantada a respeito da racionalidade inerente ao debate da pena: a dignidade inexorável do agente injusto. Seguindo não apenas o fio do texto hegeliano, mas visando a trama formada pelos mesmos, Höslé (2007, p. 54-57) elabora uma aprofundada discussão entre o que o texto hegeliano no momento afirma, e o que ele deixa entrever ou pressuposto ainda não exposto para a pena. Para este autor, Hegel não poderia ser mais claro enquanto um teórico das teses absolutas de justificação penal. Entretanto, ao apontar para a conservação e respeito da dignidade do ser humano, mesmo em conflito com a norma posta, ele apropria-se de outras modalidades de concepção para matéria da pena. Isto também é verdadeiro na argumentação de Thom Brooks (2007, p. 50), para quem a teoria penal em Hegel é exposta como retributiva, mas a detenção do pensamento na mesma revela que extrapola o senso comum retributivista, adotando formas de prevenção geral especial, ou reabilitativa¹⁶².

¹⁶¹ No Prólogo de Romeu e Julieta há exatamente a exposição da situação de como atos vingativos desencadeiam um desenvolvimento infinito de novas ações para as quais não há justiça. Esta peça de Shakespeare publicada em 1597 conta a história de duas famílias cujas rixas fazem perder-se no tempo a pretensa justiça por detrás de suas ações perpetradas entre si: “Duas casas, duas famílias com a mesma dignidade na aprazível Verona, onde se desenrola esta história, que parte de rixas antigas e chega a um novo patamar quando sangue civil mancha mãos civis. Pois da prole dessas duas casas, inimigas fatais, um casal de amantes traídos pelo destino toma sua própria vida; seus desafortunados gestos, dignos de nossa pena, resultam em que, com sua morte enterra-se também a luta de seus pais.” (SHEAKSPEARE, 2003, p. 11).

¹⁶² Novamente com o aporte de De Paula (2019, p. 83) da exposição desta temática no interior da argumentação de juristas, que detém o campo de conhecimento específico para isso, é possível apresentar uma distinção básica entre teoria retributivas, já mencionadas, de caráter prevenção geral e de prevenção especial: “As teorias justificadoras da pena podem ser classificadas em absolutas (conforme apontado Hegel e Kant), e as teorias relativas (preventivas). De acordo com Ferrajoli (2014, p. 212), as teorias preventivas da pena poderão ser classificadas em:

Tratar a vontade criminosa como digna corresponde, de um lado, ao que foi tratado antes no que se refere a penalidade comparada, mas não igual a ação criminosa. Hegel, pelo fio do texto, também afasta desta matéria outras teorias penais, a saber, “nas diferentes teorias da pena, da teoria da prevenção, da intimidação, da ameaça, da correção etc., e o que deve daí resultar é determinado também superficialmente como um *Bem*” (*Filosofia do Direito*, §99). Teorias da prevenção geral e da intimidação são aquelas, como exposto na nota de rodapé, que visam intimidar, por meio da sanção, toda a coletividade para que os atos criminosos não contaiem, mas se tornem norma na coletividade. Nesse sentido, a sanção é uma intimidação geral dirigida à sociedade, não ao criminoso. Tal pena é rechaçada por Hegel por novamente aviltar a dignidade do ser humano e da sociedade como um bando de animais passíveis de intimidação.

Não obstante o fio, a trama formada pela *Filosofia do Direito* impõe a consideração da matéria penal outros elementos mais profundos e correspondentes a ideia da liberdade. Primeiro, Thom Brooks (2007) denota que a gravidade do crime não se refere a culpabilidade, ou mérito, mas a “periculosidade para sociedade civil burguesa” (*Filosofia do Direito*, §218). Isto significa que não o fundamento, mas uma das finalidades da pena, é propriamente a manutenção da articulação sadia da sociedade. Como uma sociedade racional, seus membros são dignos de tomar parte nesta racionalidade, mesmo que tenham se expressado contra a mesma. Esta proposta de leitura não é forçosa, mas, antes, pertence ao desencadeamento da trama hegeliana na questão da articulação sadia da sociedade pelo lado da vontade criminosa. Sendo o criminoso um ser racional, ele pode retornar a esta [sociedade], caso entenda, pela reflexão subjetiva, que a ação por ele impetrada não corresponde a universalidade requerida por ele mesmo em seu ato, uma universalidade que o livre de amarras naturais e particulares. Cabe a sociedade não apenas retribuir a ação injusta, mas recuperar a racionalidade da vontade criminosa pela pena.

A teoria que acabamos de desenvolver parte do princípio de que a finalidade da pena – não o fundamento da pena!- é, no essencial, a melhora e a reintegração do

1. Prevenção geral: A finalidade desta busca controlar a violência, sendo destinada a toda coletividade social. Ela pode ser dividida em:

1.1 Prevenção geral negativa: Tem como finalidade a intimidação de modo coercitivo, seja ele psicológico ou físico, através da ameaça da pena.

1.2 Prevenção geral positiva: Busca reforçar a vigência da norma e da ordem social através da apresentação das incidências nos casos concretos (finalidade defendida por Günter Jackobs).

2. Prevenção especial: Tem como finalidade o próprio criminoso, objetivando que não mais volte a delinquir e assim busca-se impedir a sua reincidência através da ressocialização. Esta poderá ser classificada em duas:

2.1 Prevenção especial positiva: Busca a reeducação do criminoso.

2.2 Prevenção especial negativa: Busca neutralizar o criminoso da coletividade social.” (De Paula, 2019, p. 83) .

criminoso, portanto é de natureza especialmente preventiva. Essa finalidade da pena é imanente ao criminoso, e não externa, como a da segurança; é, portanto, pouco convincente que Hegel meça a teoria da melhora e da intimidação pelo mesmo parâmetro (§99 A, 7:187. §100 A, 7:191). Além disso, a teoria desenvolvida pressupõe muito bem a liberdade do criminoso – só que, diferentemente de Hegel, como objetivo, não como ponto de partida (HÖSLE, 2007, p. 556).

Honra-se o criminoso ao tomar sua liberdade como objetivo da pena, não apenas a retribuição a uma ação livre particular. Não é outro o entendimento de Brooks (2007), já que, para ele, a tese retributiva hegeliana encontra limites quando se entende a trama formada pelos diversos elementos apontados por Hegel à matéria penal. Assim como pra Hösle (2007), Brooks (2007) vê, na trama hegeliana do tratamento da pena, ecos de outras formas de se entender a questão, como, por exemplo, a questão da ressocialização do apenado e a reabilitação da vontade criminosa à racional universal em e para si.

O objetivo geral da punição é a manutenção do estado pela sociedade. Se esse é o verdadeiro fim da punição, então é claro que a punição deve assumir a forma que Hegel defende. Se tivermos duas punições disponíveis e legítimas de valor igual em todos os aspectos relevantes, além do fato de que uma das punições tem maior potencial para reabilitar o criminoso, então uma teoria hegeliana da punição justificará a punição com o maior efeito reabilitador como tal punição irá promover os objetivos de manutenção da sociedade (BROOKS, 2007, p. 2007).

De um lado, o criminoso é tido como agente racional, e a pena deve honrá-lo. Entretanto, de outro lado, Hegel não se preocupa, no momento do *direito abstrato*, em abordar o aspecto subjetivo do criminoso em relação à racionalidade da pena. Esta, como deve ter ficado claro com Hösle, insere-se na reconfiguração, retorno refletido, assimilação da norma universal em e para si, pertencentes às instituições transsubjetivas por parte da vontade criminosa: se, por um lado, a pena racional estabelece o direito como verdade da vontade, de outro, o criminoso tem sua racionalidade respeitada e cultivada na reabilitação social.

5.6 Excurso III:

Direito abstrato, escravidão e a liberdade transubjetiva

O excurso III tem a intenção de aprofundar o debate acerca do direito abstrato ressaltando o aspecto de insuficiência de seu conceito de liberdade compreendida sob o viés da transubjetividade institucional. O advento da escravidão surgida e solidificada no quadro referencial das relações de propriedade e contrato é o caso cuja análise melhor revela as contradições que se enreda o conceito de liberdade abstratamente compreendido como mera capacidade jurídica. Não obstante seu lugar primordial na história do direito, a capacidade jurídica não se sustenta como conceito suficiente de liberdade por não prover articuladamente outras formas de atuação da vontade vivenciadas pela mesma como autorrealização de esferas de sua identidade. Abstraída desta universalidade concreta das instituições éticas que dispõem as condições racionais para a efetividade da liberdade, a capacidade jurídica revelada pelas teorias contratuais tornam absolutos os direitos conatos que gravitam entorno da propriedade e da capacidade de estabelecer negócios jurídicos. Esta hipostasiação da abstração do direito no desenvolvimento teórico e prático do contratualismo permite tanto a disposição de pessoas como objetos vendáveis, desde que de antemão não sejam consideradas humanos, e, contra seus próprios princípios, mas, pelo mesmo motivo anterior, a destituição da titularidade jurídica destes que não são considerados “humanos como nós”. Não é novidade nas interpretações contemporâneas estabelecer, como adiante se vê a relação entre o liberalismo clássico e a escravidão moderna, cujo lado complexo resta na adequação entre as ditas teorias da liberdade individual e o fato da escravização de milhões de pessoas ao redor do globo por centenas de anos. Se de um lado, a capacidade jurídica permite a liberdade individual do europeu, de outro, é a negação desta para determinados grupos humanos que encampa a possibilidade da maior privação possível de liberdade: veja-se, pois, como a questão da filosofia moderna clássica e a escravidão se desenvolve sob o viés contemporâneo de análise, e como o Brasil pós-lei Áurea é marcado pela abstração do liberto de seu contexto institucional; ainda, como Hegel pode ser posicionado ambigualmente neste debate.

Direito abstrato e a relação da filosofia moderna com a escravidão

Não são raras as vezes que um estudante de filosofia brasileiro ou brasileira se depara com textos de filosofia moderna clássica, mas raras vezes é dado aos mesmos ferramentas para se tornar consciente da abissal diferença que esta mesma filosofia impõe entre eles, enquanto não-europeus, e os próprios filósofos e suas perspectivas. Enquanto latinos, são pertencentes a um povo que nasce de empreitadas coloniais de dominação e exploração de terras e populações alheias. Enquanto estudantes de filosofia, entendem e articulam conceitos centrados nas liberdades individuais, mas que, à rigor não são feitos para eles. Esta contradição é posta conscientemente pela própria filosofia moderna clássica do século XVI-XVIII que declaradamente impõe, solidifica e faz florescer a demarcação desta diferença.

É singular que os mesmos indivíduos que falam com estilo refinado de liberdade política e que consideram como um dos direitos inalienáveis da humanidade o direito de impor taxas não tenham escrúpulos em reduzir uma grande quantidade de seus semelhantes a condições de serem privados não apenas da propriedade, mas também de quase todos os direitos. Provavelmente, a sorte nunca produziu uma situação maior do que esta para ridicularizar uma hipótese liberal ou mostrar o quanto a conduta dos homens, no fundo, seja pouco dirigida por algum princípio filosófico (MILLAR, John. *Apud* LOSURDO, 2006, p. 23).

John Millar (1735-1801) discípulo de Adam Smith já havia concebido a abissal diferença entre o discurso e as práticas liberais para além o espaço geográfico europeu. Mas, ele não é o único a entender e apontar nos séculos demarcados a contradição inerente entre prática e teoria, como aponta Losurdo (2006). Em tempos nos quais americanos já haviam se agitado para adquirir independência da coroa inglesa, não são raros os casos que essa contradição é apontada quando dos debates entre colonos, em busca de não mais o serem, e ingleses:

Para os colonos rebeldes o governo de Londres, que impõe soberanamente a taxaçoão a cidadãos ou súditos que inclusive não estão representados na Câmara dos Comuns, comporta-se como um patrão em relação aos escravos. Mas- objetam os outros- se for mesmo necessário falar de escravidão, por que não começar a colocar em discussão aquela que se manifesta da forma mais brutal e evidente exatamente onde com maior grandiloquência se clama a liberdade? (LOSURDO, 2006, p. 22).

Não obstante as acusações inglesas referentes a americanos, ela mesma como solo do liberalismo o é também da contradição entre teoria e prática. John Locke é a figura mais emblemática para tal: se de um lado, é o maior defensor da liberdade individual, como visto, que se refere ao direito de tomar posse, ter propriedade e a vida, as nega ou pelo menos não considera aplicável a tipos humanos diferentes. Seja por ironia, escárnio ou vilania, Locke

(2003) abre o primeiro capítulo do primeiro tratado dos “Dois tratados sobre o governo civil” com a frase a contraditória em relação a sua própria biografia:

§1 Escravidão é um estado da humanidade tão vil e miserável, e tão diretamente oposta ao generoso temperamento e coragem de nossa nação que é dificilmente concebível que um inglês, muito menos um Gentleman, deva tomar parte nela (LOCKE, 2003, p. 7).

A crer nos aprimorados e já clássicos estudos de David Brion Davis (1999) em seu *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823* e em Buck Mörss (2017), Locke era pessoalmente envolvido com a escravidão não apenas de maneira teórica, mas economicamente prática:

Como acionista da Companhia Real Africana, envolvida na política colônia americana na província de Carolina, Locke ‘certamente considerou a escravidão do negro uma instituição justificável’. Isolar o discurso político do contrato social da economia de produção doméstica (*oikos*) tornou possível essa dupla visão. A liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada (MÖRSS, 2017, p. 45).

Tanto para Mörss (2017, p.45) quanto para LOSURDO (2006, p. 22) é evidente que escravidão nos discursos modernos simbolizava a luta entre a classe burguesa insurgente e a aristocracia cujo poder descende de títulos de nobreza monárquica. Nesse sentido, clamavam por não serem tratados como “meros negros”, cuja titularidade jurídica era completamente afastada de sua “pessoa”. Adam Smith já havia entendido que os governos de “homens livres” tornam praticamente impossíveis extirpar a escravidão uma vez que o respeito a propriedade impede a magistratura de agir contra a escravidão já que esta, como afirmou Mörss acima, se encontra no reino da economia doméstica da propriedade:

Em todo país onde a infeliz lei da escravidão é estabelecida, o magistério interfere em alguma medida na propriedade privada do mestre quando protege o escravo; e, em um país livre, onde o mestre seja talvez membro de uma assembleia, ou eleitor de tal membro, ele não ousa fazer isso senão com grande precaução e circunspeção (SMITH, 1977, p. 776).

Smith é sincero ao afirmar que o império do homem livre produz o grau mais nefasto de escravidão onde nenhum direito é concedido a pessoa escravizada, bem como nenhuma ação jurídica pode ser impetrada, mesmo que seja por outrem, para o livrar das misérias e humilhações de seu estado.

Para além de colonos americanos ou intelectuais ingleses, a escravidão de negros não é problema também em solo francês, pelo menos não para Rousseau, como representante mais proeminente do período moderno deste país. Enquanto Rousseau publicava, em 1762, o *Contrato Social* atribuindo dúvidas a respeito da situação de então do cidadão moderno

quanto à sua liberdade na convivência com seus pares e na relação com o Estado, não lhe era importante a questão do escravo negro ou de etnias além da Europa. Já estava em vigor o *Code Noir*¹⁶³, código legal que regulamenta a relação senhor\escravizado calcado no estabelecimento da incapacidade jurídica do negro, nas punições violentas e capitais que aquele deveria sofrer, e nas obrigações ambíguas do senhor para com a pessoa escravizada. Um código legal que dispõe seres humanos como propriedades sem direitos não é mencionado por Rousseau, o que leva a crer que na *Volunté générale* não é incluída outras humanidades: com base na pesquisa das fontes de Rousseau quando a respeito de culturas múltiplas do globo, Mörss (2017, p.52) reproduz a pesquisa de Sala Molin¹⁶⁴ que encontra não apenas provas de que Rousseau conhecia a situação do negro africano nas colônias francesas, como deliberadamente omitiu qualquer referência a estes humanos.

Rousseau se referia aos seres humanos de todas as partes, mas omitia os africanos; falava dos groenlandeses transportados à Dinamarca que morriam de tristeza, mas não da tristeza dos africanos transportados às Índias, que resultava em suicídios, motins e fugas. Declarava a igualdade entre os homens e via a propriedade privada como a origem da desigualdade, mas jamais somava dois e dois para discutir a lucrativa escravidão francesa como algo central para as discussões tanto sobre a igualdade como sobre a propriedade (MÖRSS, 2017, p. 52).

Seja no liberalismo nascente, na França pré-revolucionária¹⁶⁵, ou nos anseios de liberdade de colonos americanos, a escravidão é um assunto do direito civil que gravita entorno do arbítrio de duas vontades em entrarem em negócio jurídico sobre uma coisa vendável que constitui a propriedade de um e o interesse de outro. No escopo dessa pesquisa, importa fazer ver que mesmo para críticos à propriedade privada, como Rousseau, o que envolve o africano se refere a relações contratuais de propriedade como alienação, venda, e indenização. A pessoa escravizada é, por sua vez, lançada em um sistema intercontinental de comércio para o qual, desde antemão, não está apta, tem competência, ou capacidade para reclamar ou reivindicar sua situação perante as instituições contratualmente concebidas. A este fenômeno na esteira hegeliana é possível nomear de desconstrução da capacidade jurídica da pessoa escravizada, ou em termos hegelianos, “alienação da personalidade” (*Filosofia do Direito*, §66):

¹⁶³ “Ainda no século XVII, a França produziu o seu *Code Noir*, que continha instrumentos severos de repressão e controle, mas incluía também medidas regulatórias sobre o tratamento e direitos dos cativos.” (MARTINS, Roberto. *A obsessão com o tráfico, a legislação escravista e os códigos negreiros portugueses*, 2017).

¹⁶⁴ Louis Sala Molin, filósofo político notabilizado por estudos acerca da escravidão principalmente referentes a França.

¹⁶⁵ O caso da França é bem particular, embora na década da Revolução Francesa tenha sido abolida em 1794, a escravidão é reinstituída por Napoleão em 1802 (DAVIS, 1999, p. 20). É o único país a reintroduzir a escravidão, e ainda depois de já ter aprovado em assembleia a famosa “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” cujo artigo primeiro versa sobre a igualdade de direitos entre homens.

Inalienáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é imprescritível.

A desconstrução da capacidade jurídica da pessoa escravizada se relaciona de maneira decorrente da concepção abstrata de direito, uma vez que estabelece a relação de proprietário à propriedade. Esta concepção impede que determinado grupo alcance o nível de personalidade jurídica exigida para reclamar ou reivindicar alteração de sua condição quanto ao atendimento de algum direito, ou do *direito a ter direitos*. No parágrafo 66, Hegel aponta que a personalidade contempla, como o direito da vontade universal, múltiplas esferas de interação e autorrelação através das quais o indivíduo e indivíduo concebem a própria identidade. A perspectiva transubjetiva da liberdade da eticidade se expressa, neste ponto, como este “direito a ter direitos”, isto é, como direito de acesso às condições racionais do exercício da vontade livre. A transubjetividade, como conceito universal e efetivo da liberdade contempla, honra, não apenas a totalidade de indivíduos na comunidade, mas também significa a totalidade de pressupostos através dos quais esta comunidade concebe racionalmente sua experiência social e política nas interações mediadas pelas instituições. Essas, as instituições, articulam coesamente a totalidade de perspectivas da comunidade tornando o organismo social um todo também racional onde a vontade possui âmbitos nos quais pode realizar aquelas esferas da própria identidade acima aludidas. Nesse sentido, o direito abstrato contempla um estandarte da liberdade construído na modernidade através de processos intersubjetivos de interação donde surgem seus princípios; não obstante, por depender da arbitrariedade da vontade, tal estandarte não contempla universalmente os indivíduos fora da comunidade restrita, bem como não contempla a totalidade de exigências da personalidade eticamente concebida como autorrealização da vontade. Transubjetividade assim é um conceito para a totalidade das exigências para exercício da vontade livre em e para si:

Inalienáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é imprescritível (*Filosofia do direito*, §66).

Apesar de serem múltiplos e transformados ao longo dos quase quatro séculos de escravidão, existem diversos exemplos de códigos legais e normativos assim como o *Code Noir* que visavam alienar o africano de sua personalidade: Espanha, Inglaterra, Holanda,

Portugal¹⁶⁶ entre outras nações trataram rapidamente de promover a deslegitimação da personalidade jurídica do negro africano.

Ainda no século XVII, Espanha criou várias *Cédulas e Reglamentos* fixando não só parâmetros sobre alimentação, vestuário e trabalho, mas também determinando a equalização dos sexos, o estímulo aos casamentos e à procriação dos escravos (MARTINS, 2017, p. 03).

A legislação inglesa em relação ao governo dos escravos foi feita diretamente pelos planters das Antilhas britânicas. É o caso do *Barbados Act for the better ordering and governing of Negroes* de 1661. Esse código, elaborado pela Assembleia local, reagia ao crescimento das tensões escravistas nas ilhas antilhanas. Penalizava: a “fuga, roubo de valores elevado, incêndio culposo, estupro assassinato, delitos considerados crimes capitais, envolvendo quase sempre a execução do escravo com indenização do proprietário pelo Estado”. No caso de rebelião contra a ordem branca: “aplicação pública da pena de morte e do suplício dos corpos dos condenados”. A Coroa inglesa, portanto, não interferia nas relações entre senhores e escravos. A preocupação dos códigos para as Antilhas inglesas era o controle social dos escravos e preservava os direitos de propriedade dos colonos (BONCIANI, 2009, p. 14).

Sobre a desconstrução da capacidade jurídica, Mbembe (2018a) acentua que o “destino” do povo negro moderno é selado junto com as estruturas institucionais dos locais para os quais fora jogado contra vontade: sem possibilidade de reivindicar direitos, só lhe resta um sistema extremamente violento cujas atrocidades abarcam mutilações, estupros e mortes performáticas:

Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo veio a selar o seu destino. A fabricação de sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica e, portanto, pela conseqüente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens *como todos os outros*. Ela prosseguiu com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes. Essa primeira fase consolidou num longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de recorrer aos tribunais fez do negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico. Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na seqüência de levantes de escravos (MBEMBE, 2018a, p.45).

De acordo com Mbembe, a desconstrução da capacidade jurídica se completa no movimento de selar o destino das gerações futuras à mesma condição: para o presente é negado aos negros e negras quaisquer direitos, e, para sua prole, se mantém a condição por toda a eternidade. É preciso acentuar que essa desconstrução não é imediata, como qualquer ordenamento cultural; ou seja, o negro nem sempre foi visto como um inferior incapaz de direitos. Antes, como aponta Mbembe, o “negro” é uma construção que paulatinamente

¹⁶⁶ “Além de dezenas de peças legislativas avulsas, a metrópole produziu dois detalhados regimentos de normas técnicas sobre o comércio negreiro, um em 1684, e outro já no Brasil, em 1813. Portanto, Portugal pode não nos ter legado nenhum código negro, mas, em vez disso, nos outorgou pelo menos dois códigos negreiros completos” (MARTINS, 2017, p. 04). Para o autor a preocupação de Portugal era o tráfico de pessoas, não se atentando para relações privadas entre proprietários e cativos e apenas interferindo nessas quando a mortalidade das pessoas escravizadas atingia níveis que ameaçavam o lucro.

destitui formas de interação mais ou menos ambíguas ou racializadas pelas estritamente racistas:

Além do mais, entre 1620 e 1640, as formas de servidão mantiveram-se, particularmente nos Estados Unidos, relativamente indefinidas. O trabalho livre coexistia com a servidão temporária (que é uma forma de sujeição transitória, de duração limitada) e a escravidão (hereditária ou não). No seio do colonato, havia profundas divisões de classe, opondo também o colonato à massa de cativos. Estes, no entanto, formavam uma classe multirracial. Foi entre 1630 e 1680 que se deu a bifurcação (MBEMBE, 2018a, p. 44).

Pelo apresentado, a filosofia moderna característica do século XVI em diante é marcada pela convivência, subserviência e fundamentação da questão da escravidão como uma pertencente a esfera do direito privado, uma vez que a pessoa escravizada conta como título jurídico, não como pessoa. Resta ainda, como se trata do lado branco da questão, “esclarecer” de maneira detida o que tem ou falta nesses negros para que lhe sejam negada a possibilidade de reivindicação jurídica, ou mesmo a humanidade que lhe é própria. Afinal de contas, o que é um negro e uma negra? Estes não poderiam existir sem ser aviltados?

Raça, fabulação e escravidão

O processo descrito por Hegel como *alienação da personalidade* no qual a capacidade jurídica do sujeito é dissolvida, e assim, a totalidade de condições para o exercício da vontade livre, se sustenta como advento consequente do Direito abstrato (LOSURDO, 2006) na criação do sujeito racial “negro”, e seu correlato algoz, “branco”. Achille Mbembe (2018a) se notabilizou pelos estudos aprofundados das relações sociais, políticas e psicológicas que, perpassadas por concepções racializadas, dispõe seres humanos sob óticas e horizontes de compreensões hierarquizados racialmente¹⁶⁷. Em sua obra “Crítica da Razão Negra”, Mbembe

¹⁶⁷ O significado de disposição de seres humanos sob hierarquias raciais é extremamente amplo, ou melhor, é estruturalmente incorporado nas sociedades ocidentais. O tema do racismo estrutural é bastante recorrente no debate contemporâneo e visa dar conta da complexa relação com qual o racismo se imiscui em diversas esferas da sociedade tornando-se regra, não exceção, do *modus operandis e vivendis* da sociedade; e assim, implicando em diversos dispositivos legais, econômicos e afetivos. Nesse sentido informa Sílvio Almeida (ALMEIDA, 2019, p. 25) como aceno preliminar a questão do racismo estrutural: “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre ‘pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição’. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica”.

(2018a) visa dar conta de dois complexos de interpretação acerca do negro e negra que, primeiro, impõe refletir sobre a construção racial desses sujeitos promovida pelo ocidente, e, segundo, a autodeterminação do negro na possibilidade de reconstrução de sua identidade e história no mundo contemporâneo.

Nesse contexto, *razão negra* designa um conjunto tanto de discursos como de práticas – um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos esse primeiro texto de *consciência ocidental do negro*. (...) A esse primeiro texto responde um segundo, que se quer ao mesmo tempo gesto de autodeterminação, modo de presença perante a si mesmo, olhar interior e utopia crítica. Esse segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: ‘quem sou eu?’; ‘serei eu, de verdade, quem dizem que sou?’; ‘Será verdade que não sou nada além *disto*- minha aparência, aquilo que se diz e se vê de mim?’; ‘qual o meu verdadeiro estado civil e histórico?’ Se a consciência ocidental do negro é um juízo de identidade, esse segundo texto é, inversamente, uma *declaração de identidade* (MBEMBE, 2018a, p. 62).

Já adentrando a indagação que trouxe a tese à Mbembe: afinal, o que tem os negros e negras para que a humanidade e a capacidade jurídica lhe sejam negados em consequência de uma relação abstrata com a liberdade por povos europeus? A resposta é complexa, mas pode ser subsumida em um conceito volátil, fluido e de diversos níveis: racismo. Assim, é necessário investigar a raiz, a fonte fenomenológica desta ideologia: a ideia de raça. Raça é a crença de que a natureza teria criado seres humanos constituídos fisicamente diferentes, e essas diferenças extrapolam o senso do visível, adentrando diversos aspectos do ser. Implica em capacidade cognitiva diferente, (auto)relação moral deturpada, aptidão física para determinados trabalhos, apetite sexual descontrolado e uma preguiça constitutiva. Raça é um juízo de identidade que faz decorrer da cor da pele atribuições das mais diversas, e assim, sua função própria é classificar seres humanos hierarquicamente. São vários os já consagrados estudos que identificam na classificação por raça, não um conceito, mas uma ideologia pseudocientífica de validade deplorável, porém de consequências concretas bem definidas.

Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista como mais genuínos - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. (MBEMBE, 2018a, p. 28).

É um ponto pacífico nos estudos contemporâneos sobre raça que este termo seja uma construção social¹⁶⁸ e não biológica¹⁶⁹ nascido e desenvolvido sob a esteira da escravidão de

¹⁶⁸ As pesquisadoras e irmãs Karen e Barbara Fields (2012) posicionam de maneira didática os conceitos de raça, racismo nas balizas acima apontadas: “O termo raça representa a concepção ou a doutrina segunda a qual a

peças que, à rigor, não são seres humanos como os detentores do saber e da norma epistemológica de interpretação da realidade. Raça é, nesse sentido, uma “ficção útil” criada para não apenas determinar o lugar do outro (“negro”, “amarelo”, “indígena”, “mulato”, “cafuzo”, etc...), mas conservar a posição superior do “eu” do discurso racial, o “branco”. As teorias não científicas da raça¹⁷⁰ são múltiplas, todavia, “um ponto de convergência nesse cenário consistiu na ideia de inferioridade imutável do escravo negro e dos africanos em geral sob ponto de vista intelectual e comportamental.” (RIBEIRO, 2020, p. 91). Estas teorias entre o século XVIII e XIX consistiam em:

Os sistemas de classificação descreviam fenótipos, supunham graus de inteligência, comparavam hábitos e comportamentos, o que passou a ser instrumentalizados por meio de estudos científicos fundados na medição de crânios, comparação de esqueletos e em critérios que hierarquizavam os seres humanos com base na distância ou proximidade aos símios. Referidos estudos científicos atribuíam credibilidade as formas de classificação teorizadas que adotavam a concepção de raça, adquirindo o termo um status científico. (RIBEIRO, 2020, p. 90).

As teorias raciais se modificaram com o advento da evolução darwinista, mas não perderam seu caráter de segregação. Aliás, é na esteira da evolução da espécie que nasce em

natureza produziu a humanidade em grupos distintos, cada um definido por traços inatos que seus membros compartilham e que os diferenciam dos membros de outros grupos distintos da mesma espécie, mas de posição desigual” (FIELDS, 2012, p. 16). Não pertencendo a biologia, mas ao campo das relações sociais e políticas, raça é a “realidade objetiva” da qual surge o racismo como prática social: “O racismo se refere à teoria e à prática de aplicar um duplo padrão social, cívico ou legal com base na ancestralidade e à ideologia em torno desse duplo padrão. (...) O racismo é antes de mais nada uma prática social que significa uma ação e uma razão para a ação, ou ambas ao mesmo tempo. O racismo sempre pressupõe a realidade objetiva da raça, tal como definida, por isso é importante registrar sua distinção” (FIELDS, 2012, p. 17). No entanto, como no Brasil raça e racismo são assuntos da sociologia e não da filosofia- pois esta se preocupa com o ser e não com o ente (diferenciação heideggeriana exemplar para a mentalidade da filosofia brasileira), a sociologia já aborda há mais de cinco décadas a raça como construção social e não científica: FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 1978. CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 1977. SCHWARCZ, Lília Moritz. *Racismo no Brasil*. 2001.

¹⁶⁹ É importante o registro feito pelas pesquisadoras estadunidenses Karen e Barbara Fields que se referem ao uso discriminatório da pseudoclassificação biológica de seres humanos com base na “raça”: o Projeto Genoma (Human Genome Project – HGP) criado para decodificar o campo complexo que se refere ao genoma e DNA humano já desvendara que não há raça, mas antes uma mesma espécie definida como *Homo Sapiens sapiens*. Utilizando-se da pesquisa do cientista notabilizado por seus estudos em genoma e DNA J. Craig Venter (J. Craig Venter, *A Life Decoded: My Genome, My Life*), Fields apontam para a desonestidade científica que é utilizar raça e genética como termos intercambiáveis (FIELDS, 2012, p. 08). Ainda, é preciso acentuar que diferentemente de Craig e de suas próprias pesquisas, James D. Watson, laureado com o Nobel e posteriormente destituído de tal título por racismo, defende e fundamenta em seus estudos a afirmação da igualdade de espécie entre os diversos tipos humanos. Entretanto, na esfera privada ele acredita que apesar da ciência “pessoas que tiveram que lidar com empregados negros não acham que isso seja verdade” (BBC News, “Lab Suspends Pioneer Watson,” October 19, 2007, <http://news.bbc.co.uk> *apud* FIELDS, 2012, p. 08). James Watson foi diretor do Projeto Genoma, e não utilizou pesquisas ou referências do projeto para suas afirmações; Craig Venter também fora membro do mencionado projeto tendo o abandonado para fundar o seu próprio.

¹⁷⁰ Lília Moritz Schwarcz (SCHWARCZ, 2005) investiga as teorias raciais não apenas em seu contexto internacional, na disputa entre monogenistas e poligenistas (SCHWARCZ, 2005, p. 47-ss), ou entre darwinismo social na sua vertente *determinista geográfico* ou *determinista racial* (SCHWARCZ, 2005, p. 58-ss), mas também no contexto nacional (SCHWARCZ, 2005, p. 30-ss).

1869 o livro base da eugenia social: “Em 1869 era publicado *Hereditary genius*, até hoje considerado o texto fundador da eugenia” (SCHWARCZ, 2005, p. 60). Francis Galton, britânico, criara anos mais tarde, 1883, o termo eugenia cuja ideia, não obstante, já estava contida no livro em questão: “Galton buscava provar a partir de um método estatístico e genealógico que a capacidade humana era função da hereditariedade e não da educação” (SCHWARCZ, 2005, p. 60).

Transformada em um movimento científico e social vigoroso a partir dos anos 1880, a eugenia cumpria diversas metas. Como ciência, ela supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava a produção de ‘nascimentos desejáveis e controlados’; enquanto movimento social, preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e- talvez o mais importante – desencorajar certas uniões consideradas nocivas a sociedade. O movimento de eugenia incentivou, portanto, uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam deliberadamente seleção social (SCHWARCZ, 2005, 60-61).

As doutrinas pseudocientíficas em voga a partir do século XVIII são, em pleno vapor no século XIX até a segunda Grande Guerra, posteriores ao racismo que marca a produção europeia em história, antropologia e filosofia a respeito de nações além de seu espaço geográfico. Este racismo, que Susan Buck Morss nomeia de “racismo cultural” (MORSS, 2017, p. 117) é aquele no qual toda e qualquer cultura que não demonstre princípios, vestígios ou mesmo inspirações no padrão cultural europeu é imediatamente descartada ou brutalizada como não pertencendo à racionalidade ou ao “movimento do espírito”:

O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência (HEGEL, 2008, p. 83-84).

Não é possível recusar, sem ser desonesto intelectualmente, a presença do racismo cultural nas teses hegelianas acerca da filosofia da história. Seja na clara depreciação do negro- mas também de chineses, indianos e mongóis que compartilham com aquele a característica de pertencerem à infância da razão na história mundial- seja na evidente supervalorização do europeu- em especial do povo germânico, que incorpora a razão universal no progresso da consciência da liberdade- Hegel se mantém e aprofunda a perspectiva segundo a qual a experiência cultural de não-europeus não apresenta qualquer racionalidade¹⁷¹. Mccarney (2000) acentua que o norte hegeliano na consideração filosófica

¹⁷¹ No mesmo caso encontra-se Kant (2010) para quem as diferenças físicas e culturais autorizam o estabelecimento de um ranking de evolução tendo como ponto superior a “raça” branca europeia com seus hábitos e costumes. Talvez em ambos, mas com certeza em Hegel ocorre que as teses sobre África, Ásia e os nativos americanos revelam a pobreza do pensamento europeu quando da consideração de outras culturas. Sem

da história possui como método analisar progressivamente como as sociedades constroem sua moralidade, eticidade, religião e arte como distanciamentos dos ditames naturais (MCCARNEY, 2000, p.141-142). Não obstante sua perspicácia e inteligência ao tratar de certos temas, Hegel falha deploravelmente quando trata de povos não europeus. Para este autor não há porque tentar “salvar” Hegel, devem ser assumidas suas falhas, mas é importante ressaltar as fontes hegelianas de conhecimento sobre culturas alheias:

Para começar, a escassez e pobreza das fontes antropológicas de Hegel, especialmente no que diz respeito à África, devem ser observadas. Em grande parte, ele teve que confiar nas histórias de viajantes, funcionários e missionários ansiosos por destacar o primitivo e o exótico, até mesmo para iluminar sua própria presença civilizadora. Passaria quase um século antes que os resultados do estudo científico das sociedades tradicionais africanas e, portanto, uma avaliação adequada de suas realizações culturais, estivessem amplamente disponíveis aos europeus. Isso, entretanto, não explicará por que Hegel parece ter prazer em selecionar os contos mais sinistros e horripilantes disponíveis para ele. Algo pode ser devido aqui às tentações histriônicas do teatro de palestras, uma fonte de corrupção à qual ele pode não estar totalmente imune (MCCARNEY, 2000, p. 143).

Como o autor mencionou, embora pobres e parcas, as fontes de Hegel foram escolhidas de certo modo por ele, o que se vê na preferência pelo exótico e pelo que enseja a anormalidade atroz destas culturas¹⁷². Mesmo que contrário a escravidão, Hegel encampa as teses de superioridade racial europeia o que já era criticado pelo movimento abolicionista inglês a partir de 1770 (SIQUEIRA, 2018). Os *Quakers*, ou Sociedade de amigos, foi um importante movimento abolicionista daquele país responsável por conseguir em votação na Câmara dos Comuns de 1807, abolir o tráfico de pessoas escravizadas (SIQUEIRA, 2018, p. 50). A professora Siqueira em sua investigação comparada entre o abolicionismo inglês e francês evidencia que não era de todo desconhecido pelo público europeu a capacidade intelectual e de aprendizagem de negros, portanto, sua cultura não era um atestado de incapacidade, mas de outra humanidade:

O professor Anthony Benezet, através de suas experiências, adquirida durante os vinte anos ensinando crianças negras, em sua escola na Filadélfia, provou que os africanos eram intelectualmente capazes. No entanto, o testemunho mais eloquente contra as ideias de inferioridade veio dos ex-escravos convertidos ao cristianismo. Os livros e discursos de escritores africanos da época: Olaudah Equiano, Phyllis Wheatley, Ottobah Cugoana e James Gronniosaw, produziram grande impacto para dissipar tais concepções erradas. O ex-escravo Olaudah Equiano se tornou um dos abolicionistas mais influentes da Grã-Bretanha, depois de publicar a história da sua vida em 1789. O livro começou com uma petição ao Parlamento e terminou com uma carta anti-escravidão para a rainha, fez dele uma ferramenta muito eficaz para

base científica ou qualquer elemento científico, as teses hegelianas sobre outros povos são construções teatrais e caricaturais com vistas a apenas prolongar a perspectiva de inferioridade de outras culturas perante a ele.

¹⁷²Como em Hegel (2008, p. 85-86) quando afirma que “é natural na África comer carne humana”, ou mesmo que negros na Inglaterra “reclamavam de serem pobres por já terem vendido todos os parentes”; ou então que a procriação serve a ter filhos para se vender como escravos (Id., Ibid.). Relatos de credibilidade deplorável, mas, ainda assim, sustentáculos da concepção do progresso da consciência da liberdade que não contém África ou negros.

campanha. Seu livro foi reimpresso muitas vezes e traduzido em vários idiomas (SIQUEIRA, 2018, p. 49).

Não é possível afirmar que Hegel teria conhecido tais obras ou relatos, mas seu conhecimento do movimento abolicionista inglês é indubitável, bem como da conquista legislativa pela abolição do tráfico de pessoas; portanto, ele tinha acesso a relatos outros que não inferiorizavam negros, mas apontavam para sua igualdade¹⁷³. Mas, qual o motivo, então, da caracterização de “exótico” ou o “primitivo”, quando se trata de outras culturas para além da Europa, chamar tanto a atenção, ou mesmo aprisionar, tanto as mais brilhantes mentes como as mais ordinárias do século XVII e XIX? Qual motivo os europeus não conseguem imaginar que ali exista humanidade?

Mbembe (2018a, p. 40) nomeia de “clausura do espírito” o procedimento de fabulação através da qual a Europa de um modo geral apreendeu África e o negro. A África e o negro são ficções, invenções, que não correspondem ao significado que estes signos evocam; é dizer, por África e negro designa-se não uma realidade objetiva, mas antes e somente, um discurso fabular acerca de entidades que sob a ótica racial não possuem significados outros além da própria fabulação ou o discurso inventado para eles. África é o não-lugar, o negro é o não-humano cuja apreensão é feita pela imaginação inventiva que visa diferenciar, apartar e inferiorizar e nunca assimilar o que ali está. Por isso, Hegel pode afirmar sem reservas que a África e o negro não fazem parte da história universal justamente por ser “algo fechado e sem história” (HEGEL, 2008, p. 88). A Europa, assim, procede na criação de fábulas, mitos e relatos não apenas extraordinários, mas completamente mirabolantes, que atestam a desumanidade natural daquele povo; e que não obstante sua característica rocambolesca, sustentam a ótica através da qual o negro e a África são inventados e mantidos até hoje no imaginário popular e acadêmico.

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu tanto o erudito como o popular com frequência recorreu a procedimentos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados, escapou-lhes justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando sua pretensão era desenvolver saberes destinados a apreendê-lo objetivamente. (...) Enquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento, desde o início da época moderna, a África e o negro tem mergulhado numa crise aguda tanto a teoria da nominação quanto o estatuto e a função do signo e da representação. (MEBEMBE, 2018a, p.31-32).

O negro é, então, uma criação fabular de um determinado sujeito racial, assim como o “amarelo” ou mesmo o “branco”. Frantz Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*

¹⁷³ “e os ingleses tanto fizeram pela abolição do comércio de escravos, são tratados por eles como inimigos” (HEGEL, 2008, p. 88).

também associa o processo de fabulação ao processo de apreensão do negro que assim passa a ser apenas um receptáculo de estórias, mitos e invenções que lhe ocultam o ser.

Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos ‘resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual’, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos. Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento.

‘Olhe, um preto!’ Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

‘Olhe, um preto!’ É verdade, eu me divertia.

‘Olhe, um preto!’ O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo!’ E começavam a me temer. (...)

No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...

A “clausura do espírito” nesse sentido significa o processo pelo qual o espírito cultural europeu se fechou em suas próprias fabulações a respeito do restante do mundo, e nessas fabulações, fez florescer a colonização e escravização deste mesmo “resto”. Esta clausura do espírito não pode deixar de se representar de maneira paradoxal: à medida que o domínio exploratório colonial se consolida cada vez mais nos últimos recônditos do mundo, de maneira correlata a Europa fecha-se cada vez mais para o exterior e considerando do outro somente aquilo que ela lá coloca. O negro, assim, não passa de um simulacro, uma fábula:

Nele, o negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. É nisso que se distancia da normalidade da espécie. O momento gregário do pensamento ocidental foi, aliás, aquele ao longo do qual, com o auxílio do instinto imperialista, o ato de captar e de apreender foi progressivamente se desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo de que se falava (MBEMBE, 2018a, p. 41).

O processo de fabulação tem um objetivo fixo e “claro”: fazer da fábula surgir um não-ser completamente a disposição para vias de exploração laboral e sexual, principalmente; mas, também, fazer surgir a figura do “branco” em sua superioridade e missão civilizatória na exploração do mundo inteiro para espalhar a boa nova segundo a qual todos devem conhecer um tal de “direitos das gentes”¹⁷⁴.

Seja nos estudos contemporâneos de Mbembe, seja nos estudos já consolidados de Kátia Queirós Mattoso (2018) em *Ser escravo no Brasil*, o processo de fabulação da criação do “negro” tem o objetivo de resolver um problema aberto com a colonização de terras

¹⁷⁴ “Sendo o rincão mais ‘civilizado’ do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um ‘direitos das gentes’. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito” (MBEMBE, 2018a, p. 29).

praticamente infinitas recentemente invadidas. Ao longo de quatro séculos, dos portos africanos de domínio europeu zarpariam navios carregando, segundo estimativas, entre 9,5 milhões e 12 milhões de pessoas para trabalhar até morrer nas terras desconhecidas do outro lado do atlântico (MATTOSO, 2018, p. 42). Apesar de constrangedor aos europeus ainda hoje, e monstruoso para o restante do mundo, a escravidão é o elemento inaugural da modernidade cuja engrenagem tem como roda dentada o corpo negro. As definições de modernidade feitas por Habermas (2002) em seu *Discurso filosófico da modernidade* ou mesmo por Honneth (2003) na *Luta por reconhecimento* não mencionam a escravidão¹⁷⁵ como o grande evento inaugural de todas as transformações econômicas, industriais, sociais e políticas vistas na Europa do século XVI ao XIX¹⁷⁶.

A escravidão consiste em um processo de subjugação do continente africano para extração de sua população com a finalidade laboral em terras recém-invadidas nas Américas, principalmente. Iniciado para o contexto moderno em 1460 na Ilhas de Cabo Verde por domínio português, a escravidão é sistematicamente ampliada para toda região costeira da África ocidental e posteriormente para a oriental, adentrando o continente por meio de rotas preexistentes de comércio (MATTOSO, 2018, p. 45). A partir de 1492, no entanto, é que o

¹⁷⁵ Como já exposto, segundo Habermas (2002, p. 26) advoga pela tese, com base em Hegel, segundo a qual a modernidade tem como princípio a subjetividade e esta tem por “acontecimentos-chave históricos a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa”; já Honneth (2003) entende que a política moderna nasce de um desarranjo entre a teoria política clássica e as transformações sociais, econômicas e tecnológicas iniciadas no período do renascimento: “pois, com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e pôr fim a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais” (HONNETH, 2003, p. 32). Em ambos os casos o silêncio sobre a escravidão e a importância dela para as sociedades modernas é constrangedor, o que comprova que não é questão de pertencer a uma época de desvalorização de culturas estrangeiras por falta de fontes confiáveis, como em Hegel e Kant; mas se trata realmente de uma “clausura do espírito” em não enxergar, não obstante a máxima envergadura de formação intelectual, como a escravidão a ficção do negro é a fonte da modernidade.

¹⁷⁶ O surgimento e consolidação de diversas transformações ocorridas a partir do século XV e XVI na Europa são oriundos principalmente do tráfico de escravos. Siqueira (2018, p. 38-39) afirma com base em pesquisas historiográficas e filosóficas que a Revolução Industrial somente pode ocorrer em solo inglês devido ao acúmulo de capital proporcionado pelo tráfico de pessoas. “O primeiro-ministro britânico William Pitt, baseado num relatório encomendado ao Conselho Privado (comitê para o comércio e as plantações no estrangeiro) em 1788, com objetivo conhecer os seus efeitos e consequências do tráfico de africanos para o comércio britânico, declarou que 80% do comércio exterior britânico estava ligado ao tráfico”. A autora aponta tanto documentos oficiais da época como a interpretação de Marx sobre o assunto aliada a interpretações contemporâneas do período. Entre outras nações, Portugal e Espanha, já de conhecimento geral, se ocupavam do monopólio de escravos desde o século XV até meados do XVII, mas Dinamarca e Suécia também tomavam parte nesse mercado infame e lucrativo (MATTOSO, 2018, p. 45). França era “dona” da mais produtiva colônia de açúcar do século XVIII, São Domingos, hoje Haiti; e a Holanda deve sua opulência na época da modernidade consolidada ao proeminente domínio do tráfico de pessoas que ocasionou o “excesso de riqueza” apontado por historiadores (MORSS, 2018, p.34). Com base nessas informações é possível afirmar: “todas as grandes potências do mundo moderno estavam envolvidas no tráfico, cada uma delas a seu tempo, representou um papel dominante tanto no desenvolvimento das colônias como no tráfico...” (MATTOSO, 2018, p. 42). Esta afirmação implica na consolidação de transformações modernas com base no tráfico de escravizados que formou um excedente financeiro nunca antes visto no mundo ocidental.

o oceano atlântico se torna o epicentro do comércio triangular (Europa-África-América) responsável pela “transnacionalização” da condição do negro¹⁷⁷, ou seja, o evento da diáspora que ao tempo desenraiza a população negra de seu local de origem, o lança para o além-mar sem qualquer parentesco familiar, cultural ou direitos, outrossim, o obrigando a fazer-se em casa e (re)constituir a própria história como ato de liberdade¹⁷⁸.

Como afirmado anteriormente, o negro nem sempre foi um incapaz juridicamente, ou mesmo sua condição nem sempre fora legada exclusivamente a origem africana de sua existência. As relações de trabalho eram ambíguas e confusas até o século XVII onde se instaura a sua incapacidade jurídica, eternização em futuras gerações de sua condição: “A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra, a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão” (MBEMBE, 2018a, p. 45). Daí em diante, colonos pobres e brancos miseráveis assumem outra perspectiva e situação social, e o negro torna-se o homem-moeda-engrenagem de todo o sistema capitalista de então¹⁷⁹.

Essa estrutura de circulação se apoiava numa economia que exigia ela mesma capitais colossais. Incluía igualmente a transferência de metais e de produtos agrícolas e manufaturados, o desenvolvimento da cobertura por seguros, da contabilidade e da atividade financeira, assim como a disseminação de conhecimentos e práticas culturais até então desconhecidos. Um processo inédito de crioulização foi desencadeado e resultou num intenso tráfego de religiões, línguas, tecnologias e culturas. A consciência negra na era do primeiro capitalismo surgiu em parte dessa dinâmica de movimento e circulação (MBEMBE, 2018a, p. 35).

Mattoso (2018) entende também que o negro constitui a resposta para a questão da exploração de terra infinitas recém-invasadas que, para gerarem lucro e fazerem valer os gastos colossais de viagens, “seria preciso encontrar rapidamente uma mão de obra abundante” (MATTOSO, 2018, p. 42).

Nesse sentido, a desconstrução jurídica do negro liga-se inexoravelmente a criação deste sujeito racial. O sujeito racial “negro” assim como o “branco”, e o “amarelo”, não

¹⁷⁷ GIIROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2012.

¹⁷⁸ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. 2009.

¹⁷⁹ Não são factualmente mentirosas as afirmações segundo as quais a escravidão era já uma prática anterior ao comércio moderno de escravizados. Entretanto, como fica claro, é sob o prisma do capitalismo que se vê nascer a modernidade escravocrata uma vez que a transnacionalização da condição do negro é associada inexoravelmente ao motor das transformações econômicas políticas e sociais: “Nessas pias batismas da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito da mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão” (MBEMBE, 2018a, 32-33).

depende de estudos biológicos para serem diferenciados e classificados, é um ditame cultural que os distingue com vistas a formar uma imensa mão de obra capaz de gerar lucro, seja pelo trabalho gratuito que desenvolveria nas colônias, seja pelo próprio corpo vendido em escala global aos milhões de unidade. As considerações hegelianas sobre o direito abstrato têm na escravidão seu ponto mais alto: ela expõe, inicialmente, como as sociedades que baseiam seu conceito de liberdade em titularidade jurídica devem obstar ao negro esta personalidade sob justificativa racialmente concebida e economicamente direcionada; mas também, como agora se vê a deficiência de tal conceito para a concepção de liberdade socialmente mediada em instituições políticas gera uma sociedade excludente com parcelas da população apartadas da realização das exigências para o exercício da vontade livre.

Direito abstrato como regra do período pós-abolição (1888)

Ao que se segue são utilizadas as considerações sobre o *Direito abstrato* como categoria de análise para o Brasil do pós-abolição. Nesta hipótese são realçadas as decisões estatais quanto a população negra segundo a perspectiva de uma concessão meramente formal de liberdade através da Lei Áurea, mas que, conjuntamente a outras normativas, laçam esta população à exclusão sistêmica de diversos níveis, a saber, quanto a aquisição de propriedade, trabalho, acesso a educação, e direitos políticos.

O direito abstrato oriundo das teses contratualistas de concepção da vida social e política característicos do século XVII e XVIII revelam um conceito particular de liberdade calcado na capacidade jurídica de adentrar em negócio, contrato ou venda. Nesse sentido, o direito abstrato é marcado pela formalidade na consideração de sujeitos que somente são cidadãos se capazes de serem proprietários; por esse viés, o conceito de liberdade gravita entorno da concepção de propriedade como condição do exercício da cidadania que se refere abstratamente ao direito de estabelecer negócios jurídicos sem, ou com o mínimo de, intervenção do Estado.

Tal conceito particular de liberdade não leva em conta a diferença material entre sujeitos e, mais importante, não leva em consideração a totalidade de requisitos para o pleno exercício da liberdade. O caso do Brasil pós-abolição da escravidão é exemplar nesse sentido: a população negra liberta não foi municiada de condições para exercitar sua liberdade uma

vez que o Estado brasileiro não se dispôs a integrá-la às instituições sociais e políticas, se bastando a lhe conceder a liberdade formal. O que significa uma liberdade formal? Em um primeiro sentido significa a ausência de impeditivos legais para exercício da vontade, como já visto. Em sentido mais profundo significa que o ordenamento político apenas reconhece um conceito de direito ligado a relações privadas, é dizer, não há como política de Estado a fomentação e a integração do negro na sociedade em suas esferas do trabalho, participação política, entre outras, compreendidas como modos e relações nas quais a vontade livre pode ser realizada.

O Brasil abole a escravidão através da lei imperial n. 3.353 de dia 13 de Maio de 1888 tornando imediatamente livres aproximadamente um milhão de escravizados¹⁸⁰ da noite para o dia:

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléia Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brazil.
Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.

(...) Princesa Imperial Regente.
(BRASIL, Decreto de 13 de Maio de 1888, Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm Acesso em 12 de fevereiro 2021).

No final do Brasil império a escravidão é abolida por decreto. Importa frisar a quantidade de artigos, dois, e palavras, dezenove, que os compõem o decreto que finaliza uma instituição de quase quatro séculos. Por si só esta perspectiva da abolição já evidencia a formalidade da liberdade concedida a uma parcela significativa da população brasileira, pois não dispõe de qualquer normativa, indicação ou mesmo aconselhamento para o trato desta população que viria a ser lançada às ruas, literalmente. Mattoso (2018, p. 259) oferece o seguinte relato de uma escravizada quando da libertação:

Ela falou da frenética alegria que tomou conta do engenho. Três dias e três noites de cantos, danças e brincadeiras. Os sons dos tambores encheram a ilha. No quarto dia o feitor reuniu os antigos escravos e comunicou-lhes que estavam despedidos devendo deixar o local imediatamente. Não havia mais lugar para eles no canavial. Começava então uma vida de deslocamentos e sofrimentos.

Também Abdias Nascimento (2018) denuncia tal conceito abstrato de liberdade:

¹⁸⁰ Esse número é uma estimativa baseada nos estudos de Thomas Skidmore (1976, p. 57) cujas pesquisas com base em dados oficiais contam em 1872 um milhão e quinhentos e dez mil oitocentos e seis (1.510.806) escravizados.

Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades senhores, o Estado e a Igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem.

Mas, para entender a abstração da liberdade que foram acometidos negros, negras, mulatos escravizados é preciso reconstituir o processo de desconstrução jurídica do negro no período anterior a abolição e as decisões raciais tomadas pelo governo imperial imediatamente depois. É notório que o elemento fundamental para a abolição da escravidão fora a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 conhecida como “Lei de Terras” (BRASIL, Decreto de 18 de setembro de 1850). Esta lei estabeleceu restrições de direito de ocupação originária à medida que impõe à aquisição de “terras devolutas” exclusivamente o meio de compra, um processo de mercantilização da terra até então passíveis de serem ocupadas. A relação desta lei com o a questão da liberdade formal do negro é multifacetada, inicialmente deve ser dito que fora aprovada quatorze dias depois da lei nº 581 que proibia o tráfico de escravizados nos portos brasileiros:

Art. 1º As embarcações brasileiras encontradas em qualquer parte, e as estrangeiras encontradas nos portos, enseadas, ancoradouros, ou mares territoriais do Brasil, tendo a seu bordo escravos, cuja importação he prohibida pela Lei de sete de Novembro de mil oitocentos trinta e hum, ou havendo-os desembarcado, serão apprehendidas pelas Autoridades, ou pelos Navios de guerra brasileiros, e consideradas importadoras de escravos. (BRASIL, Decreto de 04 de Setembro de 1850. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm Acesso em 14 de Fevereiro de 2021).

Se a sociedade escravocrata já encontrava indícios de seu declínio em 1850, era preciso garantir que a estrutura social, calcada no privilégio de elites agrárias, não fosse tocada. Essa garantia veio com a “Lei de Terras” quatorze dias depois, embora “já fosse discutida desde 1848” como atesta José de Souza Martins (2010, p.123). No decreto de 18 de setembro de 1850 lê-se:

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais; bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

Art. 1º Ficam prohibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.
(BRASIL, Decreto de 18 de setembro de 1850).

Para este autor a mercantilização da terra e a exploração do trabalho assalariado livre tem relação umbilical com a lei de terras de 1850, e esta com a proibição do tráfico de escravizados em 1850 (MARTINS, 2010). Sem o dispositivo racial como interdição jurídica

ao acesso à terra, e tendo interesse em embranquecer a população através de novos colonos vindo da Europa, mas não de dividir domínio, como fica evidente pelo preâmbulo da lei, a elite política agrária brasileira estabelece a interdição legal da ocupação de terras como forma de manutenção e conservação de seu poder econômico e político:

A imigração como solução para a crise do trabalho escravo entraria em conflito com a liberdade de acesso à terra, ao menos formalmente assegurada, se o país passasse a ser progressiva e maciçamente povoado por homens livres, ainda que pobres, sobre os quais não recaísse nenhuma interdição racial, social e jurídica para impedir que se tornassem facilmente proprietários de terras (MARTINS, 2010, p. 125).

O negro, então, mesmo que livre não poderia ocupar uma terra para tentar garantir o sustento próprio uma vez que não disporia de dinheiro para ter acesso a mesma, se mantendo, assim, não mais um cativo pela cor imediatamente, mas pelo sistema capitalista de aquisição de propriedade aplicado a situação social de sua origem racial. Esta é a primeira forma como a abstração da liberdade atinge o negro no pós-abolição, pois essa lei não é retocada ou mesmo criado algum dispositivo que vise ao mesmo a garantia do próprio sustento: para acessar a terra é preciso pagar, o que é irônico e vil para uma população condenada em sua maioria absoluta a trabalhar gratuitamente.

A segunda forma pela qual a libertação é abstrata e meramente formal acontece no âmbito educacional com consequências ao âmbito político do exercício da cidadania plena. Surya Barros (2016) realiza um excelente trabalho de pesquisa legislativa que se refere ao acesso à educação pela população negra no século XIX. A partir da consulta a legislação de algumas, então, províncias, a autora é capaz de afirmar que não havia proibição plena de negros ao acesso à educação, entretanto, havia de escravizados em “grande parte” das legislações educacionais ao longo do século XIX (BARROS, 2016, p. 603). Como a diferença entre um negro livre e um escravizado era completamente indefinida e desrespeitada, é possível afirmar que estes também sofriam as mazelas da interdição a educação vistas no Decreto n. 1331 de 17 de fevereiro de 1854 no qual se lê no artigo 69: “Não serão admitidos á matricula, nem poderão frequentar as escolas: § 1º Os meninos que padecerem molestias contagiosas. § 2º Os que não tiverem sido vaccinados. § 3º Os escravos.” (BRASIL, Decreto n. 1331 de 17 de fevereiro de 1854).

Impossibilitados de acessar a escola seja pelo dispositivo legal seja por cultural discriminatório, negros e negras não são dignos de matrículas em escolas públicas brasileiras estando assim condenados ao analfabetismo. Por si só, esta interdição já expressa uma forma

de liberdade abstrata para o negro que mesmo liberto culturalmente não está habilitado a inscrever-se em escolas; não obstante, as consequências políticas desta interdição são graves e somente em 1988 plenamente abolidas:

Outra restrição promovida pelo Estado envolveu o direito político ao voto, proibido para não livres e com o Decreto n. 3.029 datado de 09 de janeiro de 1881 a proibição também foi imposta aos analfabetos. Considerando que a população negra era analfabeta e a Constituição Republicana de 1891 exclui expressamente o exercício do voto pelos analfabetos, evidente obstáculo estatal para que a população negra exercesse a sua cidadania sob a dimensão dos seus direitos políticos. O exercício do direito ao voto pelos analfabetos apenas foi alcançado com a Constituição Federal de 1988 (RIBEIRO, 2020, p. 87).

Ribeiro (2020) estabelece assim o nexos entre a proibição à educação de escravizados e negros em geral com a do voto no Brasil. A proibição do voto dos analfabetos é a forma evidente de cerceamento dos direitos políticos do negro no período pós-abolição uma vez que a ele já era obstado a participação no processo educacional. Mais uma vez, a liberdade concedida pela alforria coletiva promulgada pela lei Áurea demonstra ser expressão da abstração do negro de suas condições materiais, educacionais e políticas para exercício pleno da vontade livre. O direito ao voto representaria a possibilidade de uma articulação para reivindicar efetivamente a garantia institucional dos pressupostos de sua existência não mais como um cativo, mas como um cidadão feito todos os outros. Sem direitos políticos, assim, grande parcela da população negra ainda se encontra sob jugo da classe branca dominante que, sabendo ler, “sabe também” o que é melhor politicamente para esta parcela significativa da população brasileira. Abstraído, assim, de sua realidade circundante de não poder ir à escola, votar ou mesmo ocupar uma terra com o intuito de garantir o sustento próprio, resta a população negra vagar pelos campos e cidades a procura de trabalho. No entanto, também estas duas opções, vagar e procurar trabalho, lhe são interdidas.

No período pós-abolição da escravidão, a população negra viu-se imediata e literalmente nas ruas. Mattoso (2018, p. 260) indica que a crise do comércio de cana de açúcar, ainda fortemente presente no Nordeste e em outras regiões, abalou drasticamente a possibilidade de trabalho destes recém-libertos, analfabetos e despossuídos. Ribeiro (2020, p. 65) constata que após 1850 com o já iminente, nem tanto assim, fim da escravidão no Brasil, a mão de obra livre assalariada substitui paulatinamente a escrava mesmo que constituída de negros alforriados e brancos paupérrimos recebendo pouco ou quase nada pelo serviço. Esse movimento próprio do acirramento dos processos capitalistas de relações laborais é assumido pelo governo brasileiro, seja do Império seja da República a partir de 1889, como possibilidade de resolver um “problema” referente a cor da população brasileira em geral:

assume-se, assim, uma estratégia de *embranquecimento* da população pelas ondas migratórias características do final do século XIX até meados do século XX. A partir de Abdias Nascimento (2018) e Ribeiro (2020) é possível afirmar a dupla intenção das leis de favorecimento da imigração para o Brasil. De um lado Ribeiro (2020, p. 70-71) reproduz a afirmação de imigrantistas- aqueles que desejavam apostar na mão de obra estrangeira em detrimento do “braço nacional”- segundo a qual a quantidade de postos de trabalho está em plena expansão no período determinado e havia uma inadequação entre as formas de trabalho, agora exigidas, como controle de tempo e regularidade, e as que os brasileiros estavam acostumados.

O discurso foi centrado na inaptidão do braço nacional para o trabalho, consistindo em um fator material ideológico utilizado pela cafeicultura paulista para, por primeiro, reproduzir a escravidão, e posteriormente adotar uma política de imigração que ofertou fluxos volumosos e renovados de estrangeiros. Assim, os nacionais foram depreciados e de modo a retirar as possibilidades laborais e recriar a marginalização, atribuindo-lhes às características de indolentes e indisciplinados (RIBEIRO, 2020, p. 71).

O braço nacional é marcado pela indolência e indisciplina para os “novos tempos” das relações trabalhistas, nesse sentido. Este braço, que é negro, sofre um processo de preterimento em relação ao estrangeiro tido por *naturalmente* mais apto: competindo contra si mesmo em sua incapacidade jurídica orquestrada, o braço nacional agora deve competir com o racismo incorporado na caracterização de sua força de trabalho.

Entretanto, Abdias Nascimento (2018) expõe uma gama de discursos de políticos, intelectuais e de empresários que viam na aposta do braço estrangeiro uma oportunidade de amenizar o “problema” da cor do brasileiro: com o pleno apoio aos fluxos migratórios para o Brasil vindo exclusivamente da Europa, pouco a pouco poderia ser erradicada ou diluída a “mancha negra” do sangue e pele do brasileiro e brasileira.

A orientação predominantemente racista da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecente, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue africano (NASCIMENTO, 2018, p. 85).

Abdias Nascimento reproduz o discurso imigratório ainda do Brasil Império promulgado em decreto no qual se lê a livre entrada de “indivíduos aptos para o trabalho, Excetuados os indígenas ·da Ásia ou da África” (NASCIMENTO, 2018, p. 85); ou no final do governo de Getúlio Vargas regulando a entrada de imigrantes lê-se no decreto lei nº 7967 “a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características

mais convenientes da sua ascendência europeia” (*Id.*, p. 87); também na reprodução do historiador João Pandiá Calogeras para quem, “A mancha negra tende a desaparecer num tempo relativamente curto em virtude do influxo da imigração branca em que a herança de Cam se dissolve”. Por este viés são diversos os discursos racistas que visam complementar a ideia de que o braço nacional não é pertinente à sua própria nação, e que também se poderia resolver o “problema da mancha negra no sangue brasileiro”. Assim, a população negra está competindo por postos de trabalho contra europeus, e todo o sistema de privilégios destes estrangeiros para os quais existem efetivamente locais de trabalho e oportunidades de emprego. Novamente, se observa aquele processo de abstração das condições de efetivação da liberdade que a população negra é obrigada a viver no Brasil pós-abolição. Se já era grave o cerceamento da propriedade, educação e os direitos políticos, agora se torna insuportável viver com a interdição do trabalho por um processo racista de predileção à brancos estrangeiros.

Sem poder adquirir terra, estudar ou trabalhar, só resta a população vagar no interior ou em capitais. Entretanto, também esta possibilidade fora abstraída da experiência da população negra devido a tipificação da vadiagem como crime no código penal de 1890, embora já presente no código penal de 1830:

Art. 391. Mendigar, tendo saúde e aptidão para trabalhar: Pena - de prisão celular por oito a trinta dias.

Art. 392. Mendigar, sendo inhabil para trabalhar, nos logares onde existem hospícios e asylos para mendigos: Pena - de prisão celular por cinco a quinze dias.

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes: Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

É uma vilania evidente de uma nação recém proclamada República instaurar, antes mesmo de sua Constituição, uma lei que criminaliza a falta de trabalho para uma população sistematicamente excluída das oportunidades laborais, educacionais e políticas. O vadio ou a vadia são aqueles que vagam pelas cidades mendigando como forma de sustento, ou estão apenas nas ruas, por não ter outro lugar para ficar, em busca do que comer. Na realidade, a lei da vadiagem exerce a função de controle social por meio de sanções penais que se aplicam concretamente sob uma parcela específica da população. Deste controle social, o negro já abandonado em diversas esferas da existência política é também humilhado e aviltado por sua simples presença em espaços públicos e afins. Agora, destituído da possibilidade de se

movimentar pelo espaço urbano ou rural se completa o círculo de formalidade através do qual a liberdade é progressiva e contundentemente negada a população negra: sem direitos a ter propriedade, educar-se, ter direitos políticos, trabalhar e locomover-se, as condições de efetivação da liberdade e exercício da vontade livre são completamente abstraídas da experiência de ser negro no Brasil pós-abolição.

Em conclusão, por este viés, não é difícil creditar a Hegel o mérito de ter apontado para a insuficiência do direito abstrato como conceito de liberdade já que este se constitui intersubjetivamente do acordo entre sujeitos sobre quem pode ou não ser titular de direitos. Direito em sentido estrito exprime, assim, o que um determinado grupo dominante¹⁸¹ entende por exercício da liberdade de maneira particular à aquele grupo. Assim, não corresponde ao nível de condições racionais da experiência livre em sociedade e convivência em um Estado, que de antemão obsta por força de sua universalidade, a destituição jurídica de grupos humanos no contexto institucional. Sendo assim, a universalidade da vontade livre em e para si se refere não ao que indivíduos particulares são capazes de convencionar legalmente quanto à o que é um direito, ou quem tem direito, mas antes se refere a universalidade das condições racionais da experiência social de seres humanos no que diz respeito a efetividade da vontade.

O direito a um tal bem inalheável é imprescritível, pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo qual faço de mim um ser capaz de direito e de imputação, ser moral, religioso, subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro. Com esse suprasumir da exterioridade desaparecem a determinação do tempo e todas as razões que poderiam ser tiradas de meu consentimento ou de minha aquiescência anteriores. Esse retomo de mim a mim mesmo, pelo qual me tomo existente enquanto ideia, enquanto pessoa jurídica e moral, suprasume a relação precedente e o ilícito que eu e o outro tínhamos provocado ao meu conceito e à minha razão, em ter deixado tratar e ter tratado a existência infinita da autoconsciência como algo exterior. - Esse retomo a mim descobre a contradição de ter cedido a outros a posse de minha capacidade jurídica, minha eticidade, minha religiosidade, que eu mesmo não possuía e que, tão logo as possuo, apenas existem essencialmente como minhas e não como algo exterior (*Filosofia do direito*, §66).

Nesse sentido, a eticidade supera a abstração da liberdade à medida que impõe de maneira normativa, contra as próprias intenções hegelianas, à constituição do Estado e da sociedade que disponha efetivamente das condições de exercício pleno da vontade livre. É dizer, as instituições da eticidade são formuladas por processos intersubjetivos, mas que somente adquirem o nível da eticidade quando estabilizam determinadas ações através das quais o sujeito moderno entende estar realizando uma parcela de sua identidade em âmbitos institucionais de atuação. O nível da liberdade da eticidade pressupõe não apenas a concepção

¹⁸¹ A vontade de todos, em Rousseau.

privada de direito, mas universal, ou seja, as instituições são compreendidas como condições racionais da liberdade sem as quais uma sociedade não poderia se articular coesamente por não contemplar aspectos fundamentais da identidade social e pessoal de seus membros, como ocorre no Brasil pós-abolição e persiste ainda hoje. A liberdade abstrata foi retida como categoria de análise para o Estado brasileiro do pós-abolição e foi demonstrado que sua particularidade inerente não é suficiente para articular coesamente uma sociedade baseada na universalidade do direito a ser efetivamente livre.

A escravidão é a irmã gêmea da filosofia política clássica de Locke, Hobbes, Rousseau e muitos outros do período para os quais a vida em uma comunidade política mediada pelo contrato permite a exclusão sistemática de qualquer população indesejada ou economicamente viável de ser explorada. A esta população recai a desgraça de não serem considerados “gente como a gente” e assim passível de ser explorado, literalmente, até o último suspiro.

Se, por um lado, na *Filosofia da História* Hegel (2008) não possui uma mentalidade que ultrapasse o senso comum ordinário e pouco reflexivo, são nas formulações sobre o direito abstrato, e mais ainda sobre a eticidade, que o mesmo provê, primeiro, um diagnóstico da situação da liberdade abstratamente compreendida; segundo, a possibilidade de concepção de vida política que contemple universalmente os indivíduos porquê baseada na racionalidade das formas de liberdade através das quais os indivíduos tem a experiência de si mesmo como livres.

6.0 As instituições na *Filosofia do Direito de Hegel*

Apresentação

Neste capítulo é visado entender o conceito de instituição, os fundamentos teóricos da mesma e o papel que ela desempenha na articulação da teoria da eticidade. São enfrentadas algumas acusações que retornam, esquecimento da intersubjetividade, apagamento da possibilidade de crítica subjetiva ao Estado. É apresentado como a teoria das instituições em Hegel articula subjetividade, objetividade, bem como se liga ao entendimento de práticas sociais e o conceito de cultura como formação. É explicado detidamente a instituição da família, sociedade civil e Estado apresentando seus pontos fortes e fracos para uso contemporâneo de interpretação da realidade política e social.

6.1 O conceito instituição e seus pressupostos teóricos

Certamente, os pontos mais controversos de toda a *Filosofia do Direito* estão na terceira parte da obra, a eticidade, especialmente nas formulações iniciais da mesma (§§142-157), e no Estado (§§257-342). São nestas formulações iniciais que Hegel concede interpretações decisivas ao que chama de instituições éticas, bem como estabelece as relações de co-constituição entre a totalidade e a subjetividade. Longe das controversas habitarem somente naquelas interpretações que não se alinham a filosofia hegeliana, como Popper (1974), no interior da própria comunidade relevante de especialista há um inevitável embate quando se chega às compreensões a respeito das instituições em Hegel. Sob a primeira linha, são já clássicas as interpretações habermasiana, embebidas nas leituras de Theunissen (1982), para as quais a institucionalização de processos intersubjetivos gera a autonomização não da subjetividade, mas das estruturas políticas e jurídicas do Estado (HABERMAS, 2002, p. 60-61). Benhabib (1986, p. 94-95) estabelece, como visto, que somente pode haver normatividade nas concepções hegelianas das instituições da vida ética se, e somente se, é assumido o ponto de vista do “filósofo observador” que vai informar as subjetividades quais as condições de seu autogerenciamento racional, a saber, reconhecer as instituições sociais e políticas atuais como estas condições. Dentro da literatura de especialistas voltados a Hegel, Honneth (2007) acusa o filósofo moderno de “superinstitucionalismo” à medida que as relações éticas necessariamente desenvolvem-se em estruturas positivas não sendo abordado outras formas de instituições sociais não jurídicas¹⁸².

Mesmo aqueles que não concordam com essas compreensões observam na literatura especializada autores nos quais é possível evidenciar um “forte institucionalismo” (*strong Institutionalism*) como indica Kervégan (2018, p. 279-283) a respeito de Dieter Henrich. Em outras palavras, mas que ressoam o mesmo sentido, Neuhausser (2000, p. 140) designa o termo “holismo em sentido forte” (*strong holistic interpretation*) para as interpretações que

¹⁸² Para além do círculo estrito hegeliano, o debate que aborda as instituições sociais e políticas - sob os primas de um institucionalismo que dissolve a subjetividade ou mesmo a necessidade de um contra institucionalismo abstrato que revigore formas vivas de interação não normatizadas - permanece pobre quando não há “imaginação institucional”, como assevera Mangabeira Unger (2004). Esta falta de imaginação serve para que as próprias instituições não sejam consideradas passíveis de comportar tensões e resolver problemas sociais, antes, sempre relegadas como o que precisa ser superado, sem um sentido preciso do que isso significaria. Afinal, o que sobra na experiência política concreta quando se retira instituições? “A incapacidade para imaginar possibilidades transformadoras, que acabou por viciar a prática dominante do estudo social e histórico, contamina a filosofia política normativa, bem como a linguagem comum da política prática” (UNGER, 2004, p. 12).

ressaltam o caráter pretensamente autônomo das instituições perante a subjetividade¹⁸³. Antes de adentrarmos em tais críticas e interpretações é necessário conquistar noções prévias a respeito do que Hegel nomeia de instituições (*Institutionen*) onde novamente retorna o tema do reconhecer (*Anerkennen*) e do estar reconhecido (*Anerkanntsein*).

Lourau (1996) entende que Rousseau e Hegel são referências do pensamento institucional; esse autor cunha o termo, que se pretende um ramo da ciência política, “Análise institucional” para tratar do complexo de relação entre normatividade, subjetividade (sob viés psicanalítico) e sociedade capitalista. Segundo Lourau (1996),

Rousseau institui a análise permanente das instituições. Sem dúvida, o problema institucional na metafísica, na filosofia e na política tinha sido proposto muito antes dele. Há contudo uma inversão, feita por Rousseau, na reflexão sobre a instituição. Anteriormente, esta reflexão toma como sistema de referência, implícito ou explícito, a situação de fato, isto é, o Estado apoiado na Providência divina. Posteriormente, existirá sempre uma corrente de reflexão institucional para a qual o Estado não será mais a Providência da vida social. Foi Rousseau quem inaugurou esta corrente, confiando a legitimidade não mais à situação de fato e sim ao povo soberano (LOURAU, 1996, p.21).

Quando Rousseau substitui a “Providência Divina” pelo acordo entre sujeitos como instituidor da ordem social através da qual o corpo político vai se formar e manter, ele instaura as instituições como balizas de ações e desenvolvimentos deste corpo, algo que Hegel já havia percebido e elogiado¹⁸⁴. Para Lourau (1996), Rousseau inaugura o lado subjetivo da consideração das instituições, a saber, o “direito subjetivo” da vontade ser o poder instituinte que confere legitimidade ao âmbito objetivo\normativo.

Não livre de uma consideração negativa, para este autor, Hegel é quem instaura a perspectiva do direito objetivo no que se refere às instituições: a objetividade das instituições confere a si mesma a legitimidade uma vez que atua como organização da vida da comunidade em diversos aspectos: “o sujeito não existe antes da instituição, apenas dela ou contra ela, mas existe enquanto instituído” (LOURAU, 1996, p. 43). Sobre as instituições, portanto, Hegel instaura a prevalência do objetivo sob o subjetivo, pois é reconhecido legalmente, ou seja, as instituições tiram sua legitimidade de sua objetividade para o Hegel de Lourau (1996): “Suas considerações sobre a legitimidade da corporação enquanto única

¹⁸³ “Discussões sobre a *Filosofia do Direito* levou por diversas vezes a conclusão que Hegel favorece um coletivismo conservador. O que há de errado em tal coletivismo, de acordo com a visão popular, é que subestima a importância e o status de pessoas individuais no interior de um corpo político constitucionalmente organizado, ou ao menos avalia este status inapropriadamente” (ZABEL, 2015, p. 80).

¹⁸⁴ “No que diz respeito à investigação desse conceito, Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é pensamento, e de fato é o próprio pensar, a saber, a vontade” (*Filosofia do Direito*, §258).

coisa <<estabelecida>>, porque <<reconhecida legalmente>>, tornam claro o conservadorismo que orienta sua obra” (LOURAU, 1996, p. 40). De acordo com a “Análise Institucional”, nesse sentido, há uma tensão entre o que se nomeia direito subjetivo e objetivo na consideração das instituições quanto a sua fonte de legitimidade¹⁸⁵.

Todavia, antes de se adentrar a tensão mencionada e a questão da legitimidade, em que consiste o que se designa pelo termo instituição? Duas definições iniciais são fecundas para iniciarmos as discussões:

O pensamento institucional legal subordina normas e decisões a uma ordem (uma instituição ou um complexo de instituições) que torna estável a coerência das mesmas e as concede vitalidade e duração: desta perspectiva, instituições se identificam com a ordem a própria legal da qual são manifestações objetivas e ‘unidade concreta e real’ (KERVÉGAN, 2018, p. 280).

Kervégan apresenta um conceito inicial de instituição que a posiciona como ancoramento concreto, isto é, efetivo, de “normas e decisões” das compreensões do direito em sentido amplo que determinada comunidade possui. Nesse sentido, as instituições são a própria estabilidade objetiva do “saber da liberdade” da comunidade que, por isso mesmo, emanam de si a legalidade de todo o processo normativo de constituição e desenvolvimento da comunidade política em suas mais diversas instâncias e âmbitos.

De outro lado, mas não em oposição ao estabelecido por Kervégan, o cientista político francês Bruno Théret acentua no “institucionalismo” a perspectiva das instituições não serem apenas a objetividade legal do saber da liberdade da comunidade. Elas também desempenham um papel crucial nos comportamentos individuais, no agir e interpretar subjetivo dos agentes nas interações da realidade social. Por esta linha, a coletividade age por intermédio de instituições que constituem o arcabouço de práticas sociais indispensáveis para a compreensão das ações perpetradas na comunidade:

O institucionalismo, que passa por uma fase de renovação em todas as ciências sociais, distingue-se de outros paradigmas intelectuais, especialmente as ortodoxias do individualismo metodológico, ao apontar para a necessidade de se levar em conta, a fim de se compreender a ação dos indivíduos e suas manifestações coletivas, as mediações entre as estruturas sociais e os comportamentos individuais. Essas mediações são precisamente as instituições (THÉRET, 2003, p. 225).

Destas considerações francesas do institucionalismo, ou pensamento político institucional, se conquista duas definições de atributos das mesmas: objetivamente, elas são a realidade

¹⁸⁵ Essa discussão sobre a legitimidade e a tensão entre subjetivo e objetivo norteia todo o trabalho sendo esta sua apresentação introdutória.

concreta do saber da liberdade da comunidade uma vez que organizam todo o processo legal-normativo de constituição e desenvolvimento da comunidade política; subjetivamente, as instituições integram o arcabouço de práticas sociais das quais indivíduos retiram fundamentos de suas ações no meio social, organizando assim a compreensão das mesmas ou o sentido coletivo que tais ações obtém. Por esta linha, as instituições são consideradas ponte entre a objetividade e subjetividade, norma e a vontade, por isso Théret e Kervégan (2018, p. 335) concordam em intitular as instituições como mediação entre direito e obrigações: “Assim, deve haver alguma mediação entre direitos e obrigações, entre Estado e consciência subjetiva. Esta mediação é garantida pelas subestruturas da esfera ética as quais compartilham a característica de serem instituições”.

Em um sentido preliminar que vai ganhar consistência, as instituições em Hegel cumprem de modo exemplar estas primeiras funcionalidades para o conceito: se, de um lado, elas resguardam a objetividade normativa que é experimentada pelo sujeito como “leis e poderes” que exercem “uma autoridade uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (*Filosofia do direito*, §146); de outro lado, subjetivamente se ligam ao processo de formação da identidade, ou seja, é imprescindível que tais instituições não sejam “para o sujeito algo estranho, porém esse dá o *testemunho do espírito* delas, enquanto são *sua essência própria*” (*Filosofia do direito*, §147).

6.1.1 Subjetividade e objetividade nas Instituições

Por esta linha, de partida, há na eticidade duas funções que se inter cruzam sob o conceito de instituições, primeiro, organizam a normatividade da vida social e política experimentadas como lei e poder pelo sujeito, não obstante, segundo, integram a formação da essência do sujeito, isto é, sua identidade.

Mas, como a eticidade em geral e particularmente suas instituições podem ser entendidas como absorvendo ambas as tarefas? É dizer, em que consiste o “poder” da objetividade? E como a essência subjetiva, a identidade do sujeito, pode estar ancorada nesta objetividade? Quais tipos são esses de instituição que logram êxito em realizar esta dupla tarefa?

Um caminho de resolução satisfatória para este complexo de perguntas está na já exposta posição de Jaeschke (2004) sobre os rumos do conceito de eticidade na filosofia de Hegel:

O percurso de Hegel, desse texto da sua primeira fase até a filosofia do direito dos seus anos de Heidelberg e de Berlim, é simultaneamente o caminho da eticidade imitadora da Antiguidade para a eticidade moderna. E esse caminho é, também para o próprio Hegel, um longo caminho, que passa por experiências históricas e no qual as oposições de antanho se perdem. Trata-se do caminho da formação progressiva do seu sistema e, ao mesmo tempo, da formação de um conjunto de instrumentos analíticos (JAESCHKE, 2004, p. 10).

Jaeschke (2004) defende que o conceito de eticidade quando tomado na argumentação sistêmica da filosofia de Hegel¹⁸⁶, representa a passagem de uma eticidade guiada por paradigmas da antiguidade para ser modernamente orientado. Entretanto, em que consiste a “modernidade” deste conceito?

O direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo. Fazem parte dessas configurações mais precisas o amor, o elemento romântico, o fim da eterna beatitude do indivíduo etc. - em seguida, a moralidade e a consciência moral, depois, as outras formas que, por uma parte, vão ser postas em evidência no que segue enquanto princípio da sociedade civil-burguesa e enquanto momentos da constituição política, mas que, por outra parte, de modo geral entram na história, em particular na história da arte, das ciências e da filosofia. - Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos tão idêntico ao universal *quanto* diferente dele (*Filosofia do direito*, §124).

O “direito da particularidade”¹⁸⁷ representa para Hegel o elemento moderno da eticidade da *Filosofia do direito* que tem seu lugar reservado como “princípios dos novos tempos”. Mas, se o direito da particularidade, neste momento da argumentação, se equivale a

¹⁸⁶ O conceito de eticidade visa não apenas reinstaurar um conceito antigo sob nova roupagem, antes, visa reconstruir tal conceito sob bases metodológicas completamente distintas. Nesse sentido, é já bastante comentado que a eticidade promove uma readequação de outros campos da filosofia política e prática: sobre um primeiro campo readequado, Neuhauser (2000, p.14) assevera que a teoria social hegeliana visa incorporar o pensamento político a um campo mais amplo no qual se entenda os meios pelos quais “instituições podem fornecer as condições sociais para propiciar seus membros a levar uma vida de excelência humana”. Já Kervégan (2018, p. 284) acentua que o campo da filosofia prática é destituído de sua centralidade e também lançado ao conceito de eticidade como um momento: “ele [Hegel] concede um escopo mais abrangente a autodeterminação da razão ao se esforçar por reconciliar o interesse teórico e prático na unidade da razão especulativa”. Como Hegel acentua, a diferença entre o interesse prático da razão, isto é, a moralidade, e a eticidade “são aqui tomadas em um sentido essencialmente diverso” (*Filosofia do direito*, § 33); isto ocorre porque Hegel não se preocupa em apenas fornecer os critérios subjetivos da autonomia racional da vontade, mas antes em estabelecer as condições sociais e políticas para o exercício desta autonomia.

¹⁸⁷ Não é desnecessário afirmar que quando se aponta “direito da particularidade”, “direito da subjetividade” não se aborda o indivíduo compreendido como unidade corporal, antes como um singular já permeado e surgido de práticas sociais. Sendo assim, o subjetivo aqui são práticas sociais cuja efetividade está nas ações particulares. Essa diferenciação serve para evitar o erro de se compreender de modo metodologicamente individualista as afirmações sobre direitos subjetivos ou particulares.

liberdade subjetiva, o que é um direito subjetivo? Ou melhor, em que consiste precisamente este direito da subjetividade? Hegel já evidencia em que consiste, no interior da obra em comento, a liberdade da subjetividade: a consciência moral e princípios do direito abstrato destituídos de sua unilateralidade da sociedade civil burguesa, e a constituição política do Estado.

No rastro da filosofia crítica de Kant, a lei moral consistiria na possibilidade de um “causalidade por liberdade”, ou seja, uma esfera de atuação da vontade onde esta autodetermina-se pela liberdade da consciência (moral) dos móveis de seus atos postos por si mesma e não outrem¹⁸⁸. Em concordância, na leitura de Neuhouser (2000, p. 225), “a característica principal da moralidade subjetiva é a capacidade de determinar-se para agir de acordo com o próprio entendimento do bem”. Embora esse seja o solo das intuições kantianas a respeito da moralidade, não é o aspecto da pura autodeterminação abstrata que interessa a Hegel, ele intenciona alocar a autodeterminação no seio da objetividade institucional da eticidade. Apenas para esclarecimentos que visam não abordar a moralidade subjetiva, mas o que dela se retém na eticidade, Hegel no parágrafo 503 *Enciclopédia* formula de maneira concisa o que retém da moralidade subjetiva no rastro da filosofia kantiana:

A vontade subjetiva é livre *moralmente*, na medida em que essas determinações são interiormente *postas como suas*, e queridas por ela. Sua exteriorização, de fato, com essa liberdade, é ação; em cuja exterioridade somente se reconhece como o seu, e se deixa imputar o que nela soube e quis em si mesma.

A ação moral é aquela que transpõe na objetividade a intenção como o essencial do sujeito. Embora se reconheça que, no campo da exterioridade, não há apenas o que se intencionou, antes “uma multiformidade de lados e conexões particulares” (*Enciclopédia*, §505), todavia, esses aspectos contam como não essenciais, nulos. A particularidade, assim, realiza a intenção caracterizada como bem, o “direito do bem” no sentido de realizar “necessidades, interesses e fins” postos pela particularidade reunidos sob aquela nomenclatura (bem). Todavia, se o postular do bem se refere a intencionalidade da consciência particular que se liga apenas ao que intencionou, há uma “abstração da universalidade” em voga já que o universal intencionado não pode ser avaliado sob um critério objetivo, mas antes permanece inexoravelmente conectado exclusivamente ao propósito do agente.

¹⁸⁸ Como o cerne da tese é o institucionalismo hegeliano na hipótese de trabalho da transubjetividade, e em respeito ao tempo ideal imposto a execução da mesma, dos desenvolvimentos hegelianos acerca do capítulo da moralidade subjetiva foram resguardados apenas os resultados.

Porém a essencialidade da intenção é antes de tudo a forma abstrata da universalidade, e na ação empiricamente concreta a reflexão pode por nessa forma este e aquele lado particular, e assim fazer dele essencialmente a intenção; ou limitar a ele a intenção, e desse modo a essencialidade visada da intenção e a essencialidade verdadeira da intenção podem pôr-se na maior contradição (como uma boa intenção em um crime). Igualmente, o bem-estar é abstrato e pode pôr-se nisto ou naquilo; enquanto pertencente a *este* sujeito é em geral algo particular (*Enciclopédia*, §506).

A moralidade subjetiva recai em mero formalismo na dispensa da exterioridade como critério avaliativo de uma ação que se pretenda expressão de um bem. O próprio bem recai em formalismo uma vez que pertence exclusivamente a capacidade de reflexão do sujeito sob pressupostos subjetivos da intenção: “Assim, ele é diferente da razão da vontade, e capaz de fazer para si, do universal mesmo, algo particular e por isso uma aparência” (*Enciclopédia*, §509), donde resulta: “o bem é posto como algo contingente para o sujeito, que pode por isso decidir-se por algo oposto ao bem: pode ser mau” (*Enciclopédia*, §509).

Determinar-se de maneira autônoma por móbeis reconhecidos pela reflexão da consciência e efetivados pelo agir, este paradigma é a modernidade prática que integra as formas da liberdade institucional que se desenvolve na eticidade. O ponto nevrálgico da relação entre instituições e moralidade começa na adoção por parte da eticidade do princípio de autonomia racional, instaurando a consciência como instância de avaliação de tudo que se pretenda normativo, “uma obrigação”, para esta. A capacidade de refletir autonomamente e assumir como obrigação somente aquilo que passa pelo crivo da consciência é a mediação entre esta e as instituições, sendo assim, a relação que se estabelece entre ambas é de “uma relação mediatizada por uma *reflexão ulterior*, a um discernimento através de razões...” (*Filosofia do Direito*, §147). A liberdade para que a consciência não seja apenas o “acidente” da substância, mas instância avaliativa da situação em que se encontra é um dos pilares da modernidade, e integra a eticidade não como uma parte específica, mas como condição de possibilidade da mesma. Sendo assim, a liberdade subjetiva moralmente referenciada perpassa todos os níveis da eticidade e suas instituições como determinação da ideia da liberdade. O sujeito moderno tem direito de saber e entender as leis e obrigações que está submetido na experiência social, e, mesmo que a objetividade institucional não esteja submetida ao crivo da mera particularidade, é o assentimento subjetivo que permite a eticidade adquirir efetividade uma vez que passaria a integrar o arcabouço de móbeis das ações dos sujeitos¹⁸⁹.

¹⁸⁹ É por este viés que a tese se contrapõe a leitura de Hösle (2007, p. 575), entre outros, para os quais a eticidade não comporta a moralidade sob referência moderna como estruturante de suas instituições: “disso não decorre

Sob outro aspecto, as instituições garantem o direito da particularidade no que se refere a princípios do direito abstrato destituídos de sua unilateralidade. O que isso significa? Como afirmado, interessa a Hegel no direito abstrato postular como a personalidade jurídica, o direito a ter direitos e o que se desenvolve daí, é um dos elementos mais importantes na concepção moderna de comunidade política. Como os desenvolvimentos do direito abstrato já foram exaustivamente trabalhados é possível apresentar que esta capacidade jurídica tem seu lado menos complexo da eticidade na acepção de que “todos são iguais perante a lei”. Para Hegel esta frase não é apenas banal, mas tautológica (*Enciclopédia*, §539). No “estreito círculo da personalidade”, continua Hegel, esta tautologia expressa um valioso entendimento, a saber, a igualdade de todos, não apenas perante a lei, mas igualdade de possibilidade de acesso aos bens jurídicos tutelados. Isto é, a igualdade que cabe a eticidade no que se refere ao jurídico é a igualdade de titularidade das determinações da liberdade, ou, como condição de possibilidade da liberdade em geral uma vez que é garantido acesso as determinações desta que predispõe os indivíduos a se realizarem.

Pertence à cultura, ao pensar como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa universal, no que todos são idênticos. O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. (*Filosofia do Direito*, §209).

No entanto, e neste ponto entra em cena o ponto fulcral do que Hegel nomeia de direito da particularidade ou liberdade da subjetividade, a eticidade na instituição da sociedade civil não é pensada a partir da igualdade, mas antes da desigualdade entre os sujeitos.

É preciso dizer, ao contrário, que justamente o mais alto desenvolvimento e aprimoramento dos Estados modernos produz na efetividade a suprema *desigualdade* concreta dos indivíduos; e, em contrapartida, por meio da racionalidade mais profunda das leis e da consolidação da legalidade, realiza uma liberdade tanto maior e mais fundamentada, e pode permiti-la e tolerá-la. (...) Porém, quanto mais ganha firmeza a liberdade, como segurança da propriedade, como possibilidade de desenvolver e fazer valer seus talentos e boas qualidades pessoais, etc... tanto mais ela aparece como algo que *se*

nem de longe que teríamos de aceitar a opção de Hegel por uma eticidade irrefletida que se contenta com a tomada de conhecimento das leis e, quanto mais, se abandona a tradição”. Hölsle considera, por esta linha, a eticidade como irrefletida, pois Hegel não estabelece nesta “a moralidade contida como um momento” (*Id.*, p. 577), restando apenas o lado da “crença e confiança” no lado subjetivo com relação ao objetivo. Mas, quando se entende a moralidade como pilar da modernidade e como perpassando todas as instâncias da eticidade, se entende que a confiança, ou crença como Hegel usa (*Filosofia do Direito*, § 147), dependem da reflexão ulterior que valida, ou não, todo o conjunto de obrigações institucionais ou habituais. De fende-se que a moralidade é um dos fundamentos da eticidade e não uma parte específica, pois integra o direito da subjetividade, e nesse sentido, configura-se como o estar reconhecido transubjetivo que estrutura a eticidade.

entende por si mesmo; a consciência e a apreciação da liberdade voltam-se então, sobretudo, para seu sentido subjetivo (Enciclopédia, §539).

Na sociedade civil burguesa, como adiante se explicita detidamente, a subjetividade se realiza na persecução do que lhe próprio quanto a identidade e o papel social que quer e pode desempenhar nos espaços públicos de interação referenciados pelo trabalho. A sociedade civil é o âmbito de disposição de sujeitos como “pessoas privadas as quais tem por seu fim seu interesse próprio” (*Filosofia do direito*, §187); ao deixar livre a subjetividade para perseguir a sua autorrealização no mundo do trabalho, e através dele, a posição social relativa na organização do todo social, a subjetividade alcança o direito de tornar-se o mais “desigual” possível. Desigual tem o significado de poder a subjetividade ser o mais plural, múltipla, diversa, uma vez que lhe é assegurado as condições básicas para exercer sua autodeterminação, titularidade jurídica e avaliativa moralmente, e ao tempo em que nesta realização também se deixa agir o universalmente reconhecido, o universal mediado pelo fazer de todos e todas. A desigualdade apontada por Hegel, neste sentido, se refere ao direito de autodefinir-se, construir para si mesmo a identidade que lhe apetece e deixar ascender no espaço social de interação a essência que lhe é própria. Quanto mais desenvolvida é uma sociedade, sob as condições modernas apontadas por Hegel, mais livres são os sujeitos para perseguirem suas idiosincrasias uma vez que a garantia de igualdade na titularidade de direitos e moralidade liberam a subjetividade para realizar o universal através de seus fins particulares.

Mesmo que expostos de maneira não regular, e estarem dispersos ao longo da eticidade, os direitos da subjetividade como descritos acima se referem ao direito de avaliar moralmente o meio que se está inserido, cuja autonomia deve estar resguardadas pela eticidade; ser capaz juridicamente em sentido amplo, ou seja, ser titular de todas as determinações de liberdade em voga na comunidade; e o direito de se autorrealizar na construção da própria identidade como satisfação do fim posto pelo interesse próprio, isto é, o direito a pluralidade na convivência socialmente mediada.

Tendo conquistado em que consistem os espectros e prismas do direito da subjetividade na construção da eticidade modernamente guiada, resta entender o direito da objetividade apontado por Hegel. Objetividade não é expressão apenas da exterioridade com a qual a subjetividade se relaciona. Aliando ao conquistado no capítulo sobre espírito objetivo, objetividade se refere ao complexo de determinações que efetivam a liberdade espiritual de uma comunidade modernamente condicionada. Não obstante, aquilo que é objetivo nas

relações sociais e políticas deve ser experimentado pela subjetividade como “leis e poderes” (*Filosofia do Direito*, §146), isto é, inescapavelmente a vida social implica em deveres e obrigações (*Pflichten*).

Enquanto são essas determinações substanciais, elas são para o indivíduo que delas se distingue como o que é subjetivo e indeterminado dentro de si ou como o que é determinado particularmente e que se mantém assim em relação com elas enquanto seu substancial, - obrigações vinculadas para sua vontade (*Filosofia do Direito*, §148).

Inescapavelmente, a objetividade das relações éticas impõe a vontade estruturas obrigacionais que lhe permite gozar plenamente das determinações de liberdade institucionalmente organizadas. O sentido preciso destas obrigações para a subjetividade Hegel define de maneira polêmica como leis da natureza que, embora resguarde o ressoar da natureza espiritual como segunda natureza, não deixam de apontar para um aspecto extremamente forte e talvez impositivo no que tange a relação das leis e a subjetividade.

A substância, nessa sua autoconsciência efetiva, tem um saber de si e é, com isso, o objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e seus poderes têm, de uma parte, enquanto objeto, a relação segundo a qual eles são, no sentido mais alto da autonomia, - uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza. (*Filosofia do direito*, §146).

Hegel aduz que o reino da eticidade é o reino da autonomia que, no entanto, se expressa para a subjetividade como constituindo uma realidade objetiva. Essa realidade é, ou seja, não se expressa como mero dever-ser (*Sollen*). A “autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada”, continua Hegel no mesmo parágrafo, “do que leis da natureza”; destarte, a eticidade resguarda o aspecto objetivo do que se constitui como obrigações que sustentam a vida em comum baseadas nas determinações racionais da liberdade: “Esse conjunto de obrigações que temos para promover e sustentar uma sociedade fundada sobre a Ideia é o que Hegel chama de *Sittlichkeit*” (TAYLOR, 2014, p. 410). Hegel, assim, nivela as leis da natureza e as obrigações da eticidade, o que demonstra como estas se impõem ao sujeito como leis e poderes regentes de toda a sua vida em sociedade. Nesta comparação, mais uma vez ascende a noção de espírito como segunda natureza, tão cara a Hegel. A ideia da liberdade constituída objetivamente não apenas organiza a vida do sujeito, mas sustenta toda a compreensão de sua realidade nos diversos níveis da identidade pessoal e social. Taylor (2014) em sua obra “Sistema método e estrutura” busca desenvolver de modo profundo, especialmente no capítulo XIV, o significado de substância para o conceito de eticidade, e, com ele, é possível alcançar a especificidade hegeliana no tratamento da relação entre

obrigações objetivas e a subjetividade. Mesmo que não se concorde com a ênfase de Taylor ao aspecto objetivo assimétrico entre objetividade e subjetividade na eticidade¹⁹⁰, aspecto dirimido pelo próprio autor¹⁹¹, entender a vida ética institucional no que tange as obrigações morais, políticas e jurídicas que aquela envolve depende de captar o tipo de existência adequada ao sujeito moderno:

As demandas da razão são, portanto, que os seres humanos vivam em um Estado articulado de acordo com o Conceito, e que eles se relacionem com ele não só como indivíduos cujos interesses são atendidos por esse mecanismo coletivamente estabelecido, mas também mais essencialmente como participantes numa vida mais ampla. E essa vida mais ampla merece sua fidelidade última porque é expressão do próprio fundamento das coisas, do Conceito. A liberdade de fato recebeu um conteúdo bastante concreto (TAYLOR, 2014, p. 408).

No nivelamento entre leis da natureza e leis da objetividade ética, Hegel é enfático ao estabelecer que a organização da totalidade social depende do respeito e comprometimento dos indivíduos às obrigações desta. Se a racionalidade da natureza deixa-se traduzir na compreensão da causalidade por necessidade que nela impera, a racionalidade da vida social se traduz em causalidade por liberdade expressas no conjunto de obrigações que sustentam a eticidade. Por esta linha, a “vida mais ampla” não se reduz ao mero interesse ou causalidade, mas é a vida regida por obrigações que potencializam o sujeito a alcançar as determinações de liberdade constituintes de sua identidade pessoal, social. Mesmo que equiparadas às leis da natureza, a objetividade normativa da vida ética não implica em uma relação causal por necessidade, que significaria no tema da sociabilidade em geral a compreensão das leis como mera positividade¹⁹². A positividade que desde os tempos de Berna e Frankfurt significa

¹⁹⁰ Neuhouser (2000, p. 37) posiciona as interpretações de Charles Taylor como “holisticamente forte”, isto é, uma interpretação que acentua o aspecto objetivo da eticidade como referente a uma totalidade que engloba a subjetividade, todavia, suas determinações não se relacionam diretamente com ela, mas antes com a própria racionalidade do todo considerando a subjetividade mero acidente: “Porém, essa só é uma operação factível porque ele não está falando da ideia de uma liberdade meramente humana, mas, antes, da Ideia cósmica” (TAYLOR, 2014, p. 409); “Porém, onde Hegel faz uma afirmação substancial que não é fácil de confirmar é em sua visão ontológica básica de que o ser humano é o veículo do espírito cósmico e o corolário de que o Estado expressa a fórmula subjacente da necessidade pela qual esse espírito põe o mundo” (TAYLOR, 2014, p. 422). Apesar de se concordar com Neuhouser na crítica a Taylor quanto a acentuação da relação assimétrica entre subjetividade e objetividade espiritual na eticidade, Charles Taylor permanece importante para caracterizar esta objetividade ética hegeliana especialmente e a relação entre instituições, práticas sociais e a subjetividade.

¹⁹¹ “Não se trata, portanto, de uma ordem que transcende o ser humano e que ele simplesmente tem de aceitar. Antes é uma ordem que flui de sua própria natureza apropriadamente entendida” (TAYLOR, 2014, p. 409).

¹⁹² Positividade é um tema que acompanha Hegel desde o tempo anterior aos anos em Jena. Data-se período de Berna (1795-1796) e em Frankfurt (1798-1800) dois escritos que tratam especificamente do tema da positividade *A positividade da religião cristã* e *O espírito do cristianismo e seu destino* respectivamente. Embora os títulos dado pelos editores concentrem-se em apresentar o tema ligado a religião, já são muitos os autores que apontam para o erro de considerar tais escritos como “teológicos”, por exemplo, Lukács (1975) em seu *O jovem Hegel (Der Jung Hegel)*, Beckenkamp (2009) em obra de título homônimo. O conceito de positividade aplicado não apenas a religião, mas também no campo político se refere a fundação do ordenamento, seja religioso ou

obediência por simples autoridade apartada de racionalidade não interessa a Hegel, pois não é suficiente para sustentar o que Taylor chamou de “vida ampla”. A “vida ampla” depende fundamentalmente de que as obrigações da eticidade sejam não apenas mera objetividade positiva, mas carreguem consigo a autorrealização da subjetividade em seu aspecto moral, social e jurídico, isto é, sejam racionais. Nesse sentido, “A obrigação que nos liga apenas pode aparecer enquanto delimitação contra a subjetividade indeterminada” (*Filosofia do direito*, §149); carregando consigo a autorrealização da subjetividade as obrigações perdem seu caráter positivo, e, assim, tornam-se “veículos” da libertação:

Mas, na obrigação, o indivíduo tem antes sua libertação, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece dentro de si, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial (*Filosofia do Direito*, §149).

No que foi desenvolvido até aqui, as instituições em Hegel desempenham o papel de “ponte” ou mediação entre os direitos subjetivos e a objetividade normativa necessária para sustentar a vida ética. Daqueles é resguardado o direito da particularidade avaliar moralmente tudo o que lhe implica pessoalmente e, de maneira mais ampla, as ações e perspectivas do Estado quanto ao projeto nacional que este tem para si mesmo em prospectiva de futuro; bem como ser tutelado juridicamente enquanto capaz de desfrutar de todas as determinações da liberdade oferecidos pelo Estado, incluindo o direito de fazer de si o que se queira no que tange a identidade pessoal. Do direito da objetividade apreendeu-se que a vida ampla adquirida na eticidade é sustentada por obrigações experimentadas pelo sujeito como força regente que se faz presente em todos os aspectos de sua existência; a eticidade depende de que o sujeito entenda a trama de obrigações que está imerso ao tempo em que também perceba nessas obrigações desenvolvimento das determinações de sua própria liberdade.

Nós defendemos que Hegel entendeu sua filosofia do direito primariamente como a condição transcendental da possibilidade do agir e julgar livre. Nesse sentido, em total acordo com Kant, ele considera a pessoa autônoma e individual uma entidade moral e legal indispensável. Em contraste às concepções do individualismo normativo metodológico, esta entidade moral e legal é apenas concebível como o resultado de uma bem sucedida institucionalização assegurada na forma de procedimentos. Assim, Hegel não advoga por uma consideração coletivista do tipo que o acusam as

críticas contemporâneas, mas antes por uma que se preocupa com a relação de pessoas e práticas sociais orientadoras (ZABEL, 2015, p. 81).

Com esta citação de Benno Zabel (2015) encerra-se a definição geral de instituições éticas em Hegel, a saber, instituições éticas são um complexo de estruturas que organizam o corpo político referenciando-se pelas concepções de liberdade sedimentadas nas práticas e saberes deste corpo, estipulando direitos às pessoas individuais e associações coletivas bem como estabelecendo obrigações normativas para as mesmas. São objetivas uma vez que balizam a experiência social e política estabelecendo a partir de si a legitimidade de ações, interesses e práticas; no entanto, são legítimas porque se efetivam nas ações dos particulares comportando seus anseios de liberdade em diversos níveis. Esta teoria não pretende findar a tensão constante entre o subjetivo e o objetivo no Estado ético, mas antes fornece um meio explicativo para entender que a sustentação do corpo político ocorre através da interpenetração, também não sem tensão, entre práticas sociais perpetradas por indivíduos e estruturas normativas.

É preciso, ainda, entender o que permite as instituições serem a mediação ou “ponte” entre os direitos subjetivos e as obrigações objetivas. Direitos subjetivos decorrem dos próprios anseios de liberdade do sujeito moderno em sua experiência social, enquanto obrigações são experimentadas pelo sujeito, não como limitação (*Beschränkung*), mas desenvolvimento de sua própria liberdade. Ambas as funcionalidades Hegel pretendeu resolver com o conceito de eticidade que é a “vida ampla” em comunidade. A escolha do termo “eticidade” (*Sittlichkeit*) já revela em Hegel a preocupação de ancorar tanto as obrigações quanto os direitos na experiência concreta da comunidade moderna, a saber, as práticas sociais perpetradas por sujeitos no cotidiano da comunidade.

Sittlichkeit refere-se às obrigações morais que tenho para com uma comunidade permanente da qual faço parte. Essas obrigações estão baseadas em normas e usos estabelecidos, e é por isso que a raiz etimológica em “*Sitten*” é importante para o uso do termo por Hegel. A característica crucial da *Sittlichkeit* é que nos manda produzir aquilo que já existe. Trata-se de um modo paradoxal de formular a questão, mas de fato a vida comum que é a base da minha obrigação ética (*sittlich*) já está aí em existência. E é em virtude de ela ser uma questão permanente, que tenho essas obrigações. E minha concretização dessas obrigações é o que sustenta e a mantém em existência. Consequentemente, na *Sittlichkeit*, não há fissura entre o que deve ser e o que é, entre *Sollen* e *Sein* (TAYLOR, 2014, p. 412).

O fundamento da eticidade e suas instituições é a racionalização das práticas já perpetradas pela coletividade ao longo de sua história social. Novamente, entra em cena a

questão do reconhecer e estar reconhecido: tendo em vista que o alicerce da eticidade são as práticas sociais cujas obrigações ordenam, como aponta Taylor, “reproduzir o que já existe”, a fundação da eticidade está na estabilização de perspectivas de liberdade que os indivíduos entendem estarem realizando uma parcela significativa de sua identidade. É no estar reconhecido da comunidade que se funda as instituições como desdobramento políticos e jurídicos de práticas cujo conteúdo os indivíduos desde sempre estão em relação em sua experiência concreta. A vida ampla da eticidade depende de que os sujeitos sejam capazes de ligar os anseios próprios de liberdade aos rumos e fins de toda a comunidade que está envolvido, é preciso haver uma filiação entre o indivíduo e sua comunidade para que a realidade social não seja nem uma mera objetividade alheia ou extensão do interesse particular do sujeito. Por isso, Hegel tem de partir das práticas sociais para pressupor na eticidade o tipo de filiação que permita evitar as patologias sociais que colocariam em risco qualquer coesão social. Nesse sentido, o ponto de partida da eticidade é já seu ponto de chegada, a saber, as práticas e ações perpetradas pelos sujeitos em sua experiência social são racionalizadas e progressivamente assumidas por estes como uma “segunda natureza”, a ponto de toda a sua realidade seja mediatizada pelas determinações de liberdade contidas naquelas práticas; e, nesse progresso, tais determinações apresentam-se como necessidade institucional, ou etapas necessárias da plena reorganização da realidade pelo espírito.

Porém, quando concebemos um ser humano, não estamos nos referindo simplesmente a um organismo vivo, mas um ser capaz de pensar, sentir, decidir, emocionar-se, responder, estabelecer relações com outros; e tudo isso implica uma linguagem, um conjunto de maneiras relacionadas de experimentar o mundo, de interpretar seus sentimentos, de pensar a sua relação com outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto e assim por diante. É o modo particular como ele se situa a si mesmo dentro desse mundo cultural que chamamos de sua identidade (TAYLOR, 2014, p. 415).

6.1.2 Estar reconhecido, instituições e a transubjetividade

Que Hegel seja um apologista das instituições na eticidade não é novidade, mas é uma afirmação que carece de maiores esclarecimentos. Como visto, a instituição é constituída pela interpenetração entre subjetividade (as práticas sociais das quais se apreende determinações da liberdade do sujeito), e a objetividade normativa geradora de obrigações. Mas, por qual

motivo Hegel entende ser necessária a institucionalização de determinações da liberdade no Estado se este é a ideia da liberdade cujas determinações já estão em desenvolvimento nas práticas sociais? Por que não manter o reconhecimento intersubjetivo como reconhecimento suficiente e apelar para uma institucionalização transubjetiva da ideia da liberdade?

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua *liberdade substancial* (*Filosofia do Direito*, §257).

Há linhas de compreensão da filosofia hegeliana que, ao contrário de considerar a guinada institucional hegeliana uma fonte de problemas irresolúveis, “sob padrões pós-metafísicos do pensamento” social e político, antes, apostam nesta institucionalização como a “força de sua filosofia política” (THÉLÈNE, 2014, p. 36). Catherine Colliot-Thélène (2014) compreende que Hegel adianta-se de modo surpreendente em relação aos autores com quem dialoga quando traz à filosofia política a perspectiva da necessária institucionalização de perspectivas de liberdade como via de superação de dicotomias e falsos dilemas na consideração do Estado. Segundo a autora, há um “giro institucionalista” que amplia o alcance da teoria hegeliana:

Tenho, inversamente, a tendência de considerar que o interesse de Hegel pelo concreto das instituições é aquilo que constitui a força de sua filosofia política, tanto em relação às teorias anteriores (as teorias do direito natural moderno, em geral, mas também Rousseau e Kant) quanto às teorias mais tardias, aí compreendidas até as do século XX (THÉLÈNE, 2014, p. 36).

Apostando também em uma terminologia que demarque o tratamento singular na filosofia tardia de Hegel, Benno Zabel (2015, p. 81) afirma que há uma “virada institucional” (*institutional turn*) na *Filosofia do Direito* de Hegel. Também para este autor esta “virada” é fulcral para a força e o alcance dos argumentos hegelianos no que diz respeito a filosofia social e política: “Hegel visa contornar o individualismo e o coletivismo em favor de uma teoria que veja as instituições como legitimadas pelas ações dos indivíduos de um corpo político e como capaz de garantir-lhe sua liberdade” (ZABEL, 2015, p. 81).

Ambas as colocações solidificam as bases argumentativas do que agora se expõe: a guinada sistêmica no pensamento político de Hegel significa uma guinada institucional na consideração da vida social e política. Esta guinada institucional ocupa um lugar não apenas

de destaque, mas é o que há de mais importante na filosofia madura de Hegel, uma vez que todo o desenvolvimento de sua filosofia leva forçosamente a ela. É dizer, Hegel entende a estruturação da ideia da liberdade em instituições como objetivação de âmbitos de atuação da vontade na qual ela está reconhecida, e é válida, quanto ao que compreende por exercício autônomo e universal de seus direitos em sentido amplo. A vontade somente logra êxito em escapar das amarras de seu ser natural, de sua particularidade vazia, de seus interesses meramente subjetivos, quando atua sob o que é universalmente reconhecido. Ainda, o corpo político logra êxito em se constituir como racional quando a liberdade pode configurar-se objetivamente em instituições que moldam juridicamente, normativamente, a experiência social e política da comunidade segundo as determinações universais do saber da liberdade da mesma.

As instituições, nesse sentido, são estruturas complexas nas quais a vontade já esta reconhecida e garantida sob perspectivas universais do saber da liberdade do corpo político que também lhe são próprias; em resumo, são estruturas objetivas do estar reconhecido como forma de reconciliação tensionada, harmonia sob constante pressão, do universal e particular, representando-se como estruturas legais e normativas, mas também formas de autoconsciência da comunidade:

O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como *ser racional*, como *livre*, como pessoa; e de seu lado o Singular faz-se digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, ele obedece a um *universal*, à *vontade essente em si e para si, à lei*; portanto, comporta-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-o como ele mesmo quer valer: como livre, como pessoa. No Estado, o cidadão tem sua honra por meio do cargo que ele reveste, da profissão por ele exercida e da atividade de outro trabalho qualquer. Sua honra tem assim conteúdo substancial, universal, objetivo, não mais dependente da subjetividade vazia: tal coisa falta ainda no estado-de-natureza, em que os indivíduos, sejam o que foram, e façam o que fizerem querem extorquir-se reconhecimento (*Enciclopédia*, §432).

Como estruturas do estar reconhecido, as instituições garantem não apenas o espaço de atuação, mas também dispensam os sujeitos de terem de provar a todo momento que são pessoas livres, autônomas e dignas da titularidade do direito em sentido amplo. “Extorquir-se reconhecimento” é a incessante luta intersubjetiva pelo reconhecimento de direitos que somente cessa na institucionalização das determinações da liberdade; sem as instituições do estar reconhecido, o sujeito deve provar na luta por reconhecimento que é digno do direito que pleiteia, e, nessa incessante, luta não lhe é garantido as condições básicas do exercício

livre de sua vontade. As instituições, neste sentido, impõem-se como transubjetivas uma vez que asseguram às subjetividades as condições efetivas de racionalidade para o exercício livre de sua vontade, é dizer, predispõe os sujeitos como reconhecidos em suas expectativas de direitos e autonomia ao passo que organizam toda a realidade espiritual que estão em relação em estruturas racionais que vem a reconhecer nele o que sua comunidade e seu tempo entendem por exercício livre da vontade. A vontade, por sua vez, somente pode alcançar a universalidade concreta se, e somente se, configura-se no interior destas estruturas que moldam todo o exterior, como uma segunda natureza, segundo a racionalidade da liberdade. Há, assim, em voga, uma racionalização da exterioridade social e política tendo em vista que as determinações da liberdade se configuram objetivamente como balizas normativas de compreensão e ação na experiência social; e também, uma racionalização da subjetividade que desde antemão é tomada e reconhecida como uma entidade moral, autônoma, titular de direitos formais, capaz de desempenhar papéis sociais como efetividade de sua identidade.

É nesse sentido, bem compreendido, que a luta das consciências pelo reconhecimento mútuo de sua liberdade pode ser considerada como arcaica e repelida para o “antes” da história efetiva. A institucionalização da liberdade pelo direito formal do Estado racional parece desincumbir o indivíduo da obrigação de provar que ele é um ser livre, nos termos de Hegel: que ele é consciência de si em si e para si (THÉLÈNE, 2014, p. 41).

Somente quando cessa a compreensão da intersubjetividade na experiência social e política em prol da compreensão transubjetiva pode a racionalidade da liberdade estruturar a realidade exterior e interior. Isso ocorre por que a compreensão transubjetiva deixa livre a subjetividade da necessidade de provar-se como digna de direitos, e já predispõe os sujeitos segundo as condições (transubjetivas) do exercício de sua vontade livre em e para si. A sociedade e o corpo político, nesse sentido, apresentam-se como uma totalidade racional e universal, pois objetivam o estar reconhecido das expectativas de comportamento e ação em complexos normativos que independem, imediatamente, do interesse e acordo de sujeitos para organizar a vida política. Como Rousseau já entendia, as instituições estão além da “vontade comum”, e isto é um avanço uma vez que a garantia da universalidade das determinações da liberdade não fica ao cargo de grupos políticos e econômicos que detém o poder de mobilizar ou “colonizar” o mundo da vida em um determinado momento. A transubjetividade assume as condições racionais da liberdade no tempo presente para além do interesse momentâneo de grupos que intersubjetivamente definem suas necessidades particulares de liberdade.

Primeiro, ao considerar leis e instituições da *Eticidade* ‘liberdade objetiva’, Hegel reivindica que há um sentido no qual leis e instituições racionais

objetivamente incorporam a liberdade- é dizer, elas realizam um tipo de liberdade que independem de qualquer relação subjetiva (como afirmação, rejeição ou indiferença) que membros poderiam ter com suas próprias leis e instituições. Na base de tal concepção, liberdade pode ser entendida como sendo realizada (pelo menos em um sentido limitado) simplesmente em virtude do fato de que leis e instituições racionais (a saber, que visam a liberdade) estão no lugar e são sustentadas no tempo pela participação de seus membros (NEUHOUSER, 2000, p. 82).

Por esta linha, é possível desenvolver melhor o que antes se afirmou como a pedra angular das instituições, a saber, a interpenetração entre subjetivo e objetivo na universalidade concreta das instituições. Hegel não estaria propondo uma resolução satisfatória para (falsos) dilemas e dualidades entre subjetivo e objetivo, individualismo e coletivismo, se apenas afirmasse que há em cada uma das partes um pouco do outro. Demorando-se em seu argumento, é possível propor o entendimento de que o tipo de correlação (*Verhältniss*) em voga nesta interpenetração dialética sustenta a realidade espiritual como uma totalidade racional: “Por isso a significação que o subjetivo ou o objetivo da vontade devem ter no que segue, isso deve cada vez clarificar-se a partir do contexto que contém sua posição em relação à totalidade” (*Filosofia do Direito*, §26). Nem uma oposição, ou interpenetração superficial, mas um co-pertencimento caracterizado por totalidade, este é o escopo da realidade espiritual construída ao longo da *Filosofia do Direito*. O complexo institucional da realidade concreta é “o império da liberdade efetivada” quando nele tanto a subjetividade (vazia) particular quanto a objetividade (positiva) delimitadora, “toda delimitação e todo detalhe singular particular são suprassumidos” (*Filosofia do direito*, §24); ou seja, há suspensão e conservação de ambos os polos na constituição de uma totalidade espiritual racional.

À luz deste entendimento é possível revisitar um dos parágrafos mais importantes da *Filosofia do Direito*: “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (*Filosofia do direito*, §4). As palavras “mundo” e “natureza” podem ser lidas enquanto afirmando a correlação que a institucionalização da liberdade provê entre uma realidade objetiva, o “mundo” exterior das estruturas institucionais, e a reconstrução da subjetividade reflexiva no interior destas estruturas, assimilando como uma “segunda natureza” os pressupostos racionais da ideia da liberdade em seu agir e se comportar. Não mais imediatamente às mãos das relações intersubjetivas, as determinações da liberdade se efetivam como reconstruções da realidade objetiva e subjetiva, nesse sentido, comportam-se como estruturas garantidoras não apenas da autorrealização da vontade, mas de toda a racionalidade da experiência social e política.

A totalidade espiritual efetivada na institucionalização da liberdade permite o tipo de relação que Hegel aborda no importante §7 da *Filosofia do direito*, a saber, é por reconstruir o mundo exterior e a natureza interior em uma totalidade espiritual que a vontade livre em e para si “se relaciona somente consigo mesma”. Ou seja, comporta-se e atua em uma realidade posta por si mesma e construída a partir de sua compreensão racional da liberdade. A reverberação institucional bem sucedida proporciona uma totalidade autodeterminada, isto é, determinada pela liberdade, livre das amarras do “interesse comum” e sua necessária pessoalidade. Nesse sentido, o corpo político é autodeterminado, pois a ideia da liberdade se constitui como fundamento de toda normatividade, expectativa de comportamento e ação. As estruturas do estar reconhecido, sob a perspectiva apontada de uma totalidade autodeterminada, ao mesmo tempo em que provê uma mediação entre as subjetividades, também aponta para uma mediação entre as subjetividades e a normatividade exterior do Estado. Por isso mesmo é autodeterminada, já que não está à mão imediatamente de acordos subjetivos que poderiam fraturar a racionalidade da experiência política e social com interesses não universais. A acusação de que este seria um problema, pois no final das contas o Estado e as instituições virtualmente detêm o poder normativo de mediar a si mesmo com os indivíduos e legitimar a partir de si suas próprias ações, não decorre de um simples erro na leitura hegeliana, é uma possibilidade já historicamente vivida em modos de organização política totalitárias. No entanto, a transsubjetividade das instituições e sua impessoalidade é o que garante a coesão social por meio da sedimentação, no espaço social e de disputas políticas, dos fundamentos da liberdade que tornam racional a experiência social e política do viver em comunidade sob um corpo político formado¹⁹³. Há, então, uma correlação entre liberdade e racionalidade que não pode se efetivar senão através de instituições.

y) A vontade é a unidade desses dois momentos; - a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade - singularidade*; a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. - O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade[;] ele a sabe como sua e da ideia, como uma mera *possibilidade* pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. - Tal é a *liberdade* da vontade, que constitui seu conceito ou sua substancialidade, seu peso, assim como o peso constitui a substancialidade do corpo (*Filosofia do Direito*, §7).

¹⁹³ Aqui tem lugar novamente a concepção honnethiana de “espírito objetivo” que pode ser transposto ao conceito de totalidade autodeterminada da ordem social, a saber, “a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num tempo determinado, causa danos e lesões à realidade social” (HONNETH, 2007, p. 52).

O “relacionar-se senão consigo mesmo” implica que a característica de autodeterminação seja uma categoria de compreensão da realidade política. O lado subjetivo desta relação está na capacidade de serem as instituições o espaço de atuação onde os indivíduos veem confirmadas suas expectativas de liberdade, e o lado objetivo está na adequação das instituições às demandas racionais do tempo-presente, sem que, com isso, mantenham-se à dispensa dos indivíduos. Neuhouser (2000, p. 84) assevera que é por ser posto pela efetivação da ideia da liberdade, e cumprindo determinadas condições, este todo é caracterizado por uma “totalidade social autodeterminada”, onde há uma correlação entre instituições que efetivamente asseguram as condições de liberdade aos indivíduos, a totalidade institucional social autodeterminada, e a relação voluntariosa por parte do indivíduo que age e quer estas leis e instituições,

Se a liberdade social é a unidade destes elementos subjetivos e objetivos, então por ser dito dos indivíduos que eles participam da liberdade social quando três condições são encontradas: primeiro, suas leis e instituições efetivamente asseguram as condições sociais reais de sua própria liberdade. Segundo, suas instituições constituem-se como uma totalidade social ‘autodeterminada’; e, terceiro, eles tem uma relação consciente e voluntariosa com as leis e instituições racionais que tornam (subjetivamente) sua participação social em uma atividade livre. Se nós adicionamos a estas considerações a reivindicação hegeliana de que a autodeterminação da vontade não é completa até esta lograr êxito em transpor seus fins na realidade, nós chegamos a seguinte consideração abstrata do que é para o indivíduo apreciar a liberdade social: o indivíduo socialmente livre efetivamente e autonomamente quer (*wills*) as instituições que são as reais condições de sua própria liberdade e estas, tomadas em conjunto, constituem um todo social autodeterminado. Em uma linguagem mais hegeliana, do indivíduo socialmente livre pode ser dito possuir uma vontade que ‘tem a si mesmo [sua liberdade] como conteúdo, objeto e fim’ (§21) e por conseguinte ser corporificação da ‘vontade livre que quer a vontade livre’ (§27), ou o que Hegel nomeia de ‘vontade livre absoluta’ (*der an und für sich freie Wille*) (§22A) (NEUHOUSER, 2000, p. 84).

Por esta linha, então, o corpo político somente é uma totalidade autodeterminada quando é a ideia da liberdade que determina a partir de si a estruturação institucional transubjetiva que visa efetivar as determinações decorrentes daquela ideia assumindo, assim, as condições de racionalidade da experiência política. Esta totalidade já desempenhou o papel de assumir os pressupostos de efetivação da vontade livre em e para si reconfigurando-se exteriormente nas estruturas jurídicas, normativas, bem como desempenhou o papel de assimilar a subjetividade a reconfigurando de acordo com esta “segunda natureza espiritual”.

Se o corpo político e a experiência social são, como se nomeia, uma totalidade autodeterminada, que assume as condições transubjetivas de racionalidade a medida que

estruturam a ideia da liberdade e suas determinações em instituições, a subjetividade não correria o risco de relacionar-se com a objetividade maneira meramente formal? Isto é, não recairia a teoria hegeliana das instituições em mero formalismo jurídico uma vez que poupa os indivíduos do esforço de se fazerem reconhecer por meio da luta e autoafirmação transpondo-os em uma realidade meramente positiva? Por esta linha, é possível afirmar que a mera existência de instituições não garante a liberdade. Pelo lado subjetivo, o indivíduo pode facilmente acostumar-se com a normatividade e obrigações sem que nelas esteja vinculado de maneira mais profunda.

De fato, ao preocupar-se em apresentar as estruturas do estar reconhecido e lhes separar do processo de constituição, subtraindo os processos intersubjetivos através dos quais vieram a ser, em uma leitura menos atenta, Hegel estaria simplesmente impondo ao sujeito uma mera aceitação do *status quo* institucional, pois esse alegadamente já o incluiria. Este simples relacionar-se com o ético objetivo por parte do sujeito recebe o nome de “retidão” (*Rechtschaffenheit*) (*Filosofia do direito*, § 150), o comportar-se subjetivo que acata o universal em seu agir. Essa questão faz parte de outro complexo o qual pode ser enunciado referenciando-se à “disposição” (*Gesinnung*) interior do indivíduo no se comportar para com o universal, ou seja, qual a *virtude* do cidadão na totalidade ética. Primeiramente, esta não uma questão inconsciente dentro da *Filosofia do Direito*, Hegel já afirmara que a relação simples do indivíduo para com o universal como mera “conformidade” é a retidão significando com isso a assimilação das expectativas objetivas de comportamento nas ações habituais.

O ético, enquanto se reflete no caráter individual como tal, determinado pela natureza, é a *virtude*, a qual, na medida em que ela nada mostra de outro que a conformidade simples do indivíduo às obrigações referentes às relações a que pertence, é a *retidão*. O que o homem precisa fazer, *quais* as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil de dizer em uma comunidade ética, - não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido nas suas relações (*Filosofia do direito*, §150).

A reconstrução de temas clássicos mais uma vez demonstra-se na inserção de temas relacionados a virtudes no interior da economia dos argumentos da *Filosofia do direito*. A doutrina da virtude¹⁹⁴ perde, como um elencar de sentimentos e disposições particulares

¹⁹⁴ A doutrina das virtudes está diretamente relacionado às teses aristotélicas sobre o agir do cidadão na cidade (*Filosofia do direito*, §150). Enquanto que para Aristóteles é possível dispor uma gama de virtudes, ou um método para conceber móbéis virtuosos da ação, o método do meio-termo, Hegel considera no mínimo dispensável esta doutrina quando a liberdade é estruturada institucionalmente. Isso ocorre porquê a virtude permanece encerrada no círculo particular da ações individuais quando fora do escopo institucional, e neste

assimilados como móveis de ação, absoluta centralidade no que se refere ao agir humano na cidade uma vez que o tema da liberdade não se consolida pela disposição interior, mas um conjunto complexo de condições institucionais para o exercício da autonomia. No entanto, o universal somente se realiza pela ação do particular, assim, paira a dúvida de como efetivamente funciona o processo de assimilação do universal para que este seja realizado pelo indivíduo não como uma ação inconsciente, mas um efetivo querer autônomo como afirmou Neuhausser (2000, p. 84) acima.

O processo pelo qual a ideia da liberdade institucionalizada logra êxito em se configurar não como estruturas formais de mera positividade, mas são assumidas pelos indivíduos em suas próprias ações de maneira autônoma e consciente, Hegel nomeia de “cultivo” (*Ausbildung*), ou o “cultivar” (*ausbilden*) da subjetividade. Esse é o processo da cultura e formação (*Bildung*) através das quais sujeitos adquirem a consciência universal, primeiramente, como suplantam de sua natureza biológica e, ao mesmo tempo, assimilam as formas do estar reconhecido de sua comunidade: “Esse brotar da universalidade do pensamento é o valor absoluto da cultura” (*Filosofia do direito*, §20).

Outros textos sugerem, contudo, que a liberdade não tem realidade a não ser através da ação do indivíduo, o que implica, por um lado, que o indivíduo deve perseguir sem descanso o trabalho da *Bildung*, trabalho indissociável sobre o mundo exterior e sobre si mesmo, sem a qual a liberdade permaneceria aquela do senhor, vaidosa e estéril, mas que ele deve ser sempre capaz de colocar sua vida em jogo para conservar a seu trabalho a significação antropogênica (THÉLÈNE, 2014, p. 46).

Na linha de Thélène (2014), embora não haja a luta permanente através da qual o sujeito prova a si mesmo na defesa de uma expectativa de reconhecimento, a mera formalidade do direito é rompida pela *Bildung*. A *Bildung* substitui a luta pelo reconhecimento na medida em que proporciona ao indivíduo a assimilação das condições de efetivação da liberdade, assim, o provê das balizas sociais para a efetivação da vontade livre como formas do estar reconhecido. Hegel entende que o universal ético torna-se concreto somente pelo trabalho da formação da subjetividade segundo as estruturas do estar reconhecido, novamente, é o meio pelo qual a vontade livre esta junto a si mesma na experiência concreta totalmente reconfigurada pelo espírito. “Tal é o ponto de vista que manifesta a cultura como momento imanente do absoluto e seu valor infinito” (*Filosofia do Direito*, §187). Somente pela cultura pode a subjetividade estar relacionada de maneira não

escopo, a ação virtuosa apresenta um certo tipo de tautologia pois o agir corretamente se restringe a cumprir as expectativas de comportamento já dispostas no estar reconhecido.

formal, positiva, com as estruturas institucionais que, alegadamente, lhe são a condição de efetividade da liberdade: “É por esse trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a objetividade, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a ‘efetividade da ideia’ ” (HONNETH, 2007, p. 138).

Sua liberdade tem, assim, na mesma um ser-aí, e ele se torna *para si* nesse elemento estranho *em si* da sua determinação para a liberdade, e apenas tem a ver com aquilo sobre o que é estampado seu selo e com o que é *produzido* por ele. - Precisamente nisso é que a *forma da universalidade* para si no pensamento vem à existência, - a forma que é o único elemento digno para a existência da ideia. - A *cultura* é, por isso, na sua determinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade (*Filosofia do Direito*, §187).

O reino da eticidade, nesse sentido, se constitui como uma totalidade racional autodeterminada cuja efetivação está nas ações da subjetividade; esta subjetividade, já formada no processo cultural de assimilação das determinações da ideia da liberdade, exerce sua vontade livre em e para si nas estruturas institucionais do estar reconhecido que, por sua vez, compreendem as expectativas universais de liberdade na experiência social e política. Por esta linha, se completa o movimento de compreensão das instituições éticas como copertencimento, articulação sadia, entre o subjetivo e objetivo, pois subjetivamente as práticas sociais endossam as determinações da liberdade, ao tempo em que as mesmas objetivamente configuram-se como normatividade da vida social: “As demandas e expectativas de comportamento, o poder da objetividade, apenas se tornam inteligíveis quando elas são relacionadas a persecução individual de liberdade” (ZABEL, 2015, p. 87).

Sob estas condições, Zabel (2015) compreende que as instituições políticas e sociais da eticidade são ao mesmo tempo práticas sociais (*praxis*) e formas legais, normativas, na totalidade autodeterminada da comunidade.

Elas são formas de práticas sociais (*praxis forms*) porque elas sustentam a ideia do direito, na vontade reflexiva, como efetivas (§33) no ‘mundo exterior’. Neste sentido, as instituições como formas de práticas sociais justificam uma base normativa interna (um dever ser interno), que articula os fundamentos que são solidificados no contexto de interação e expectativas de comportamento (ZABEL, 2015, p. 86).

Para Zabel as práticas sociais representam um “dever ser” interno na comunidade uma vez que se configuram como expectativas de comportamento na interação. As práticas sociais, ao mesmo tempo em que moldam a subjetividade, lhe permitem realizar seus anseios

particulares de liberdade. Essa vontade particular, neste sentido, somente se realiza ao aprender a cumprir determinados papéis sociais correspondentes a seu objetivo pessoal. Por isso, há em voga nas práticas sociais um “dever ser interno” que permite as múltiplas particularidades se expressarem e perseguirem seus objetivos. Ao identificar-se e cumprir os papéis sociais, os indivíduos promovem uma legitimação destas práticas, o que é precisamente o que há de essencial neste “dever ser”, e em sentido amplo, em toda a eticidade¹⁹⁵.

Não obstante, não basta as instituições serem apreendidas como práticas sociais no processo de formação da subjetividade e estruturas de expectativas de comportamento nas interações. Se, de um lado, as práticas representam na interação intersubjetiva, as demandas de comportamento e ação concernentes ao saber da liberdade da comunidade, de outro, somente as instituições podem prover o desdobramento estrutural através do qual este saber vai lograr êxito em garantir pública e universalmente as condições de efetivação do saber independente de qualquer pessoalidade e acordos intersubjetivos contrários à racionalidade da liberdade. Zabel (2015, p. 87) entende que, sob formas legais, as instituições são “condições (*opportunities*) de sociabilidade” segundo uma “gradação de complexidade, configuração e organização”. O corpo político não pode depender de demandas morais no cumprimento das determinações de liberdade, mas antes, essas devem se configurar como condições transsubjetivas, válidas e concernentes a todos, na forma de uma ordem que coordena os “desdobramentos de espaços de liberdade orientados horizontal e verticalmente”, como continua Zabel.

Ao mesmo tempo não se pode negligenciar que Hegel também quer enfatizar, com as formas normativas das instituições, a função do direito positivo em estabilizar o status e assegurar a liberdade. Os papéis que agentes ocupam e (devem) desempenhar como membros familiares, parceiros de cooperação, oficiais políticos, etc..., não exigem meramente demandar morais e de reciprocidade. Muito mais significativo é como a possibilidade é tornada agora disponível ao formalizar publicamente os direitos e obrigações das pessoas e também forçosamente implementá-los, significando com isso, contra a vontade (subjetiva) dos interessados (ZABEL, 2015, p. 87).

¹⁹⁵ Discorda-se de Zabel, no entanto, em sua conclusão sobre as práticas sociais como “culturas do reconhecimento intersubjetivo” (ZABEL, 2015, p. 87): “Instituições entendidas como formas de *praxis* sociais são, assim, culturas do reconhecimento intersubjetivo os quais tornam standards da razão e justiça coletiva visíveis e viáveis”. Se, com razão, denota o aspecto das instituições segundo práticas sociais como quadro referenciais da razão e justiça coletiva, estas não podem depender do conceito de intersubjetividade, pois se assentam em processos já cristalizados do saber do conceito de liberdade da comunidade, assim, não se referem diretamente aos indivíduos, mas as condições (transsubjetivas) da efetivação deste saber. Pertencem assim, não somente ao sujeito, mas a racionalidade da interpretação da experiência social e política.

Se as demandas morais e expectativas são o lado habitual, imediato, fenomênico, da liberdade, esta necessariamente deve estruturar-se em instituições normativas uma vez que aquelas demandas não são capazes de obrigar indivíduos a cumprir as leis e o respeito a pessoa jurídica de outros. Rousseau afirmava que a vontade de todos uma vez constituída em processos democráticos deve “obrigar” “a serem livres” os desordeiros; este poder de efetivar a liberdade somente a norma pode prover, já que é através da norma que se escapa a toda pessoalidade e interferência na racionalidade do saber da liberdade da comunidade. Contra os que intersubjetivamente podem decidir em desfavor às estruturas racionais da experiência social e política, tentando implementar um conceito não universalizável de liberdade, a instituição normativamente compreendida empreende-se como condições de efetivação universal da ideia da liberdade.

As perspectivas aqui apresentadas sobre a constituição e papel das instituições na economia dos argumentos hegelianos expostos em sua *Filosofia do direito* fundamentam-se na questão da institucionalização positiva da ideia da liberdade como via primordial da efetivação das determinações daquela ideia. Nesse sentido, a positividade normativa do complexo institucional do Estado prevalece sobre qualquer conceito de instituição quando se pretende entender o enredamento da liberdade no mundo, ou como ela pode se configurar como um “império” e “segunda natureza” que exponha a vontade livre ligada “senão consigo mesma” em sua experiência social e política. Contra esta ideia, Honneth (2007) aposta em modelos não jurídicos de instituições nos quais a autorrealização, reconhecimento e formação (HONNETH, 2007, p.136), condição tripartite da eticidade, pode prover um freio a concepção “superinstitucionalizada” (HONNETH, 2007, p.124) do espírito objetivo. Para Honneth, falta na teoria hegeliana uma consideração dos nexos intersubjetivos não positivos nos quais aquelas condições se expressam e, de algum modo, podem servir de “apoio ao direito estabelecido pelo Estado” (HONNETH, 2007, p.135).

Também práticas de ação que são dispensadas da rápida mudança ao assumirem a forma de rotinas e hábitos partilhados intersubjetivamente, ou seja, de ‘costumes’, podem ser, de certo modo, entendidas como ‘instituições’; ainda que falte nelas o ancoramento em sanções jurídicas do Estado, possuem, no entanto, ‘firmeza’ e estabilidade suficientes para não estarem submetidas permanentemente aos ‘caprichos’ de nossos sentimentos. Se Hegel tivesse se deixado guiar por um tal conceito de instituição, o qual confiava inteiramente ao conceito de ‘costume’, então lhe teria sido possível compreender como ‘substância’ da família não um contrato nem sanções meramente subjetivas, mas sim hábitos de ação rotineiros; e um tal procedimento naturalmente também permitiria incluir na primeira esfera da ‘eticidade’ o padrão da interação da ‘amizade’, que não

representa uma ‘instituição’ da ação social sancionada pelo Estado, mas antes uma ‘instituição’ adquirida culturalmente (HONNETH, 2007, p.133).

Contra a superinstitucionalização e a positividade obrigacional da eticidade de Hegel, Honneth confia nos sentimento do “amor”, “amizade” e “solidariedade” aquelas formas do estar reconhecido que, ao tempo em que permitem a autorrealização da vontade, também se configuram como estruturas culturais do reino da eticidade. Campello (2017) nomeia de “virada afetiva” esta perspectiva institucional que privilegia os mencionados sentimentos “racionalizados” da vida social do corpo político. Os afetos pré-institucionais integram o tecido social básico que, segundo alegam, podem dispor os indivíduos ao cumprimento das determinações da liberdade como hábitos intersubjetivos. Não obstante, talvez o limite de atuação da afetividade seja muito maior do que supõe tal virada.

Se Honneth aponta uma positividade excessiva, por exemplo, na instituição da família, na ocasião de um divórcio ou na morte de uma das partes, qual vai ser o ponto referencial, a baliza de consideração da situação na partilha de bens ou na pretensão de qualquer reconhecimento de direitos? Ou seja, nas situações concretas de desacordo ou conflito sobre alguma pretensão de reconhecimento de direitos, qual será o parâmetro metodológico de entendimento da situação dada? Há aqui a crítica a afetividade como uma forma deficiente de consideração da complexidade de papéis sociais na comunidade que ora se sobrepõe, ora se complementam, mas nunca se deixam reduzir ou apreender por uma instância moral, ou afetiva, não institucionalizada. “Posso ser uma boa professora e uma má esposa, uma boa esposa e uma má mãe, boa professora e uma cidadã relapsa com meus deveres, etc. A multiplicidade desses papéis constitui a sociabilidade” (THÉLÈNE, 2014, p. 59). A complexidade de papéis sociais existentes na comunidade não permite que seja relegada a afetividade, ou sentimento mesmo que racionalizado, a garantia da ordem e estabilidade das relações sociais uma vez que cada papel social implica numa forma de reconhecimento determinada que se contrapõe, complementa ou é indiferente, a outros papéis.

Nesse sentido, ser um parceiro ou parceira não amoroso (e dotado de falhas que o entendimento pode apontar de acordo com o costume e o hábito da consideração do sentimento) implica em uma destituição de direito, por exemplo, na partilha de bens? Se a resposta é negativa, então, não tem utilidade a afetividade como elemento integrante das relações sociais. E se a resposta é afirmativa, em que medida implicaria tal destituição? Ainda, caso se estabeleça uma medida, ela também não é já de antemão institucional juridicamente? Segundo aduz a mesma autora, “A instituição jurídica visa, certamente,

preservar a unidade da família, mas assim que essa unidade se dissolve, por causa do divórcio ou da morte dos pais, é que o direito da família se manifesta” (THÉLÈNE, 2014, p. 57). Mesmo que Honneth reconheça o institucional do hábito e costume nestes sentimentos éticos como não estando no mesmo status de uma instituição positiva, é abstrato o papel que tal consideração afetiva deve ocupar uma vez que ela não pode fornecer um elemento concreto na interpretação de situações dadas, principalmente em situação de conflito de papéis sociais.

É possível censurar Hegel por ter ‘superinstitucionalizado a eticidade’? É verdade que o objetivo das instituições político-jurídicas, cumpre dizer, do direito no sentido lato em que o empregamos, é reduzir tanto quanto possível o ônus deixado aos bons sentimentos, nos quais é arriscado apostar quando se trata de ordenar o social. (...) Mas a *Filosofia do Direito* pode ser lida, dessa maneira, como uma exploração que vai às fronteiras do institucionalizável, cumpre dizer, do que, na variedade das relações que os seres humanos são capazes de tecer entre si, comporta uma regulação racionalmente justificada pelos poderes investidos de autoridade (THÉLÈNE, 2014, p. 58).

Por esta linha, permanece mais eficiente o modelo de consideração das instituições como práxis e norma uma vez que é reconhecido práticas sociais como formas de reconhecimento desdobradas em instituições normativas. A correção da acusação de “superinstitucionalização”, ou autonomização das formas de reconhecimento como estruturas fixas, está no fato de que é pelas ações dos indivíduos que as determinações da liberdade se efetivam. Nesse sentido, as estruturas devem ser capazes de promover a identificação dos sujeitos com as mesmas na forma de condições de viabilidade para efetivação da vontade livre, ausente a possibilidade de identificação, está ausente também a legitimidade e justificação da ordem social.

6.2 Estruturas do estar- reconhecido: Família

A primeira estrutura do estar reconhecido é a Família (§158-§182). Apesar da inegável caducidade de alguns elementos da concepção hegeliana de família, e são muitos, há a essencial consideração da família como uma instituição social garantida normativamente, embora esta normatividade deva ser separada dos tais elementos caducos¹⁹⁶. O foco da

¹⁹⁶ Os elementos caducos em sua maioria restringem-se a concepções presentes no tempo de Hegel, e infelizmente em parte na contemporaneidade, sobre o conceito de família. Por exemplo, o patriarcalismo e seu

consideração da família é o entrelace entre o âmbito afetivo e as reverberações sociais, jurídicas e políticas de tal âmbito. O que a instituição da família garante é, antes de qualquer avaliação particular, uma esfera de autorrealização da vontade como “membro” de um grupo específico unidos pelo sentimento; o direito do afeto pelo casamento reverbera-se nos direitos de constituírem-se como uma singularidade jurídica que envolvem direitos aos bens familiares, educação da prole, herança.

A família possui, no contexto da *Filosofia do direito* (§160), uma constituição tripartite, como de costume: “A família se realiza nestes três aspectos: a) na figura de seu conceito imediato, enquanto *casamento*; b) no ser-aí exterior, a *propriedade* e o *bem* da família, e do cuidado desses; c) na educação dos filhos e na dissolução da família”. Como uma instituição fulcral à organização da totalidade autodeterminada do espírito da comunidade, Hegel a considera como a “substancialidade imediata” do espírito. Em um primeiro sentido isso poderia querer dizer que é na família que o sujeito primeiramente entra em contato com o conteúdo espiritual de sua comunidade, o que é verdade, mas isso entra em cena no terceiro momento desta instituição. Como substancialidade imediata, Hegel quer afirmar que é na família, pela primeira vez, o sujeito tem a experiência do “estar consigo mesmo em um outro”. Nela, o indivíduo está relacionado a um tipo específico de experiência na qual a sua singularidade não é limitada por outras, inversamente, obtém nessa experiência as condições de aprimoramento e autorrealização. É por este motivo que os familiares se relacionam entre si como “membros” de uma mesma unidade, de tal modo que nela a autoconsciência da própria individualidade é perpassada pelo pertencimento ao grupo (*Filosofia do direito*, §158). A consciência de ser um indivíduo é diretamente relacionada ao pertencimento de uma forma de totalidade particular, ou seja, Hegel quer significar que a formação da identidade pessoal está atrelada a experiência da consciência de se comportar e estar reconhecido por um grupo como membro de uma mesma totalidade. Em outra perspectiva, mas ainda assim correlacionada, Honneth (2007) aponta que a família é a primeira eticidade, pois há uma elevação da relação sexual de ditames biológicos para uma forma do estar reconhecido espiritual, ainda, a criação da prole implica no conceito de formação para a liberdade da comunidade, a educação cultural:

Aqui a satisfação intersubjetiva dos impulsos individuais encontra lugar na forma da relação sexual entre os parceiros, aqui o potencial ainda

correlato machismo no papel preponderante do masculino sob o feminino, a atribuição de irracionalidade do significado do sexo fora do casamento, e da poligamia. Outros elementos caducos não podem ser imediatamente atribuídos a Hegel sem certo anacronismo, como discussões de múltiplos gêneros, não apenas o heteronormativo “homem e mulher” que ele trata esta esfera do Estado.

desorganizado da carência da criança é formado pela primeira vez por meio da educação dada pelos pais. Por essa razão, a família deve seu lugar como base elementar de toda a eticidade ao fato da aproximação com relação à natureza da carência humana; sem o reconhecimento intersubjetivo ao qual chegam as pulsões no espaço interior da família, a formação de uma ‘segunda natureza’, de um fundo socialmente partilhado de costumes e comportamentos, não seria possível (HONNETH, 2007, p. 118).

Neste sentido, a família não é a eticidade imediata apenas por ser o primeiro grupo que o sujeito tem contato e donde inicia o processo de cultivo de sua subjetividade no seio da totalidade institucional do Estad. Esse passo, embora seja verdadeiro dentro da linha argumentativa hegeliana, esconde a importância do atrelamento, imbricação, da formação da identidade pessoal a modos de reconhecimento guiados pela afetividade do sentimento. O amor é a primeira forma do estar reconhecido no qual duas ou mais singularidades não se antepõe, mas experimentam na relação concreta e diária o outro como essencial a sua própria existência, experimentam-se reciprocamente como membros de uma mesma existência comum, a saber, o ser singular da família¹⁹⁷.

A mencionada experiência de ser membro familiar tem seu lado subjetivo determinado no sentimento, “o amor”, e o lado objetivo inicial na instituição do casamento entre duas pessoas. Por esta linha, é possível afirmar que há na família uma forma de espiritualização do sentimento, ou melhor, uma progressiva objetivação institucional de uma determinação subjetiva afetiva. Primeiro, como casamento, a família inicia o processo exposto por Honneth de espiritualização de ditames biológicos por meio do consentimento livre de duas pessoas em constituírem-se como uma única singularidade: “a unidade dos sexos naturais”, afirma Hegel, “é apenas interior ou sendo em si, e precisamente com isso apenas exterior em sua existência, é, na autoconsciência, transformada numa unidade espiritual, no amor autoconsciente” (*Filosofia do direito*, § 161). Não dois sexos, mas duas pessoas adentram na relação do

¹⁹⁷ Há possibilidade de abertura de vários debates decorrentes desta tese argumentativa segundo a qual o sentimento do amor é a primeira forma do estar reconhecido na totalidade espiritual do Estado. Primeiro, com ela, talvez se dirima a ideia de que Hegel ao deflacionar os processos intersubjetivo na concepção de Estado, também deflacionou a importância das relações concretas entre pessoas, uma vez que na família é a experiência concreta assentadas no sentimento de pertencimento pelo amor que se apresenta como a eticidade imediata. Não obstante sua validade, a preocupação com o que há de institucionalmente objetivo na família é o foco dos desdobramentos da discussão hegeliana, como casamento, direito de herança e bens em geral. Segundo, a importância da afetividade na formação da identidade pessoal é levada em consideração por Hegel, o que é de extrema contemporaneidade em relação aos autores da época, como se vê nas interpretações de Hösle (2007, p. 579). Este papel da efetividade subjaz os esforços jurídicos para que o Brasil sane problemas crônicos com relação ao âmbito familiar, por exemplo, diminuição do número de crianças sem registro paterno (“Quase 100 mil crianças nascidas em 2021 não têm o nome do pai no registro civil”, chegando ao todo a 5,5 milhões de crianças, e até 20 milhões de pessoas brasileiras. Fonte: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/numero-de-criancas-sem-o-nome-do-pai-na-certidao-cresce-pelo-4-ano-seguido/> acessado em 08 de novembro de 2021. O que implica também na sobrecarga da mulher na chefia monoparental do lar.

casamento “renunciando a sua personalidade singular natural” e precisamente libertam-se e não se autodelimitam nesta unidade. Hösle (2007, p. 579) aponta que Hegel é extremamente eficiente aos desqualificar argumentos contratuais, biológicos e do mero sentimento no que se refere a concepção de casamento enquanto uma instituição ética imediata.

Válido tanto para a instituição do casamento quanto para o Estado, o contrato não é uma concepção acurada do tipo de relação que se instaura em ambos (*Filosofia do direito*, §75): no contrato, as partes mantêm-se a si mesmas, sua particularidade, e só adentram na relação sob um específico aspecto do interesse de sua vontade, podendo recobrar a qualquer momento a situação de exclusão pré-contratual. O casamento é propriamente um perder-se para encontrar-se, perder-se enquanto particularidade para encontrar-se como membro de uma totalidade; destarte, a união pelo casamento é a reconstrução da subjetividade como membro de uma singularidade jurídica unida pelo sentimento. Segundo Hösle (2007, p. 580), essa crítica vale tanto para Kant, a quem Hegel cita nominalmente como partidário desta tese, e contra “jusnaturalistas”, no sentido literal de Hösle, os quais entendem que o casamento é a posse recíproca e exclusiva do sexo alheio. Já a terceira via de consideração do casamento, do “estar apaixonado” (HÖSLE, 2007, p. 580), representa um momento ainda muito incipiente da instituição familiar, pois mesmo que o sentimento esteja na sua base, o casamento somente se concretiza ao abrir mão, por parte das pessoas envolvidas, da arbitrariedade do gostar e não gostar para uma realidade espiritual superior que é o amor.

Nesse contexto, Hegel rejeita três noções: em primeiro lugar, a *jusnaturalista*, no sentido literal, que reduz o casamento a impulsos sexuais; em segundo lugar, a *contratualista*, segundo a qual o casamento seria apenas um contrato, que poderia ser desfeito a qualquer momento; em terceiro lugar, a *sentimental*, segundo a qual o casamento repousaria no *estar apaixonado* (HÖSLE, 2007, p. 579).

Embora perspicaz nas considerações éticas do casamento, as intuições hegelianas sob os polos constituintes do casamento, os “dois sexos”, não lhe representam como um filósofo que vislumbra o povir no imediato do costume. Segundo uma acusação grave, todavia, concernente com o sistema hegeliano, Hegel ao apresentar o papel dos sexos no casamento, homem e mulher, partiria de um dualismo natural para fundamentar papéis espirituais (sociais), o que não pode ser admitido sob padrões da filosofia do espírito objetivo. Isso ocorre devido ao fato do autor alemão moderno manter em sua perspectiva do casamento, mas

também da família em geral, a figura (fálica) do masculino como ativo e da mulher como passiva; o primeiro, destinado aos assuntos da cidade, e a última aos assuntos da família¹⁹⁸.

Por isso o homem tem sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e em coisas semelhantes, e também no trabalho e no combate com o mundo exterior e consigo mesmo, de modo que ele é somente a partir da cisão que conquista a unidade autônoma consigo, de maneira que possui a intuição tranquila e a eticidade subjetiva, que sente na família, na qual a mulher tem sua determinação substancial e nessa piedade tem sua disposição de espírito (*Filosofia do direito*, §166).

Na releitura da tragédia de *Antígona*¹⁹⁹, Hegel transpõe para a modernidade categorias de consideração social do feminino e masculino típicas da antiguidade. O destino dos sexos, o homem destinado à ciência e a política, e a mulher ao lar e ao cuidado da casa, não se sustenta na realidade social e política que a filosofia deve atender e racionalizar; não é racional qualquer forma de delimitação do campo de atuação social, política, epistemológica, baseada no sexo ou raça. Ainda, não se sustenta dentro do próprio desenvolvimento da filosofia do espírito, é o que sustenta Miranda (2016):

A nosso ver, então, Hegel não parte, nessa transição da natureza para o espírito no momento da família, do ponto de vista mais fundamental, quer dizer, do ponto de vista da unidade. Hegel toma o dualismo, a diferença, o singular como **o mais fundamental**, e não a unidade, a identidade e o universal – mais uma vez, justamente o que ele critica com bastante afinco (MIRANDA, 2016, p. 304).

No casamento uma nova singularidade é formada dissolvendo os polos em sua particularidade e lhe fornecendo um ser universal como *membro* de uma totalidade. No entanto, para criticar outras perspectivas do casamento, Hegel se apoiara justamente nesta nova singularidade formada na família, que não é contrato, nem depende do mero arbítrio subjetivo, e sim, como um resultado especulativo da relação amorosa entre pessoas. Todavia, ao pressupor papéis sociais no casamento baseado no ditame biológico do sexo natural, Hegel não parte da unidade singular da família já espiritualizada socialmente, antes, parte da dicotomia, parte da cisão entre dois entes de acordo com o órgão sexual na oportunidade de

¹⁹⁸ Textos e obras referentes a leituras feministas de Hegel já foram apresentadas nas discussões sobre a atualização da filosofia hegeliana. A tese central da “grave acusação” de não conformidade ao movimento do espírito é oriunda de Marloren Miranda (2016) em *Sobre os papéis do homem e da mulher no conceito de família da Filosofia do direito de Hegel*.

¹⁹⁹ De conhecimento geral, a tragédia de Sófocles expõe o conflito entre tradições religiosas ligadas ao cuidado familiar e as leis políticas da Cidade. Enquanto Antígona representa aquelas tradições e anseia por cumpri-las no cuidado com o corpo morto do irmão Polinice, Creonte, que assassinara Polinice em disputa pelo poder político, lhe torna indigno destas tradições. O conflito entre leis da cidade e leis da tradição religiosa sustenta a peça, e inspira Hegel, plenamente rendido ao senso comum social da época, a considerar sob as mesmas categorias o papel do homem e da mulher na sociedade.

seu nascimento. Nesse sentido, é a natureza que guia o conceito de família uma vez que aquela se mostra fundamental a articulação conceitual dos papéis desempenhados pelas individualidades na totalidade familiar: “são as **diferenças** naturais que são determinantes para os papéis que os membros têm na família” (MIRANDA, 2016, p. 304).

Hegel não poderia, se quisesse ser mais coerente com a sua filosofia: (...) b) derivar tais determinações espirituais da constituição natural porque elas **não dependem apenas** da natureza, mas também (e **necessariamente**, segundo o próprio Hegel) dos costumes (*Sitten*) nos quais os indivíduos estão inseridos. Se a noção hegeliana de família pretende ser um modo de efetivação da ideia da liberdade, ela deve poder deixar espaço para que as determinações espirituais dos indivíduos possam mudar de acordo com as mudanças históricas e com seus respectivos costumes e, assim, seguir o movimento próprio do conceito: o movimento de desenvolvimento de si mesmo em si e para si (MIRANDA, 2016, p. 303).

Se Hegel tivesse sido guiado pelo pensamento especulativo, e não pelo mero entendimento, segundo expõe Miranda (2016), Hegel não poderia manter a singularidade familiar como articulação de papéis individuais a partir do sexo de seus membros. Pois nessa linha a determinação espiritual se renderia ao ditame biológico e nascer mulher implicaria na impossibilidade de exercício de sua vontade na esfera das decisões políticas, e ciências em geral. Como Miranda observa, o movimento do conceito não permite relegar às figuras femininas e masculinas papéis sociais estruturados sob o sexo, antes, deveria prever que o sexo seria reinterpretado segundo o olhar do espírito, isto é, o desenvolvimento cultural como horizonte de compreensão da realidade também natural sob condição de efetivação da ideia da liberdade em algum aspecto.

Marloren Miranda (2016) permite pensar, não obstante a precisa crítica realizada, como poderia ser atualizada as figuras compositoras da família sem que se incorra no risco de perder pedras angulares do pensamento especulativo hegeliano. Ao apontar que as figuras biológicas do homem e mulher não fazem derivar as representações sociais a partir de si, mas antes, é o espírito que vai preencher de sentido tais figuras, não se mantém nem o papel engessado patriarcal das mesmas, nem a heterossexualidade da instituição do casamento. Homens, mulheres, cisgênero ou não, não podem derivar o alcance do exercício de sua vontade na sociedade pelo seu sexo, nem podem ser limitados na autorrealização afetiva com base em uma pretensa ordem natural; caso contrário, há uma grave amputação da universalidade da liberdade uma vez que os âmbitos da liberdade social e do exercício da

cidadania, da liberdade de realizar-se afetivamente, não é garantido a todos e todas, mas a um grupo especial de seres humanos²⁰⁰.

O conceito de família, em Hegel, efetiva-se não apenas na garantia de um âmbito de autorrealização da vontade sob seu aspecto afetivo, emocional. Antes, a união pelo casamento representa o surgimento da totalidade familiar que deve efetivar-se também pela construção do patrimônio familiar, que diferencia-se da posse por conta do conteúdo universal de não pertencer a um membro, mas pertence à totalidade: “Essa é propriedade comum, de modo que nenhum membro da família tem urna propriedade particular, mas cada um tem seu direito ao que é comum” (*Filosofia do direito*, §171). O direito de família é representado pela sucessão e partilha do patrimônio quando da morte dos pais ou de determinados membros familiares os quais possuem o direito de *testar* segundo o arbítrio a divisão dos bens; o testamento como arbítrio deve ser subjugado pelo direito universalmente reconhecido da norma.

A parte final da instituição família, educação dos filhos, apresenta tanto a sua dissolução como o que lhe há de tarefa mais importante. Os filhos são, como membros da totalidade familiar, sujeito de direitos, “direito a serem *sustentados* e *educados* com o patrimônio familiar” (*Filosofia do direito*, §174). Segundo Hösle (2007, p.584) essa concepção da criança como sujeito de direitos é um avanço quando se considera que, por não estarem ainda dotadas plenamente de suas faculdades mentais, poderiam ter sua personalidade jurídica questionada. A tarefa da família é, como já afirmado, a educação no seio familiar onde o sujeito primeiramente vem a ser membro em uma totalidade que lhe reconhece afetivamente, isto é, lhe fornece ferramentas ainda sentimentais para a convivência na eticidade do Estado. Além do amor, é no seio familiar que o sujeito aprende sentimento indispensáveis à totalidade ética, como a confiança, e obediência. Nestes sentimento, o sujeito cultiva sua subjetividade dentro de parâmetros culturais do que é um comportamento, direito, liberdade adequados segundo a cultura universal de sua comunidade.

²⁰⁰ Quando retirada esta evidente caducidade das teses hegelianas do casamento é possível entender a razão por detrás das frequentes vitórias judiciais neste milênio de grupos não cis-gênero pelo reconhecimento de seus direitos: não se sustenta obstar a participação e pertencimento no ordenamento social e político de grupos cujos anseios de liberdade se encontram enraizados no corpo social, como ocorre no direito a afetividade e suas consequências jurídicas. As lutas pelo reconhecimento de direitos de pessoas não heterossexuais antes reafirmam que a instituição da família é mais complexa e fundamental do que se poderia esperar. Não se pretende acabar com a instituição, mas antes expandi-la para se adequar e abarcar os anseios afetivos, e suas consequências jurídicas, dos modos de comportamento dos gêneros atuais; assim, a atualidade do pensamento de Hegel é mais uma vez ligada a perspectiva institucional da consideração da mesma como a força de sua capacidade em interpretar a realidade.

A respeito da relação familiar, sua educação tem a determinação positiva de que a eticidade seja levada nelas até o sentimento imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o fundamento da vida ética, - mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação negativa é elevar as crianças desde a imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre e, com isso, até a capacidade de sair da unidade natural da família (*Filosofia do Direito*, §175).

Negativamente, a educação familiar trabalha pela dissolução da própria família. Com o cultivo ético e a educação para a maioria moral, autonomia, o sujeito torna-se capaz de gerir e fundar sua própria família: “A dissolução ética da família consiste em que as crianças, educadas para a personalidade livre, sejam reconhecidas na maioria enquanto pessoas jurídicas” (*Filosofia do Direito*, §177). Com o cultivo da autonomia moral, o indivíduo está apto a perseguir a sua própria identidade na sociedade civil, ou seja, está apto a perseguir sua identidade particular como pessoa concreta que deve desempenhar algum papel na totalidade ética da comunidade que se refira ao mundo do trabalho. A sociedade civil é o lugar da persecução da particularidade não desligada da universalidade, mas relacionada a esta inicialmente como interior.

6.3 Sociedade Civil: ideias iniciais

Um dos elementos mais importantes na teoria das instituições hegeliana orientada pela guinada sistêmica e a concepção transubjetiva daquelas é a estruturação da eticidade a partir de complexos institucionais. Esses complexos visam satisfazer a ideia da liberdade tanto como autodeterminação dos agentes sob esferas específicas de atuação, como organizar estas mesmas esferas no sentido de uma concepção coesa de totalidade política e social. Nesse sentido, o espírito objetivo se mostra desde sempre como uma proposta crítica, descritiva e normativa para a compreensão da racionalidade da experiência sócio-política. Tendo em vista este quadro geral, a teoria da eticidade obtém no que Hegel nomeia de sociedade civil o mais significativo requisito para que a teoria institucional de matriz hegeliana não sucumba perante acusações de “mera apologia ao Estado Prussiano” ou outras configurações estatais modernas.

Isso ocorre devido ao fato de ao estabelecer a totalidade ética não a partir de um princípio normativo vertical, o Estado atual como legítimo em si, mas a partir da ideia da

liberdade que se desdobra em complexos do estar reconhecido, Hegel estipula como condição da totalidade ética a diferenciação e especificação de tipos de âmbitos e ações através dos quais a liberdade enquanto ideia se efetiva. Por esta linha, é fulcral à teoria institucional de matriz hegeliana, e que constitui a força de sua atualidade, o direito das instituições não sucumbirem umas às outras, mas estarem articuladas de maneira orgânica. “Importante nessa concepção é, sem dúvida, o fato de ela permitir uma diferenciação categorial de esferas singulares e, com isso, proteger do totalitarismo: há instituições que tem um direito de não ser plenamente absorvida pelo Estado” (HÖSLE, 2007, p. 578). Ainda, como já fora afirmado, mas é especialmente concreto na sociedade civil, a teoria institucional hegeliana depende gravemente do conceito de cultura enquanto formação, a eticidade somente pode sustentar a si mesma por meio da cultura institucional. Por cultura institucional deve ser entendido que partícipes, membros, cidadãos de um Estado apenas logram êxito em efetivar esferas de sua personalidade e identidade na medida em que agem, formam e se constroem no interior dos âmbitos comunicativos estruturados segundo determinações da ideia da liberdade em voga na sociedade em questão. De outro lado, a cultura institucional exige que as instituições sejam postas como eternamente inacabadas uma vez que, como estruturas do estar reconhecido, dependem de que sujeitos efetivamente consigam através das mesmas realizar-se de maneiras específicas, o que implica mudanças, correções e até dissolução conquanto não mais consigam realizar aquela tarefa. Para sustentar-se a si mesma, a totalidade ética autodeterminada é condicionada pela articulação destas esferas entre si e para com os sujeitos compreendidos não como particularidades, mas como quadros referencias do estar reconhecido, como agentes de determinações da ideia da liberdade.

Já fora abordado que o direito da particularidade não é apenas acidental, mas vital à efetivação da ideia da liberdade, e este direito se expressa como autonomia racional e possibilidade de persecução à formação da própria identidade sob diversos aspectos. Fulcral é, assim, a concepção de que a legitimidade do corpo social e político não advém de *uma* esfera ética entendida como expressão da sua liberdade, mas da articulação orgânica de todas sob condição de serem determinações da ideia da liberdade. Por este viés, a sociedade civil burguesa é por excelência a instituição que representa e concretiza o direito de não subjugação de uma esfera ética por outra, e também da particularidade subjetiva pela universalidade objetiva, entre outras formas de articulação tensionadas. Tanto para o que Hegel nomeia de “administração do direito” (§209), “sistema dos carecimentos” (§189), “administração pública e Corporação” (§230)- instâncias constituintes da sociedade civil-

certo é que áreas da economia, direito e filosofia política são reconsideradas à luz da articulação tensionada entre universal e partícula. O que Justifica a interpretação de Hösle (2007) para quem Hegel deixa espaço em sua filosofia para que as instituições não sejam verticalmente condicionadas pelo poder legitimador do Estado enquanto esfera ética²⁰¹.

Kervégan (2018, p. 107)²⁰² aponta que talvez fosse possível buscar equivalentes ao que Hegel nomeia sociedade civil no iluminismo escocês, ou entre os fisiocratas franceses, mas não mudaria o fato de que é a partir das formulações hegelianas que o termo sociedade civil denota uma esfera do corpo social que não é diretamente dissolvida pelo âmbito político. A partir da definição hegeliana, a nascente sociologia do século XIX pode ter um objeto de estudo apartado da filosofia política ou mesmo do direito; esta é uma das comprovações da radicalidade da proposta hegeliana de uma esfera ética que tem o direito de existir segundo a si mesma²⁰³, ou seja, para qual a ligação com outras esferas ética é apenas em si, principalmente o Estado²⁰⁴.

6.3.1 Carência, trabalho e sociedade

Os dois primeiros momentos da sociedade civil são os que melhor expressam esta condição da mesma no que se refere a outras instituições: tanto o “sistema dos carecimentos”, quanto a “administração do direito”, subsistem necessariamente como âmbitos apartados do Estado. Ambos constituem os subsistemas institucionais do mundo do trabalho e o poder judiciário (considerado aqui no restrito círculo penal e civil que se referem a ações entre burgueses,

²⁰¹ Na interpretação da sociedade civil, esta tese tem interesse em evidenciar o direito da esfera em não ser subjugada pelo Estado como frequentemente é acusado Hegel por autores já citados. A demonstração da articulação tensionada que Hegel propõe entre o universal e particular tem a finalidade de descrever a legitimidade do corpo político a partir da liberdade de suas instituições; e a legitimidade destas a partir do quanto universalmente garantem as condições de exercício da vontade livre.

²⁰² “já estava presente no iluminismo escocês e inglês- na ‘grande sociedade’ de Adam Smith- ou no pensamento francês, entre os fisiocratas, por exemplo?” (KERVÉGAN, 2018, p, 107).

²⁰³ Segundo Kervégan, embora haja autores para os quais o conceito de sociedade civil tenha nascido já na produção dos textos que vão compor posteriormente a *Filosofia do Direito*, o autor francês entende que o nome sociedade civil nasce no percurso de Jena entre os textos que hoje compõem ambos os “Esboços de sistema” e “sistema da eticidade”. Esta perspectiva de Kervégan compactua com a interpretação da guinada sistêmica segundo a qual a filosofia hegeliana reinterpreta a si mesma ao longo do percurso de Jena e altera-se radicalmente.

²⁰⁴ É necessário pontuar que para o filósofo que intenta apreender racionalmente o corpo social e político, a unidade da sociedade civil e o Estado é pressuposta; mas no estrito âmbito da sociedade civil, esta ligação não é imediatamente presente.

sujeitos da sociedade civil). Todavia, a “administração pública e Corporação”, embora subsistam pela independência, irremediavelmente já apontam para a unidade entre sociedade civil e Estado como âmbito de conciliação das aporias da independência daquela. Por esta linha, o burguês é o sujeito da sociedade civil reconhecido em sua particularidade, ou seja, como um dotado de capacidade jurídica, autonomia e municiado do direito de perseguir fins subjetivos na construção da própria identidade. Interessante notar que Hegel não faz do universal uma instância imediata, ou seja, é o “filósofo observador” que pode descrever a sociedade civil e não os seus membros, pois estes estão nela como pessoas concretas de “carecimentos e arbítrios”; o universal se mostra para eles apenas enquanto em si, e não como a trama formada pela persecução individual de cada um pelos seus anseios subjetivos.

A pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, *é um princípio* da sociedade civil-burguesa, - mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto *mediada* pela forma da universalidade, [que é] o *outro princípio* [da sociedade civil-burguesa] (*Filosofia do Direito*, §182).

É nesse sentido que a ação do particular se mostra como condição de efetivação do universal, pois este é experimentado na sociedade civil como “necessidade interna, totalidade relativa” (*Filosofia do direito*, §184), mas não está imediatamente presente no agir e querer do burguês que, sendo múltiplos, se vinculam uns aos outros em seus arbítrios e carências deixando fluir a mediação entre si a partir das ações subjetivas. Segundo Wasek (1988, p. 147), o que aproxima Hegel logo de início ao iluminismo escocês, essencial ao entendimento da economia política aos moldes modernos, concentra-se no entendimento, de um lado, do “interesse próprio” como fonte das ações do sujeitos, de outro lado, da grande engrenagem social e econômica formada pelas persecuções individuais, a economia e o mundo do trabalho. Para Wasek (1988), as carências e necessidades humanas são a fonte inicial do interesse, que visa satisfazê-las, e a articulação ocasionada pela dependência mútua na realização do interesse leva necessariamente os sujeitos a reportarem-se reciprocamente para atingir aqueles fins: “uma sociabilidade antissocial (*asocial*), para usar um termo kantiano, emerge em Hegel e nos escoceses” (WASEK, 1988, p. 147).

Com essa perspectiva, Hegel despede-se cabalmente do ideal antigo da *pólis*. Segundo o autor, o Estado da “beleza e verdade” de Platão não era capaz de comportar este direito da particularidade, tendo esta que se dissolver o máximo possível na totalidade da *pólis* para que

alcance uma vida ética digna (*Filosofia do Direito*, §185). Para Kervégan (2018, p.109) mesmo que em Aristóteles já haja uma diferenciação entre *pólis* e *oikos*, esta como instância de “produção e reprodução das condições infra éticas (infraethical) da existência individual e comunitária”, a força do direito da particularidade na sociedade civil não deixa rastros na antiguidade. Segundo Löwith (2013, p. 262-263), Hegel depende em sua argumentação do princípio da “personalidade infinitamente livre” conquistada com o cristianismo protestante “ao colocar cada homem do mesmo modo em relação com Deus”. Por esta linha, o mundo antigo jamais poderia conceber a sociedade civil, pois lhe faltava o princípio do estar reconhecido da particularidade²⁰⁵. Ainda com Löwith (2013, p.260-261), até mesmo a Revolução Francesa, onde também subjaz a liberdade protestante, segundo o autor, era incapaz de pensar a sociedade civil do modo como Hegel a colocou. Pois, na linha de Rousseau, a mencionada revolução não conseguiu institucionalizar a “*volonté générale*”, permanecendo com um conceito de vontade comunitária, mas não universal concreta, exigindo assim, pressupostos contratuais para a formação do corpo político. Na sociedade civil, o que importa é o quadro referencial de cada sujeito como fim em si mesmo para o qual todos os outros são levados em consideração apenas enquanto partícipes de esferas comunicativas experimentadas como meios para realização de fins.

Na sociedade civil burguesa, que consiste em relações recíprocas ou em um ‘sistema de necessidades’ e cujo princípio é o individualismo, cada cidadão é antes de tudo fim em si mesmo. Todos os outros seriam nada para ele, na medida em que não podem se tornar meio para *seus* fins. Cada um é livre e ao mesmo tempo dependente de todos os outros, pois o bem-estar ou mal de cada um se entrelaça com o de todos os demais e os indivíduos só encontram segurança nessa conexão econômica (LÖWITH, 2013, p. 261).

Fora de qualquer relação com o mundo antigo, e tendo o recorte institucional que não privilegie noções religiosas da liberdade subjetiva, são os princípios do direito abstrato que entram em cena na sociedade civil despidos de sua unilateralidade. A abstração característica daquela forma do direito é a fonte do desenvolvimento espiritual do que Hegel nomeia “sistema dos carecimentos”: o mundo do trabalho subdividido em coisas que satisfazem e meios para atingir essa satisfação.

O *homem*, também nessa dependência, demonstra igualmente seu ultrapassar da mesma e sua universalidade, inicialmente pela *multiplicação* dos carecimentos e dos meios e, em seguida, pela *decomposição* e *diferenciação* dos carecimentos concretos em partes e aspectos singulares, os quais se

²⁰⁵ Para fins de discussão institucional, é mais importante frisar a adoção dos princípios econômicos oriundos do iluminismo escocês do que da religiosa concepção da subjetividade reconhecida como válida pela igualdade perante ao Deus cristão.

tomam distintos carecimentos *particularizados* e, por conseguinte, mais *abstratos* (*Filosofia do direito*, §190).

Como já disposto pela totalidade ética, o humano não satisfaz suas carências e necessidades, mesmo biológicas, ao modo animal. Enquanto que para este último os objetos e os meios de satisfação são limitados, aquele ultrapassa a limitação biológica na abstração de suas carência. É dizer, através do *refinamento* (*Verfeinerung*) multiplica-se “ao infinito” (*Filosofia do direito*, §191) as necessidades que, tornadas abstratas, não mais remetem ao dado natural para a satisfação, mas competem a carências e meios de satisfação socialmente construídas²⁰⁶. Não há nada no reino espiritual que não seja socialmente construído, a “segunda natureza” torna cada vez mais abstrata a satisfação das carências por meio da espiritualização de seus ditames. Nesse sentido, abstratas são as carências cuja satisfação não poderiam ser realizadas senão no interior da economia da sociedade moderna. Por isso, Hegel liga à noção de abstração os correlatos conceituais de “multiplicação”, “decomposição”, “diferenciação”, “particularização”: a construção social das carências é um processo gradual de desligamento da imperiosa necessidade biológica que se decompõem e multiplicam-se guiadas pelos produtos e ofertas sociais disponíveis para a satisfação. A sociedade moderna é entendida por Hegel como a forma própria das relações humanas racionalizadas porque nela os partícipes não se relacionam senão com os parâmetros sociais de satisfação de carências, o que permite Hegel caracterizar as carências nesta sociedade de “carências sociais” (*gesellschaftlichen Bedürfnissen*) (*Filosofia do Direito*, §192)²⁰⁷. Na sociedade civil, o sujeito é reconhecido como liberto de sua naturalidade e guia a satisfação de suas carências pela opinião, possibilidade de aquisição e pela engrenagem econômica que lhe dispõe produtos que devem ser escolhidos pelo arbítrio do mesmo com vista a aquele fim²⁰⁸.

²⁰⁶ O exemplo claro é como a necessidade de alimentação na sociedade burguesa é abstraída de sua mera naturalidade e alcança satisfação por meio da infinidade de ofertas dispostas: há para aqueles que possuem capital, infinitas possibilidades de alimento dos mais diversos países a curtas distâncias de seu lar em grandes cidades.

²⁰⁷ Sob a perspectiva da sociedade civil no que se refere a satisfação de carências agora entendidas como sociais, Hegel parece sugerir que o processo de “refinamento do gosto”, e o “luxo” (*Luxus*) são constituintes do desenvolvimento da sociedade. Também neste ponto Waszek (1988, p. 154) vê lastros escoceses nas formulações hegelianas: “Esta dependência dos objetos do desejo a ‘moda’ (*Fancy*) (Ferguson), ‘imaginação’ (Smith), ‘opinião e imaginação’ (Hegel) força a extensão infinita das carências previamente indicadas, e assim implica a abstenção de uma satisfação final”. Não há um objeto final de satisfação, mas tanto esta quanto a carência que lhe incita são infinitamente indefinidas e remodeladas.

²⁰⁸ Como adiante se observa, Hegel já deixa claro que a liberdade da sociedade civil é delimitada pela posição social e econômica do sujeito, mesmo que as ofertas sociais disponham infinitamente de meios para satisfação de carências, esta somente pode ser alcançada se ele está em possibilidade, também social, para tal satisfação. Eis o problema das antinomias da sociedade civil que vão surgindo no desenvolvimento da mesma.

O caminho argumentativo para apresentar as subestruturas da sociedade civil de Hegel já se mostra evidente na transformação que o “refinamento” e o “luxo” impõem aos objetos que, através deles, se tornam aptos a satisfazer as carências sociais criadas: esta transformação é concretamente realizada pelo trabalhar da coisa e dos objetos, “é o trabalho, o qual pelos mais diversos processos especifica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos” (*Filosofia do Direito*, §196). Nesta linha, o universal da totalidade ética se mostra mais claro: mesmo que nas carências sociais os sujeitos já de antemão estejam necessariamente entrelaçados, o trabalho como um subsistema que visa prover tanto os produtos como as condições de aquisição dos mesmos, dispõe todos e todas os cidadãos burgueses como a “vendedeira da rua cantando o seu hino inconsciente, *rodinhas dentadas na relojoaria da economia política*” (PESSOA, 2010, p. 191). Como no poema *Reticências* de Fernando Pessoa, sob o heterônimo Álvaro de Campos, todos e todas os integrantes da sociedade civil fazem parte de um grande relógio dentado, guiado pela economia política, através de seu trabalho. A “vendedeira” que grita seus produtos e chama seus clientes na verdade canta um hino, uma ode, a economia política, mesmo que de maneira inconsciente, pois no seu trabalho individual e particular está em marcha todo o processo de socialização laboral característico da sociedade civil²⁰⁹.

O trabalho social também é marcado pela abstração e pela particularidade das ações laborais que não se entendem como universais imediatamente, é dizer, o trabalho do indivíduo é uma abstração que tem como concreto apenas o, também abstrato, capital como dinheiro gerado que retorna ao subsistema na aquisição de produtos outros que não foram produzidos na ação daquele.

Mas o universal e o objetivo no trabalho residem na *abstração*, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimentos e com isso igualmente especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. O trabalho do singular toma-se *mais simples* pela divisão e, através disso, torna maior sua habilidade no seu trabalho abstrato, assim como a quantidade de sua produção. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam a *dependência* e a *vinculação recíproca* dos homens para a satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total. A abstração do produzir toma o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, toma-o no fim apto para que o homem possa dele se retirar e deixar a *máquina* entrar em seu lugar (*Filosofia do direito*, §198).

²⁰⁹ Também o clássico filme de Charles Chaplin *Tempos Modernos* exemplifica como se concretiza a abstração característica da economia política moderna e contemporânea: nele, a imagem das grandes engrenagens e o trabalhar do sujeito como uma ação particular mecânica que não se liga ao produto final e sendo este não destinado aos próprios produtores marca o cinema e a arte em geral como o exemplo acurado da verdade da sociedade civil. Como aduz Heidegger (2010, p. 141) em *A Origem da Obra de Arte*: “A arte é o pôr-se em obra da verdade”.

Em um dos mais elucidativos parágrafos da *Filosofia do Direito* na argumentação da sociedade civil, Hegel conecta ao trabalho os correlatos conceituais “divisão”, “simples”, “dependência”, “vinculação” e “mecânico”²¹⁰. Nesse sentido, em apenas um parágrafo está exposto em linhas gerais todo o processo do trabalho social e as implicações institucionais e subjetivas do mesmo. Primeiro, o trabalho na sociedade civil é marcado pela divisão, é dizer, o produto final visado é subdividido processualmente em partes que são produzidas separadamente sendo cada uma corresponde ao fazer de um sujeito ou grupo específico. Esta subdivisão processual torna o trabalho mais simples visto que não é necessário saber todas as etapas, mas apenas participar na produção de uma delas. Como cada grupo ou indivíduo sabe apenas da sua parte, necessariamente, o trabalho social se apresenta como uma grande engrenagem vinculativa, é dizer, nesta forma do trabalho, todos e todas dependem reciprocamente uns dos outros para a produção de itens considerados como necessários para satisfazer carências também sociais, “na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais” (*Filosofia do direito*, §199). Tal como ocorrera com a abstração das carências, o trabalho social também é abstrato uma vez que cada trabalhador não tem como visado a totalidade do produto final, este é apenas abstração para o mesmo. Ainda, e mais relevante, o trabalhador não se relaciona com o produto no qual trabalha através de seu fazer imediato, antes, o que produz ele não possui, e o que possui não produziu. Esta é a face da vinculação universal abstrata do mundo do trabalho, a saber, cada um somente pode satisfazer suas próprias carências na medida em que trabalha para satisfazer as carências de todos, e esta satisfação não acontece em seu fazer imediato, antes, este é apenas a mediação através da qual o capital será gerado para aquisição de itens correspondentes a alguma satisfação: “Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*” (*Filosofia do direito*, §199).

Assim, há uma dupla abstração, de um lado o trabalhador é abstraído em seu fazer particular do produto final do qual tem relação apenas em uma parte, de outro lado, não necessariamente possui o que produz, antes, trabalha para mediar-se com suas carências através do *dinheiro*, “o entrelaçamento multilateral da dependência de todos” (*Filosofia do direito*, §199). Esta abstração, ao tempo em que revela o descolamento do agente do fruto de

²¹⁰ Por “trabalho mecânico” Hegel já vincula aos desenvolvimentos da sociedade civil a progressiva substituição do trabalho humano pelo trabalho de máquinas, como é característico da já madura *Revolução Industrial* iniciada séculos antes.

sua atividade laboral, também revela a vinculação universal, a dependência recíproca, de toda a sociedade civil na satisfação de carências sociais: é o universal não visado regendo ações e fins da singularidade.

O trabalho, que a princípio servia às carências imediatas do indivíduo, torna-se *abstrato-universal*; isto é, ninguém elabora mais aquilo que ele mesmo necessita, mas cada um trabalha não para a satisfação de suas carências efetivas determinadas, mas para a possível satisfação geral. Cada um só pode satisfazer suas próprias carências na medida em que colabora para a totalidade da satisfação das carências, de todos os outros, com a abstração de suas próprias. (...) O valor do trabalho já não reside imediatamente em sua produção, mas em algo que, de maneira mediada, ou seja, por meio da dependência geral e recíproca de todos os trabalhos, permitirá a satisfação das próprias carências (LÖWITZ, 2014, p. 293).

O “sistema dos carecimentos” completa-se na articulação orgânica entre carência e trabalho social. Nos limites deste, a sociedade civil articula-se negativamente, ou seja, na perseguição individual de cada partícipe, o universal deixa-se ascender e perceber-se no gigantesco sistema de dependência recíproca gerado. Este sistema se compreende como (sub)instituição uma vez que articula, por seu próprio conceito, tanto a subjetividade perseguidora de fins particulares como a totalidade destas perseguições enquanto um sistema que permita cada qual, no limite de sua possibilidade real, se encontrar reconhecido e passível de se realizar pelo trabalho. Todavia, esta reciprocidade negativa é positivada em sistema de normas legais e jurídicas que visam resguardar o estar reconhecido desta estrutura social, é dizer, novamente partindo de conquistas teóricas do *direito abstrato*, o direito positivado em leis escritas e públicas tem a tarefa de regulação de ações e expectativas de comportamento segundo um dispositivo legal e normativo.

6.3.2 Direito positivo na Sociedade civil

Suspendido em sua unilateralidade, o código de leis positivo floresce no solo da igualdade de todos perante a lei, ou seja, o estar reconhecido transubjetivo que se faz valer nesta esfera é o da “pessoa universal” (*Filosofia do direito*, §209), a pessoa jurídica universal²¹¹. Independente

²¹¹ No que se refere a arte dedicada ao *Direito enquanto lei* (§§211-229) resta dúvida se este âmbito não deveria ser descolado da esfera da sociedade civil e constituir um terreno próprio, a instituição ou poder judiciário. Por um viés, Hegel ao manter na sociedade civil o poder judiciário é fiel a sua própria obra no que se refere a crítica a divisão dos poderes de Montesquieu (*Filosofia do Direito*, §272), apesar desta ter se consolidado nos Estados

de quem seja o sujeito, sua posição social e outras particularidades, o direito positivo tem como condição de efetividade ser “universalmente reconhecido, sabido e querido” (*Filosofia do direito*, §209). No entanto, como não poderia deixar de ser, há sempre possibilidade no reino do direito positivo do “ser aí” da lei ser diverso do direito em si.

A esfera judiciária é o âmbito de normas de conduta, seja de sujeitos ou da administração pública, que organizam as exigências e conflitos surgidos na interação social referentes a expectativas de direito não atendidas ou falsamente pleiteadas. Como Hegel frisa, ao tempo em que necessariamente o código de leis²¹² tem como condição de eficiência que seja um “todo acabado” (*Filosofia do direito*, §216), ou seja, dotado de uma articulação interna cujas leis subsumam diversas situações e exigências de direito surgidas ao longo da história social e jurídica de um povo, o código não pode ser imutável. Isso ocorre porque a sociedade civil é caracterizada pelo movimento de mudanças e transformações ocorridas em seu desenvolvimento, nesse sentido, tal como carências e trabalho são caracterizados pela constante especialização e refinamento, também o direito é marcado pela “especialização dos princípios universais” onde se demonstra “o carecimento contínuo de novas determinações legais” (*Filosofia do direito*, §216). Assim, o direito é mutável regido pelas transformações sociais e jurídicas organizadas segundo princípios universais do direito em e para si, ou, segundo a as determinações da ideia da liberdade.

Com esta condição para o direito positivo em geral, entra em cena elementos modernos do direito, a saber, primeiro, todas as leis e normas regentes da sociedade civil devem ser conhecidas por parte dos sujeitos. Assim, “A obrigatoriedade para com a lei inclui, da parte do direito da autoconsciência, a necessidade de que as leis sejam tomadas conhecidas universalmente” (*Filosofia do direito*, §215). O direito da autonomia da subjetividade em não se submeter a nenhuma “força estranha”, mas somente ao que (re)conhece, obriga a objetividade normativa a ser transposta em *leis escritas* e publicamente divulgadas. De outra parte, a mesma objetividade tem não apenas a possibilidade, mas a pressuposição de que a normatividade de suas determinações sejam experimentadas pelo sujeito como obrigações

de direito no ocidente como a mais democrática forma de constituição do corpo político; nesse sentido, a teoria política de Hegel não suportou as transformações sociais e políticas ao longo dos séculos. Para Hegel, a apesar da *diferença* constituir-se como momento racional no que se refere a totalidade ética considerada em suas esferas independentes, esta independência não pode traduzir-se em autonomia absoluta, deve haver canais de comunicação e co-constituição entre as instituições éticas (*Filosofia do direito*, §272). Por outro viés, Hegel pensa nesta esfera do *direito enquanto lei* enquanto estrito círculo de dispositivo legal, a saber, o direito positivo. Nesse sentido, liga-se o conceito de direito trabalhado a garantia ao respeito da pessoa jurídica alheia e a igualdade de todos perante as normas legais.

²¹² common law ou civil law

éticas do reino jurídico, ou seja, efetivas normas de conduta de sujeitos e da administração pública.

Todavia, para ser efetivo e concretamente realizado, a esfera judiciária necessita se colocar para além do mero opinar subjetivo e de interesses particulares, nesse viés, exige-se dela a constituição de uma figura própria que tem a tarefa de analisar segundo a lei os casos particulares e aplicar-lhes o que lhe é devido, esta é a formação dos tribunais regidos por juízes de direito:

O direito, que entrou no ser-aí na forma da lei, para si, defronta-se autonomamente com o *querer* e o *opinar particulares* sobre o direito e tem de se fazer valer como *universal*. Esse *conhecimento* e essa *efetivação* do direito no caso particular, sem o sentimento subjetivo do interesse *particular*, concernem a um poder público, o *tribunal* (*Filosofia do direito*, §219).

Importante frisar que Hegel considera o direito positivo não apenas enquanto a lei escrita aplicada pelo juiz, mas compreende a organização de todo o ordenamento jurídico. Para o autor, o direito deve ser dotado de procedimentos jurisdicionais cujos princípios vão dotar de legalidade toda a ação judicial. Nesse sentido, o *direito é processual*, ou seja, marcado pela existência de procedimentos específicos e normativos que vão garantir a legalidade e retirar do sistema jurídico toda e qualquer pessoalidade, interferência de agentes não integrantes do ordenamento, e, principalmente, retirar qualquer generalidade, falta de critério, para elementos do procedimento jurídico instaurado²¹³. Este é um dos mais relevantes aspectos, embora com frequência obnubilado por outros temas, uma vez que é o princípio que garante a fuga contra qualquer generalidade e abstração no ordenamento jurídico, ainda, garante a imparcialidade nas ações jurídicas diversas e as garantias fundamentais dos sujeitos contra o Estado em qualquer configuração irracional.

Perante os tribunais, o direito recebe a determinação de precisar ser *provado*. O *procedimento jurídico* põe as partes na situação de fazer valer seus meios de prova e seus fundamentos jurídicos, e põe o juiz no conhecimento do caso. Esses *passos são eles mesmos direitos*; seu andamento, com isso, precisa ser legalmente determinado, e eles constituem também uma parte essencial da ciência do direito teórica.

Por esta linha, se observa diversos princípios do Estado de direito democráticos aludidos e pressupostos por Hegel na compreensão da instituição judiciária. As pedras angulares do Estado de direito no ocidente servem para fundamentar não apenas as relações entre

²¹³ “Perante os tribunais, o direito recebe a determinação de precisar ser *provado*” (*Filosofia do Direito*, §222). Mas o que se constitui como prova válida? em que circunstâncias essa prova é válida? quais as condições de validade de uma prova em ação judicial? Essas indagações são respondidas pela processualística do direito que somente assim é capaz de dotar de legalidade toda a ação.

indivíduos no direito privado, como a exposição da “Administração do direito” na *Filosofia do Direito* deixa-se por vezes compreender. Antes, servem a prover o fundamento dos direitos e garantias do sujeito contra qualquer configuração estatal atual que porventura atente contra a liberdade subjetiva. Esta compreensão está em voga na necessidade dos princípios básicos do Estado de direito: isonomia, igualdade de todos perante a lei; legalidade, todo e qualquer ação ou procedimento judicial deve estar amparado em lei; publicidade, ampla divulgação e conhecimento geral das normas regentes dos cidadãos; impessoalidade, os procedimentos judiciais devem respeitar a legalidade do sistema jurídico e não a vontade pessoal seja do juiz seja de qualquer outro representante do Estado²¹⁴.

6.3.3 As antinomias da sociedade civil: desigualdade, pobreza e exclusão

Para Löwith (2014, p.302) Hegel foi o divisor de águas na consideração da esfera da sociedade civil no que se refere ao trabalho social. Se, por um viés, Hegel é aquele que alça esta instituição a um status independente da política, cuja autonomia se deixa apreender na totalidade dos processos do mundo do trabalho; por outro viés, o autor alemão obriga todos os pensadores posteriores a ter que esmiuçar as relações desta autonomia para com a sociedade em geral e a política. Nesta relação da sociedade civil e o mundo do trabalho com as outras esferas da sociedade em geral se observa antinomias e contradições, para alguns autores posteriores, irresolúveis aos moldes hegelianos da sociedade civil. Para Marx, “o trabalho é ‘abstrato’ não mais no sentido hegeliano de uma positiva universalidade do espírito, mas no sentido negativo de uma abstração da totalidade do homem concreto que no trabalho quer se realizar como tal” (LÖWITH, 2014, p. 302). Abstração se torna assim, na filosofia social e política de Marx, alienação (*Entäusserung*) ou autoalienação. Em contrapartida, Löwith também aponta que Rößler apoia-se em Hegel para ressaltar no trabalho a “atividade libertadora do homem pensante” (LÖWITH, 2014, p. 300); independente de uma análise crítica das consequências subjetivas à classe trabalhadora, o trabalho social é antes uma forma de conquista de si mesmo. Ambas as perspectivas já pressupõe o que antes fora afirmado, a saber, são as análises da sociedade civil e especialmente do trabalho social de Hegel que levam a filosofia social e política, e outras investigações das relações destas com a economia,

²¹⁴ Nesse sentido, para ser universal, o direito positivo deve resguardar os seguintes princípios básicos: isonomia, legalidade, impessoalidade, publicidade.

a tomar novos rumos e se dividirem em partidários de concepções mais liberais afirmativas ou críticas do modo de reprodução capitalista da sociedade²¹⁵.

Além do trabalho social, objeto de alto valor teórico nas discussões da filosofia política e social, outro tema de suma importância é a temática das antinomias da sociedade civil no que se refere a seu modo de reprodução, a “pobreza” (*Armut*) (*Filosofia do Direito*, §241) e a exclusão social dos despossuídos, isto é, aqueles que não tem condições de participar da roda dentada da economia política. Este tema é importante não apenas para entender as correntes de pensamento posteriores a Hegel, mas também a própria articulação interna da sociedade civil e sua relação com a esfera que lhe ultrapassa e pressupõe, o Estado. A pobreza e seus efeitos tanto sociais como os que se referem a disposição individual gerada por ela, a “população” (*Pöbels*) (*Filosofia do Direito*, §244), se torna objeto da *Filosofia do Direito* uma vez que elas não apenas aponta, mas “desmascaram”, utilizando a expressão de Frank Ruda²¹⁶ (2019, p.08), as antinomias da sociedade civil e o modo de reprodução capitalista. Elas dissolvem a falsa harmonia egoísta e antissocial da grande roda dentada da economia política no coração da sociedade moderna. “A pergunta importante sobre como remediar a pobreza é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas” (HEGEL, 1989, p.390).

Inicialmente, é preciso afirmar que há uma ambiguidade característica no tratamento hegeliano da pobreza que não se resume na apresentação de duas ou mais possíveis leituras, mas na apresentação suspensa de conclusões assertivas. É dizer, Hegel não expõe de modo claro como deve ser entendida a pobreza, sua superação, se é que existe, ou mesmo como o Estado se relaciona para com ela²¹⁷. Tal perspectiva se deve ao fato de que são apresentadas as condições subjetivas da pobreza, o arbítrio, falta de capital inicial e educação para o trabalho, entre outras; todavia, objetivamente, não existe nada na sociedade civil que não seja produzida por ela mesma, assim, também a pobreza é uma condição instaurada por ela: “Pois a sociedade civil produz pobreza, que Hegel define como um estado em que todas as

²¹⁵ Já evidenciada a importância deste tema na filosofia e ciência social imediatamente posterior a Hegel e até os dias atuais, a tese não se concentra no mesmo. Antes prefere se debruçar na questão da pobreza e população que incorpora os temas que envolvem a reprodução social capitalista e o mundo do trabalho.

²¹⁶ Os trabalhos de Ruda em *Hegel's Rabble* (2011) e *A população ou: o fim do Estado hegeliano* (2019) são especialmente aproveitados na tese, no entanto e talvez sendo um “erro”, há de se apostar no que ele considera como uma via de leitura e consideração da pobreza e população em Hegel insuficiente, a saber, que a pobreza é elemento integrante da sociedade moderna, mas o Estado esta aí para lhe suspender amortecendo seus efeitos. Veja-se, pois, como se desenvolve esse possível “erro”.

²¹⁷ Talvez esteja em voga na pobreza a metodologia descritiva, isto é, uma que visa “apenas” expor o objeto sem que se conclua considerações normativas para sua resolução ou mesmo de cabal definição do objeto. O leitor tem a aprazível tarefa de compor junto ao texto o modo de interpretação e as conclusões da questão.

vantagens da sociedade civil estão perdidas, mas que todos os desejos gerados por ela persistem” (RUDA, 2019, p. 04).

A sociedade civil é a causa da pobreza principalmente pelo seu modo de reprodução capitalista. Isto é, uma vez que o sistema do carecimento e trabalho social exige para sua própria continuidade a subdivisão e especialização da mão de obra indefinidamente, o refinamento, e conseqüente encarecimento dos produtos, logo, necessariamente parcelas da população paulatinamente vão sendo excluída de todos os ganhos da sociedade civil. Ainda, tal modo de reprodução exige o controle da produção que deve obedecer ao lucro do mercado. Esse controle ajuda a exclusão por conta do fato exposto por Hegel (*Filosofia do direito*, §245): se todos e todas tiverem trabalho necessariamente haverá uma produção além do número de consumidores, e, obrigatoriamente, uma queda no valor do produto (bem como desvalorização do poder de compra do dinheiro). Contando também que a subdivisão e mecanização do trabalho liga-se a substituição de pessoas por máquinas, é forçoso concluir que pelo lado social da lógica do mercado, não é dado a todos e todas da sociedade civil efetivamente “participar de seus ganhos”. A sociedade civil, no que se refere ao sistema de reprodução mercadológica, é feita para excluir a pessoa sem capital, e ainda, paulatinamente mais pessoas se encaminham a esta situação.

Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra; - ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia (*Filosofia do Direito*, §245).

O lado social, ou mercadológico, que se refere ao modo como a sociedade civil é responsável pela própria pobreza que lhe atormenta, tem seu lado teórico baseado nos pressupostos da autodeterminação e igualdade legal, segundo Ruda (2019). Se na sociedade civil cada um deve por seus próprios meios, autodeterminado, buscar sua subsistência, e a igualdade legal prevê a desconsideração dos aspectos subjetivos para participação nesta instituição, que desse modo é universal, o “sistema de dependência multilateral” baseia-se na possibilidade e aceitação da pobreza.

Hegel demonstra o desfecho contraditório e auto-destrutivo da interpretação liberal e individualista de liberdade quando realizada no e enquanto o mundo da dinâmica burguesa de mercado – isto é, enquanto sociedade civil. E ele recapitula a natureza

contraditória dessa natureza da liberdade a partir da seguinte tese: essas sociedades em que há uma conexão necessária entre a liberdade interna de auto-determinação de todos os sujeitos (historicamente, uma ideia trazida por meio da Reforma) e a igualdade legal universal que provê as condições objetivas mesmas para auto-determinação subjetiva (uma ideia cuja origem histórica baseia-se na Revolução Francesa), isto é, ‘sociedades modernas’, ‘geram necessariamente pobreza’, precisamente por conta da conexão dos princípios supramencionados que constituem a modernidade dessas sociedades (RUDA, 2019, p. 03).

A desigualdade entre seres humanos na natureza, capacidade física, saúde, intelecto, etc..., não sofre o mesmo processo de suspensão pela sociabilidade; antes, a desigualdade é espiritualizada, isto é, tornada socialmente estruturada a partir da lógica do mercado.

Mas a *possibilidade de participar* no patrimônio universal, o patrimônio *particular*, está *condicionada*, em parte, por um fundamento próprio imediato (capital), em parte, pela habilidade, que, por sua vez, ela mesma está condicionada por aquele, mas então pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade no desenvolvimento* das disposições naturais corporais e espirituais, já para si *desiguais*, - uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se destaca em todas as direções e em todos os graus e com a contingência e o arbítrio restantes tem por consequência necessária a *desigualdade do patrimônio* e das *habilidades* dos indivíduos (*Filosofia do Direito*, §200).

O capital, e a educação cultural para o trabalho realizam o processo de tornar sociais as desigualdades naturais, estas são reproduzidas “a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral” continua Hegel; nesse sentido, a pobreza tem o significado não apenas de falta de capital, mas também falta de acesso aos bens básicos sociais que são obtidos pelo mesmo. Ela se constitui como consequência economicamente lógica e, por este viés, irrecuperável nos limites da sociedade civil.

A pessoa pobre é aquela que devido a transação comercial insensata (*irrational commerce*) dos meios que são necessários para a garantia de sua própria existência, ou devido a ‘contingências, condições físicas, ou fatores de circunstâncias externas’ perdeu todas as suas posses’ (...) Quem se torna pobre depende de seu destino particular e individual, mas a pobreza é um resultado necessário do movimento de estabilização da sociedade civil (RUDA, 2011, p. 11).

Sem posses, a pessoa pobre perde a possibilidade de garantir a própria subsistência, no entanto, se do lado individual ela pode ser responsabilizada pela situação, por preguiça, péssimos negócios, ou “destino particular” de circunstâncias externas, no lado objetivo a sociedade civil tem a pobreza como consequência própria de sua dinâmica. Ainda no lado subjetivo, a pobreza implica na perda de dignidade uma vez que essa instituição se baseia na capacidade de persecução individual da própria subsistência, pelo trabalho donde se retira “seu mérito e sua honra” (*Filosofia do Direito*, §206). Assim, a pessoa pobre além de desprovida de posses e capital é lançada a situação de indignidade, sem mérito ou honra para si. Nesse sentido, Hegel sugere repetidas vezes que a sociedade civil não tem muito o que

fazer pela pessoa pobre, pois a instituição fundamenta-se pela autodeterminação e capacidade de fazer de si mesmo uma pessoa digna (significando com isso capaz de prover a si mesmo as condições de subsistência). Caso essa instituição forneça a subsistência “sem ser mediada pelo trabalho”, “seria contrário ao princípio da sociedade civil” (*Filosofia do direito*, §245).

No movimento de compreensão racional da pobreza, Hegel expõe uma consequência subjetiva da perda da dignidade: a população²¹⁸ (*Pöbels*). A população não é uma consequência necessária da pobreza, e se define pela “disposição”, “atitude”, do indivíduo em se rebelar contra toda a instituição da sociedade civil que não lhe garante o que promete, a saber, o bem básico social da subsistência:

A pobreza em si não torna ninguém parte da população: esta só é determinada enquanto tal pela disposição de ânimo que se combina com a pobreza, pela indignação (*Empörung*) interior contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc. (...) Assim surge o mal na população, eles não tem a honra de encontrar sua subsistência por meio do trabalho e, ainda assim, sabem que a própria subsistência implica um direito seu (*und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht*). Contra a natureza nenhum homem pode reivindicar direito, mas no estado (*Zustand*) da sociedade civil, a carência (*der Mangel*) [de subsistência] assume imediatamente a forma de uma injustiça (*Unrecht*) contra esta ou aquela classe (HEGEL, 1987, §244, p. 390).

Este adendo não traduzido na *Filosofia do Direito* é de extrema importância para entender a pobreza, a população e a antinomia da sociedade civil como um todo. A população é definida por Hegel como uma disposição individual de considerar toda a instituição que lhe produziu a falta de subsistência como injusta em si mesma: não pode ser justa uma sociedade que dispõe uma pequena parcela da população com praticamente a totalidade do capital desenvolvido pelo trabalho de todos e todas, deixando-lhes uma pequena parte em dinheiro, e ainda, existir aqueles que nem esta pequena parte possuem. O sentimento de “indignação” perante esta “injustiça” sistêmica gera a incredulidade, frustração e revolta contra toda a instituição que subsiste graças a essa desigualdade sistêmica e estruturante das relações. Se o valor do humano está na capacidade de se integrar a este sistema de satisfação de carências socialmente criadas por meio de produtos refinados e luxuosos, então a pessoa pobre não tem valor nenhum, o que gera ressentimento, frustração e ódio contra os que possuem e os que deixam tal sistema se manter e aprimorar. A população, assim, é marcada pelo ressentimento contra “ricos, sociedade e governo”. Mesmo que deste sentimento surja a vontade de subsistir sem trabalho por escolha do arbítrio particular, o que é vedado na sociedade civil tendo em

²¹⁸ A tradução constante de *Pöbels* por população sem dúvida cumpre o sentido que Hegel quer conceder, no entanto, os sinônimos “ralé” ou “populacho” também serviriam, todavia, teriam a vantagem de serem mais próximos ao uso cotidiano do termo.

vista que a liberdade realizada nesta depende de assumir papéis sociais, há uma crescente complexidade nas relações da sociedade civil para com suas antinomias.

Como afirmado anteriormente, Hegel apresenta leques de possibilidade de interpretação a questão da pobreza e, agora, população, mas não afirma categoricamente nenhuma solução ou perspectiva cabal de interpretação; ainda assim, a construção da *Filosofia do direito* deixa balizas para se avaliar a situação. A frustração da população pode ser efetivada concretamente através do crime, da ação do não-direito. É óbvio que a interpretação hegeliana do crime não lhe deixa nenhuma justificativa em si, não pode haver justificativa para a ação criminosa. Caso contrário, a insegurança jurídica para a manutenção da propriedade, posses e bens individuais faz soçobrar a sociedade civil e o Estado como um todo, assim, é imperativo o respeito à pessoa jurídica alheia. Se o sentimento de frustração se traduz em ações criminosas, estas não ter razão em subsistir, pois são frutos da mera particularidade que anseia por fazer às vezes do universal. No entanto, como lembra Ruda (2011, p. 124), a particularidade da população não é a mesma particularidade vista na ação criminosa do direito abstrato, pois aquela da população surge por uma atitude individual, mas já disposta pela própria universalidade da sociedade civil; as ações da população são particulares, todavia, não surgidas de uma pretensa e falsa abstração do universal ético, antes, surgem da própria dinâmica deste. Ainda, e de suma importância, aqueles que não tem direitos não possuem obrigação, ou seja, sem o direito de subsistir e ser *pessoa*, não há obrigação em respeitar a pessoa e o ordenamento jurídico como um todo.

Como demonstrado, a população é menos do que uma mera particularidade porque perdeu até mesmo a não ambiguidade de sua particularidade e é mais do que uma mera particularidade porque se faz e é imediatamente universal. O *não-direito* da população particular-universal está conectado a todos. O crime (*un-right*) sempre contém uma dimensão universal. Assim, é um *crime para a igualdade*. Devido a esta universalidade é um *crime* [dirigido a] *justiça*.

Os crimes da população podem ser entendidos paradoxalmente como crimes para a justiça e igualdade. Não há racionalidade nos crimes da população uma vez que os próprios anseios de possuir e subsistir são engendrados pela sociedade, e o fim desta também significaria o fim do móbil primeiro da ação, como também do sentimento de justiça ou igualdade na aquisição e partilha dos produtos da mesma. Todavia, é possível compreender, pelo entendimento (*Verstand*), o que move a população; especialmente quando se leva em consideração a realidade brasileira. Há uma lógica da população em voga na ação criminosa que vai da subjetivação das carências socialmente criadas, incapacidade de alcançar a

subsistência na aquisição dos produtos ofertados para satisfazê-las, a consequente frustração e ressentimento por parte do sujeito, levando a, por fim, ação criminosa²¹⁹.

Não contendo racionalidade em si mesma, todavia, surgida da própria instituição universal, a população lança a sociedade civil a uma questão profundamente complexa. Segundo Ruda (2019), há três possibilidades majoritárias de interpretar essa complexidade a partir da *Filosofia do Direito*. A primeira delas é aquela na qual se tenta “ser mais hegeliano do que Hegel” (RUDA, 2019, p. 09), e isso significaria tomar partido do entendimento da população considerando a sociedade civil como preconizadora de injustiça social na divisão desigual de seus ganhos:

Pode-se antes, como um hegeliano mas contra Hegel ele mesmo, tomar o lado do juízo da população de que se a produção da pobreza não pode ser evitada, isso torna a totalidade do sistema sociopolítico em que ela existe um sistema de injustiça (RUDA, 2019, p. 10).

Nesse sentido, o leitor se deixaria convencer pela lógica do entendimento da população, e compreenderia a sociedade civil como um sistema universal de injustiça. Isso daria margem a permitir grupos populacionais participar dos ganhos da sociedade civil sem cumprir seu fundamento básico, a saber, sem autodeterminar-se pela ocupação de alguma função no mundo do trabalho. Esta possibilidade estaria tentando ser mais hegeliana que o próprio Hegel a medida que a instituição em questão forneceria por ela mesma a correção a sua desigualdade estrutural. Não obstante, mesmo que Ruda a considera no espectro de alternativas, considera-se vedada essa possibilidade por conta da articulação orgânica da efetivação da ideia da liberdade sob condições modernas. Uma vez que a sociedade civil é o âmbito da autorrealização mediante as ações individuais na construção de sua própria identidade, que perpassa assumir papéis sociais na reprodução material da sociedade, a sociedade civil não pode fornecer seus ganhos sem que haja persecução individual para este fim como trabalho. Dar razão a população implica em não apenas lhe conceder subsistência, mas antes, lhe conceder o desligamento a toda a rede obrigacional da experiência na sociedade civil, seria garantir-lhe estar desobrigada a cumprir o ordenamento positivo.

²¹⁹ Esta constelação pode ser exemplificada segundo a arte, no rap “To ouvindo alguém me chamar” de 1997 de autoria de Racionais MC’s esta mesma constelação é apresentada: “Falava quando era criança, Uma mistura de ódio, frustração e dor. De como era humilhante ir pra escola, usando a roupa dada de esmola. De ter um pai inútil, digno de dó, Mais um bêbado, filho da puta e só. Sempre a mesma merda, todo dia igual, sem feliz aniversário, Páscoa ou Natal. Longe dos cadernos, bem depois, a primeira mulher e o 22. Prestou vestibular no assalto do ônibus, numa agência bancária se formou ladrão. Não, não se sente mais inferior ‘Aí neguinho, agora eu tenho o meu valor’ ”.

A terceira alternativa apresentada por Ruda é a mais radical. Esta versa sobre a adoção irrestrita da perspectiva da filosofia como coruja de Minerva:

Quando a filosofia a pinta cinza no cinza, então uma figura da vida tornou-se velha, e ela não pode se rejuvenescida, mas apenas reconhecida, pelo cinza no cinza da filosofia; a coruja de Minerva só começa o seu voo ao romper do crepúsculo (*Filosofia do direito*, Prefácio, p. XXIV).

Independente da interpretação sobre a pobreza, claro é que Hegel não propõe resolvê-la nos limites da sociedade civil, mesmo que apelando para o Estado, (a segunda alternativa ainda não apresentada) não há claramente uma resolução dos efeitos contra produtores do modo de reprodução daquela esfera. Talvez esta evidência aponte mais para a constatação de uma “morte” do atual corpo econômico e político do que para a necessidade de resolver a antinomia. Por esta linha, o traço mais marcante da modernidade, que se refere a capacidade de autonomia e necessidade de autorrealização na esfera do trabalho social e da sociedade civil como um todo, talvez seja em Hegel reconhecida, descrita, e por isso mesmo já seja o prelúdio do declínio desta instituição aos moldes que é. Ruda (2019) frisa que a “indignação” da população não é injustificável, antes, é a percepção de que a conexão substancial da sociedade civil não cumpre o que promete, a saber, a autorrealização dos indivíduos na garantia da própria subsistência. Por esta linha, esta indignação pode ser o “gatilho” de transformações nesta esfera que poderiam significar a necessidade de uma nova etapa do espírito da comunidade na criação de outro tipo de reprodução material e integração mercadológica.

Aqui indignação não designa apenas o pensar subjetivo da população versão-pobreza vis-à-vis a rica; antes está direcionado à possibilidade mesma de cindir, da cisão entre pobreza e prosperidade enquanto tais. Indignação, portanto, não ódio da parte dos pobres dirigido aos ricos, mas antes o que é gerado quando essa cisão entre os pobres e os ricos torna-se um princípio estruturando o mundo. A indignação da população em sua dimensão latentemente universal indica, portanto, que o vínculo social já foi quebrado (RUDA, 2019, p. 17).

A segunda via apresentada por Ruda é aquela que entende na *Filosofia do Direito* que o papel do Estado apresentado é propriamente resolver esta e outras antinomias da sociedade civil. É plausível na leitura do texto pressupor o Estado como esta instância de resolução da questão da pobreza e seus efeitos desagregadores tendo em vista que Hegel o conceitua já a partir deste prisma: ao tempo em que deixaria a sociedade civil se desenrolar por seu próprio princípio, o Estado a “reconduz” (*Filosofia do direito*, §260) ao universal efetivo na medida que lhe implemente obrigações para com ele e direitos a partir dele (*Filosofia do direito*, §261). Nesse sentido, Hegel, sob o ponto de vista descritivo, deixa espaço para se pensar

alternativas de controle e dispositivos de amortecimento dos efeitos da pobreza, embora não imponha normativamente o modo como o realizaria. Ruda entende que esta via, não obstante sua plausibilidade, não toma a pobreza como um problema e, assim, não apresenta soluções para findar a condição de possibilidade da mesma, assumindo uma posição meramente orientadora e não de resolução. Pensando exclusivamente a partir do texto da *Filosofia do Direito*, parece inevitável que o caminho apresentado por Hegel como via de resolução (se é que há) não vai conseguir impedir a eclosão de convulsões sociais ocasionadas pela desigualdade de distribuição de renda e bens gerados pela sociedade. Todavia, é possível partir de Hegel para se apresentar vias concretas para amortecer os efeitos da miséria na população.

Há uma possibilidade inerente ao conceito de Estado que deve ser melhor explorada, a saber, a relação entre direitos e obrigações no mesmo:

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm obrigações para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (§155) (*Filosofia do Direito*, §261).

Se Hegel descreve a situação da pobreza, deixa espaço para o pensamento propor modos de sua resolução. Inicialmente, a perspectiva de Ruda parece se confirmar, a saber, que a pobreza não é de nenhum modo extirpada absolutamente no Estado, antes este deve lhe amortecer os efeitos, mas não tem o poder de lhe suprimir as condições de surgimento. Todavia, considerando a ligação entre direitos e obrigações, é também conforme as balizas da *Filosofia do Direito* pressupor que os grupos populacionais no Estado ético devem ser providos das condições básicas de liberdade, pois é nelas que a ideia de liberdade se efetiva. Esta perspectiva tem o significado de impor ao Estado o encargo de, na falta de condições subjetivas, propor condições objetivas para amortecer os efeitos da miséria. A organização do Estado brasileiro no que se refere a programas voltados a população pobre ou em situação de miséria fornece indicativos de como alguns efeitos da sociedade civil podem ser amortecidos. Sendo a sociedade brasileira marcada por uma desigualdade sistêmica e racialmente dirigida, como afirmado no esboço III, concretamente exemplificada pela desigualdade de distribuição de poder político, acesso educacional e condições de possibilidade de subsistência, não há possibilidade de lançar ao individual problemas que, como o texto da *Filosofia do Direito*

deixa claro, tem sua origem na própria organização social²²⁰. Nesse sentido, políticas públicas intervêm como aquela fonte de efeitos amortecedores da miséria²²¹.

Não obstante a possibilidade do Estado se colocar a amortecer os efeitos desagregadores da sociedade civil e seu modo de reprodução capitalista, é imperativo observar que segundo a perspectiva liberal esta via coloca-se contra o princípio da sociedade civil de autossustentação. Todavia, na perspectiva social do Estado, também é imperativo que este forneça aos indivíduos a possibilidade de acesso aos bens básicos necessários para efetivar sua vontade, aqui sob a forma da mencionada autossustentação. Assim, permanece socialmente viável o amortecimento da pobreza dentro de paradigmas hegelianos na consideração da mesma, ainda que no interior da economia dos argumentos da sociedade civil, esta não lhe o permita.

Da antinomia da sociedade civil, Hegel passa a discutir o universal que se faz surgir nesta instituição particular. Almejando fazer o universal surgir da esfera egoísta da sociedade civil, Hegel lança mão do conceito de corporação que não se equivalem às guildas medievais (RUDA, 2019, p. 02). O que está em jogo nas corporações é a percepção do universal concreto que se mostra mesmo no âmago egoísta da sociedade civil: passando-se por um tipo de família estendida, as corporações ensinam e educam indivíduos para ocupar determinados postos de trabalho e, assim, garantir a finalidade de subsistência por meio da organização da classe trabalhadora.

²²⁰ “Em 2021, são consideradas pobres as pessoas que vivem com uma renda mensal per capita (por pessoa) inferior a R\$ 469 por mês, ou US\$ 5,50 por dia, conforme critério adotado pelo Banco Mundial. Já os extremamente pobres são aqueles que vivem com menos de R\$ 162 mensais, ou US\$ 1,90 por dia. Em 2019, os brasileiros vivendo abaixo da linha da pobreza somavam 51,9 milhões. Isto significa que, em 2021, o Brasil terá 9,1 milhões de pobres a mais do que antes da chegada do coronavírus ao país” CARRANÇA, Thais. *Auxílio emergencial: Com benefício reduzido em 2021, Brasil terá 61 milhões na pobreza*. BBC News Brasil. São Paulo. 21 de Abril de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56843399>. Acesso em 23 de Novembro de 2021.

Caso se tome a alternativa liberal de “abandonar a mendicância pública”, o caso brasileiro terá pouco mais de um quarto de sua população desassistida e lançada a miséria. Não obstante, em 2021 o Brasil registrou quarenta novos bilionários na lista Forbes: *Apesar da pandemia e da crise econômica que se instala no Brasil, o país tem 40 novos representantes na lista de bilionários em 2021 da Forbes*. São Paulo, 27 de Agosto de 2021. Disponível em <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/08/27/40-novos-bilionarios-brasileiros-forbes>. Acesso em 24 de Novembro de 2021.

²²¹ Um dos exemplos mais bem sucedidos vem da criação em 1990 do “Sistema Único de Saúde”, popularmente conhecido por “SUS”, que visa efetivar o direito universal a saúde disposto na *Constituição Federal* em vigor em seu artigo 196 de forma gratuita. Outro programa premiado pela comunidade internacional é o agora extinto “Bolsa Família” que fora criado em 2003 possuindo como meta complementar renda, possibilitar acesso a direitos básicos e prover famílias da possibilidade de desenvolvimento financeiro articulando-se a outras ações. Ainda, Lei de Cotas 12.711 de 2012 garante acesso a educação de grupos raciais, mas não somente, historicamente desfavorecidos, como pretos, pardos, indígenas e deficientes.

Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo* na *cooperativa*, o fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como fim universal, e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua habilidade particular, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente concreto e não tem nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e no interesse próprio (*Filosofia do Direito*, §251).

Segundo Ruda (2019), Lousurdo é um dos expoentes de como as “corporações” em Hegel apresentam uma estrutura diferente das guildas medievais e, ainda, esboçam um tipo de proto-sindicato cuja organização já leva em consideração as mudanças da sociedade moderna no que se refere a diferença entre burgueses detentores de capital e os trabalhadores.

Esta mesma teoria, conforme Losurdo a reconstrói, implica o esboço de um modelo organizacional e uma concepção de um instrumento político para a classe trabalhadora no mesmo momento histórico de sua formação, um esboço de um proto-sindicato que capacitaria a classe trabalhadora a se distanciar das estruturas ossificadas do sistema medieval de guildas e influenciar fatores econômicos como horas de trabalho, salários e outros fatores geralmente ligados aos interesses dos trabalhadores (RUDA, 2019, p. 02).

Todavia, nem as corporações nem o poder policial, aqui não explorado, sustentam a sociedade civil de maneira a suportar as antinomias próprias a seu modo de organização, o Estado assim se faz necessário não apenas para lhe amortecer os efeitos desagregadores, mas para organizar a vida ética do corpo político como um todo, ou seja, prover de harmonia tensionada as relações entre instituições, e entre estas e as mudanças sócio-históricas que paulatinamente dinamitam certas formas de organização e liberdade até então plausíveis.

6.4 O Estado como salvaguarda da racionalidade da liberdade

Há em voga na concepção hegeliana de Estado dois sentidos que se apresentam ao longo de toda a *Filosofia do Direito*, mas na parte dedicada ao mesmo se sobressaem de imediato. O primeiro sentido é aquele da posição ontológica que o Estado ocupa na articulação da obra como um todo, ou seja, no papel e tarefa que desempenha em relação à ideia da liberdade. O segundo sentido correlata-se ao primeiro, obviamente, mas aponta para uma dimensão distinta, é a configuração positiva do Estado como um determinado, específico e diferenciado em seus níveis internos.

O primeiro sentido pode ser definido como a concepção de Estado na sua relação com a ideia da liberdade que perpassa todo o sistema hegeliano, a saber, o Estado é por seu próprio conceito *salvaguarda da racionalidade da liberdade*. Esta definição tem por objetivo apresentar que ele se relaciona com a ideia da liberdade como forma concreta através da qual a racionalidade daquela se configura na experiência social e política de seres humanos. Não apenas abstratamente, o Estado se apresenta em ordens institucionais que dispõem a racionalidade da ideia enquanto estruturas objetivas capazes de efetivar o saber da liberdade da comunidade, ou seja, âmbitos nos quais a vontade pode atuar segundo as determinações daquela ideia. Por esta linha, antes de qualquer configuração “fenomênica” (*Filosofia do direito*, §258) Estado é para Hegel a forma e conteúdo concreto da ideia da liberdade, e nesse sentido, tem a tarefa de tornar racional a vida social e política da comunidade²²². Não é o Estado materialmente primeiro, mas o conceito dele que é condição de possibilidade de efetivação de qualquer determinação da liberdade, a saber, efetivar a racionalidade como disposição da estrutura institucional transubjetiva que concretiza os âmbitos de atuação da vontade sob aquelas determinações. Não o Estado existente, mas seu conceito é o que tem anterioridade ontológica sob indivíduos organizados em um corpo político²²³.

Mas em que consiste a racionalidade da liberdade que o Estado tem por tarefa íntima salvaguardar? Diversos temas se abrem quando se averigua as implicações desta afirmação. Sob o recorte social e político, a racionalidade implica averiguar as condições de legitimidade do arranjo estatal de maneira ampla e sua justificação para além daquela histórica. O conceito de racionalidade por Hegel aplicado obviamente tem suas raízes na *Lógica* sob a interpenetração de singular e universal, o que carece de determinação social e política própria ao reino do espírito. Neste reino, ou na forma concreta da lógica como Hegel afirma na *Enciclopédia*, racionalidade envolve necessariamente aquela dupla via de interpretação do Estado, a saber, de um lado como condição transubjetiva da efetivação da ideia da liberdade, e de outro, como um modelo de organização social e política específico e determinado, positivo. O leque aberto sobre a questão da racionalidade não pode ser respondido

²²² Acontece o mesmo que ocorrera com o conceito de direito no que se refere a definição ou o sentido usado por Hegel: tal como direito em sentido amplo significa a totalidade das determinações da liberdade, Estado é, primeiramente, a racionalidade em e para si do espírito do povo, a racionalidade do corpo político e social em geral, não apenas como uma instituição a parte. Esta primeira definição de Estado é o que permite a Hegel pressupor a anterioridade ontológica do mesmo sob os indivíduos, tão cara como problemática.

²²³ Aqui tem lugar a contenda hegeliana com a perspectiva histórica ou fenomênica de concepção de Estado: “De fato, Hegel ataca a escola histórica muito mais severamente ainda do que Rousseau e Fichte, uma vez que essa escola absolutizaria o outro momento da ideia, que, no entanto, era ainda mais deficiente no isolamento – a objetividade e facticidade. A origem factual do Estado não teria, aliás, nada a ver com sua ideia;” (HÖSLE, 2007, p. 609).

satisfatoriamente senão por razões políticas e sociais tendo em vista se tratar da organização da experiência da vontade humana no mundo posto por si mesma²²⁴.

Como a organização da experiência da vontade pode ser considerada um arranjo racional sob a perspectiva política e social, que é a da vontade? Primeiro, Hegel liga a posição ontológica do Estado à necessária vinculação entre autorrealização da vontade singular e totalidade social da eticidade. A ideia da liberdade se efetiva através da concatenação entre modos determinados através das quais a vontade se realiza segundo o saber da sociedade moderna, e a articulação destes modos entre si na totalidade do que vem a se conceber, agora, como Estado. Estado é, assim, a condição de possibilidade de efetividade da liberdade que deve levar à cabo a experiência de autorrealização autônoma da vontade segundo quadros referencias socialmente constituídos. Nessa linha, a primeira condição da racionalidade é correlação (*Verhältniss*) entre a liberdade objetiva do Estado e a liberdade subjetiva dirigida aos singulares.

A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, - e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais (*Filosofia do Direito*, §258).

Como Hegel enfatiza, pelo lado lógico-abstrato, ou seja, fora da forma concreta da experiência política, racionalidade é explicada pelos conceitos de universalidade e singularidade compenetrados. Todavia, na experiência social e política esta compenetração tem o significado de uma articulação tal que as determinações subjetivas da vontade sejam correlacionadas à liberdade objetiva do todo ético. Destarte, compreende-se na autorrealização da vontade individual a universalidade latente que lhe possibilita as condições efetividade. Assim, o Estado é condição de possibilidade da liberdade quando pensado como organização das esferas éticas de ação da vontade que não deixa o princípio específico a cada uma delas fazer às vezes de universal regente do todo social. Por isso, contra a teoria do contrato de matiz anglo-escocesa, Hegel insiste que o Estado não é subsumido exclusivamente sob a tarefa de resguardar “a segurança e a proteção da propriedade e da liberdade pessoal” (*Filosofia do Direito*, §258); tampouco, funciona para o sujeito como uma família estendida

²²⁴ Exclusivamente a partir da *Logica*, é possível falar de racionalidade do Estado, sua justificação, legitimidade, sem ao menos tocar nas relações concretas e implicações políticas existentes em tal ideia. É possível abordar os conceitos de “razão” e “entendimento”, “existência e efetividade”, “determinação e determinidade” sem pensar nas consequências políticas de tais pares conceituais envolvidos na justificação da racionalidade do Estado. Este não é o interesse da tese, embora tenha se tornado comum.

obrigada a lhe prover subsistência sem contextualização do caso particular dos grupos populacionais²²⁵. Então, o primeiro sentido de racionalidade é o de organização da autonomia das esferas da liberdade construídas socialmente restringindo o domínio e a subserviência recíproca. Ou seja, a racionalidade do Estado está em possibilitar as condições de efetividade de *todas* as determinações da liberdade. Se privilegiar apenas uma forma de liberdade, então, ocorre a fratura da coesão social relegando a experiência social e política a uma realidade fundada e mantida por uma ordem irracional de organização, impossibilitando a legitimidade da mesma²²⁶.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil- burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, o reconheçam como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele corno seu fim último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim (*Filosofia do Direito*, §260).

Todavia, ainda permanece abstrata a afirmação de ser o Estado a condição de possibilidade da liberdade do singular se não se especifica como concretamente esta ligação é realizada. A racionalidade da eticidade se traduz na efetividade como instituição, isto é, *o provimento de instituições capazes de realizar as determinações da liberdade como âmbitos de atuação da vontade livre em e para si*.

“o” ser humano, isto é, sobretudo o indivíduo, não pode ser o objetivo último do Estado. Objetivo porém não é também um aparelho totalitário de Estado, mas justamente *a organização dos seres humanos em instituições juridicamente razoáveis, isto é*, instituições que não são redutíveis apenas ao bem particular, porém o tomam em consideração como momento do desenvolvimento do direito (HÖSLE, 2007, p. 610).

A institucionalização da liberdade é o passo primordial para a articulação racional do Estado, em seu sentido amplo, como salvaguarda da racionalidade. A institucionalização é garantia da salvaguarda da racionalidade a medida que se autoexpõem como manifestação do desenvolvimento da ideia da liberdade, e nesse sentido, direito. Com base nessa perspectiva, é correto pressupor, como o faz Hösle acima, que o endereçado final das instituições não são os

²²⁵ “Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela;” (*Filosofia do Direito*, §261)

²²⁶ É possível apontar a fratura social como possibilitada pela subversão da ordem social a um princípio particular a partir da existência da já discutida da população. Este desenvolvimento da desilusão para com a sociedade civil e seu arranjo econômico é ocasionado pela assunção do princípio do egoísmo à condição exclusiva de racionalidade do corpo social e político, e, nesse sentido, um conceito irracional de organização política propicia a fratura e convulsão social.

sujeitos, mas as determinações da liberdade. Assim, não o sujeito, mas o que se cristaliza no hábito e cultura como exercício livre da vontade racionalmente compreendido é o que deve ser a base do direito, e conseqüentemente, da articulação institucional da eticidade posta como Estado. O Estado não serve a indivíduos, mas a ideia da liberdade, e conseqüentemente as formas racionais através das quais indivíduos compreendem estarem realizando parcelas de sua identidade social. Por esta linha, o Estado se articula a partir de quadros referenciais transubjetivos, pois estes efetivam as condições de possibilidade da autonomia da vontade. A gravidade do conceito de instituição, e, portanto, da guinada institucional que tomou a filosofia social e política de Hegel, ou a “ciência do conceito de Estado”, demonstra sua força na concepção basilar de que são elas e apenas elas que podem realizar a ideia da liberdade, e conseqüentemente, efetivar o Estado da eticidade²²⁷.

Nesse sentido, o Estado ético é racional, primeiro, porque articula as determinações de liberdade entre si não sobrepondo uma esfera a outra, mas garantido a todas seu espaço de atuação. Esta articulação somente é efetiva, segundo, na institucionalização destas determinações uma vez que tal institucionalização significa prover o âmbito de atuação da vontade sob quadro referencias da ideia da liberdade manifestados na cultura e hábito da sociedade desenvolvido historicamente e racionalmente apreendidos.

6.4.1 Racionalidade, coletividade e singularidade

Toda instituição depende gravemente de dois elementos, a saber, conseguir efetivar determinações de liberdade histórica e socialmente construídas em âmbitos institucionais, e também cooptar os seres individuais para que exerçam sua vontade nos moldes institucionalmente disponíveis. Em ambos os casos intervém o conceito de racionalidade e de cultura, como formação. No caso do Estado como instituição não é diferente, sua racionalidade repousa, de um lado, em poder ser o âmbito institucional onde a vontade realiza-se de uma maneira racionalmente compreensível referente a política, de outro, na capacidade de sustentar-se pelas ações dos particulares como hábito.

²²⁷ Resta ainda esclarecer o Estado como instituição à parte, isto é, como um modo específico de subdivisões internas como as apresentadas por Hegel, a saber, “Constituição interna para si”, “Poder do príncipe”, “poder governamental”, “Poder legislativo”.

Nesse sentido, como visto, em cada instituição há um específico tipo de atitude ou disposição por parte do sujeito a ser efetivado, o amor na família, o egoísmo e honra na sociedade civil, e a forma institucional que subjaz tal disposição individual. Assumindo o conceito de racionalidade como realidade institucional na qual os interesses individuais e os objetivos coletivos estão em articulação, a atitude inicial do sujeito em relação ao Estado não pode ser outra senão “obrigação” (*Filosofia do direito*, §261), que tem no “patriotismo” (*Filosofia do direito*, §268) e na “confiança” (*Filosofia do direito*, §268) no aparelho estatal a disposição subjetiva dos membros. O elemento fulcral para entender este conjunto de atitudes e disposições individuais em relação ao Estado é o conseqüente desenvolvimento da ideia de racionalidade. É dizer, o Estado “obriga”, gera confiança e patriotismo na medida em que provê efetivamente as condições de possibilidade do exercício da liberdade, o que Hegel reitera afirmando que ele vigora “na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos” (*Filosofia do Direito*, §261).

A compreensão do enredamento entre ideia de liberdade, Estado e instituições perde seu caráter “holisticamente forte”, como caracterizado e já discutido por Neuhaus, ou “institucionalmente forte” na leitura de Kervégan quando se leva em considerações este e outros critérios de legitimidade do Estado e a eticidade em geral. Isso tem o significado de apontar leituras que deflacionem a compreensão do Estado como legitimador de si mesmo justificado pela própria existência demandando obrigações positivadas pelo próprio aparato. Há um claro critério legitimador para o Estado remetendo às condições de racionalidade do mesmo, a saber, prover as condições de exercício autônomo da vontade livre na disposição institucional de atuação daquela. Segundo a divisão da eticidade, falta racionalidade ao Estado que não possibilita as condições de exercício da vontade segundo a afetividade, isto é, possibilidade de matrimônio a partir do livre arbítrio, perpetuação dos bens entre a família e educação dos filhos; ou a aquele que não permite a autodiferenciação indefinida das carências e postos de trabalhos sociais, bem como a persecução de identidade própria neste âmbito, por parte dos sujeitos; ainda, o Estado formado sem participação das vontades tomadas segundo os quadros referencias transubjetivos de determinação da liberdade, as definições de liberdade construídas ao longo da história social das formas da liberdade na comunidade. Todavia, não há no Estado racional contraposição entre direitos e obrigações uma vez que a própria articulação deste dispõe ambos os conceitos, que podem se diferenciar enquanto conteúdo, assim, é a mesma substância ética que permite o surgimento dos mesmo:

O Estado, enquanto elemento ético, enquanto compenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-aí de minha liberdade particular, isto é, que nele a obrigação e o direito estão reunidos em uma e mesma vinculação. Mas, em seguida, porque os momentos diferenciados alcançam, ao mesmo tempo, no Estado a sua configuração e a sua realidade próprias, com isso de novo intervém a diferença entre direito e obrigação[;] assim eles são, pois sendo idênticos em si, isto é, idênticos formalmente, ao mesmo tempo diversos segundo seu conteúdo (*Filosofia do direito*, §261).

A racionalidade do Estado demonstra-se justamente na concatenação das obrigações dos indivíduos aos seus direitos, e assim, nem as obrigações são experimentados como poderes alheios, nem os direitos são entendidos como limitações ao poder do Estado.

A consideração concreta, a ideia, mostra que o momento da particularidade é igualmente essencial e, com isso, mostra sua satisfação como pura e simplesmente necessária; o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal toma-se sua própria Coisa particular (*Filosofia do direito*, §261).

Nessa linha, usando novamente a expressão de Taylor (2014), o Estado permite um sentido de “vida mais ampla” ao sujeito que, sem se abster de sua particularidade, mantém o universal como objetivo em suas ações e volições. Invariavelmente, ser membro de um Estado é assumir um sentido coletivo para as ações que tomadas em sua particularidades são consideradas meras ações arbitrais, não obstante, há um universal em voga. A coletividade como objetivo do particular não pode ser imposta, tem de ser organicamente construída a partir da concatenação dos diversos arbítrios sob quadros referenciais de liberdade socialmente mediados e experimentados pelo sujeito como exercício de sua autonomia. O que permite não haver uma mera “multidão” (*Filosofia do Direito*, §262), mas uma coletividade são as instâncias institucionais que de um lado organizam juridicamente a vida do indivíduo e sua relação para com outros, e de outro, penetram pela formação cultural às raízes últimas dos indivíduos. Assim, constituem-se como horizonte interpretativo da realidade e o que eles compreendem por exercício da vontade autônoma: as instituições são tipos de autoconsciência dos singulares, assim, “de modo que eles, em parte, tenham sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto universal sendo em si dos seus interesses particulares” (*Filosofia do Direito*, §264).

6.4.2 A Constituição, o executivo e o legislativo: organização da instituição estatal

Como afirmado anteriormente na relação entre Rousseau e Hegel, talvez o lado mais fraco da argumentação da *Filosofia do Direito* esteja na parte destinada ao Estado enquanto instituição²²⁸. O Estado como instituição tem um ritmo de exposição deveras preocupante para parâmetros contemporâneos de modos eficientes de organização do Estado. Isso ocorre porquê a fraqueza da argumentação não está na própria exposição hegeliana, mas na consideração desta como ferramenta de interpretação e compreensão institucional da política atual, donde surgem incongruências da teoria hegeliana com a realidade política.

Não obstante a caducidade evidente de alguns elementos a serem expostos, o ponto inicial e de extrema importância para qualquer discussão sobre a instituição estatal é sem dúvida como a totalidade deste aparato se apresenta, a saber, enquanto organizado e disposto em uma *constituição (Verfassung)*. A constituição tem o papel de ser a *Carta Magna* onde se dispõe publicamente a totalidade de leis e procedimentos regentes de todo o Estado, bem como a disposição da divisão deste em poderes independentes, as esferas de competência de regulação, execução e legislação, e a funcionalidade de cada uma das esferas. Defender estados constitucionais não era uma novidade na modernidade, pois já havia sido percebida como o meio de efetividade de toda a legalidade jurídica de qualquer ato em um Estado. Constituição é, nesse sentido, a decisão consciente de um povo que, através dela, deixa estabelecida as regras do jogo político que todos e todas, enquanto grupos populacionais de reivindicações próprias, vão seguir com vistas a ideia da liberdade. Por conta de sua ligação fundamental à ideia de liberdade, a constituição não pode ser obra de uma pessoa, ou um grupo, mas antes é o fazer da própria liberdade socialmente compreendida e elaborada a partir de um procedimento universal.

Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei compenetrando todas as suas relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição (*Filosofia do Direito*, §274).

²²⁸ No Estado, como totalidade ética que deve resguardar a racionalidade fora encontrados critérios internos e contemporâneos para a questão da legitimidade do corpo político.

A caducidade de temas hegelianos é evidente nos ataques contra a independência dos poderes, que deve ser melhor analisada por não ser absoluto ataque, e na defesa “arbitrária” (TAYLOR, 2014, p.479), e “sem lógica” (HÖSLE, 2007, p. 621) da figura do príncipe na alegada monarquia constitucional. No âmbito da constituição, sobre a crítica da divisão de poderes, é preciso postular que Hegel jamais entendera o Estado moderno como não dividido em suas funcionalidades substanciais. Se é um elemento da racionalidade que a ideia da liberdade exija a diferenciação de si em seus momentos de determinação, o mesmo vale para o Estado enquanto uma instituição própria: “O princípio da divisão dos poderes contém, com efeito, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*” (*Filosofia do Direito*, §272). A determinação de si em seus momentos vista no poder estatal equivale a exigência da racionalidade para a eticidade, continua Hegel, “*a necessária divisão dos poderes do Estado*” tem sua importância assegurada e até mesmo, “poderia, com razão, se fosse tomada em seu sentido verdadeiro, ser considerada como a garantia da liberdade pública”. Então, qual é o problema da divisão dos poderes do Estado segundo Hegel?

A querela hegeliana contra a divisão de poderes é na verdade o receio de quebra da articulação orgânica de um Estado, e assim da racionalidade, como visto. É fulcral para Hegel a apresentação do Estado em sentido amplo como um organismo cujas partes são independentes, porém, interligadas de modo essencial. Não há, e não pode haver, no Estado eticamente organizado uma esfera institucional ou um poder que possa assumir e fazer às vezes de universal a partir de sua própria particular perspectiva. No caso da consideração estatal, Hegel na longa anotação ao parágrafo 273 reitera seu posicionamento crítico, não a divisão estatal, mas a pretensa independência entre poderes e instituições que poderia colocar a perder a organicidade da eticidade e do Estado em particular. Não deveria ser um debate presente à contemporâneos²²⁹, e mais desatentos diriam que não o é, mas o debate acerca da

²²⁹ No século XXI estas questões de divisão de poder e organização constitucional deveriam estar já ultrapassadas, todavia, no Brasil deste mencionado século há manifestações por parte da Presidência da República que ensejam o retorno do debate acerca da divisão dos poderes. Em uma destas manifestações evocou-se a figura inexistente do “poder moderador”, princípio previsto no Brasil imperial que garantia ao imperador o poder de influenciar, modificar e vetar ações de outros poderes, como o legislativo e o próprio executivo. Para piorar, não apenas a presidência, mas a Procuradoria Geral da República também se manifestara sobre o tal “poder moderador” atribuindo às Forças Armadas tal prerrogativa. No limite do conflito entre poderes, as mencionadas Forças salvariam um poder em detrimento a outro (Fonte: AMADO, Guilherme. *Aras afirma que Forças Armadas podem agir se um Poder 'invadir competência' de outro*. **O GLOBO**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/aras-afirma-que-forcas-armadas-podem-agir-se-um-poder-invadir-competencia-de-outro-1-24458490>. Acesso 12 de Dezembro de 2021). Nada racional se pode esperar destas afirmações, pois a independência dos poderes, bem como a hierarquia das esferas de competência de cada instituição, já estão dispostas na Constituição Federal de 1988; o que há por de detrás destas investidas de incitação de um debate já por séculos resolvidos é a tentativa de apreender as instituições como passíveis de influência, modificação e ações diretas que visam lhe subverter papéis e funções já sedimentadas e efetivas na

divisão dos poderes é bastante presente a Hegel visto que, como expõe Hösle (2007, p. 616) e Löwith (2014, p. 260), a *Revolução Francesa* é um dos eventos mais marcantes na construção do pensamento político hegeliano. Hösle aponta que os desenvolvimentos da *Revolução Francesa* expôs um acirramento entre as esferas de poder, legislativo e executivo, estando em hostilidade e por vezes conflito direto. Contra tal hostilidade governamental, Hegel se opõe a qualquer independência abissal entre as esferas de poder reafirmando que é a organicidade que garante a legitimidade do corpo político segundo os atributos universais de sua função, a saber, garantir as condições de possibilidade da liberdade em sentido moderno.

Hegel entende a divisão de poderes entre legislativo, executivo e principesco (*Filosofia do direito*, §273). Partindo do último poder, cuja inversão expositiva o próprio Hegel o faz, não há muito o que “salvar” no sentido de usar as elucubrações sobre a monarquia constitucional como ferramenta para interpretação da realidade política atual. Deve ser destacado que o tempo e o espaço geográfico donde pensa Hegel, a Prússia do século XIX, não lhe permitia afirmar que o modelo político que cabe melhor à razão é a “monarquia constitucional” com base na descrição do Estado atual: “nesta opção no plano do direito estatal deve-se destacar primeiramente um certo momento *contrafactual* – a Prússia não tinha naquele tempo nenhuma constituição, portanto não era uma monarquia constitucional” (HÖSLE, 2007, p. 617). Apoiando-se em Hösle, a Alemanha de então não era uma monarquia constitucional, não havia uma constituição promulgada, assim, ou a ideia de monarquia constitucional Hegel a desenvolvera com base na análise racional da realidade política, ou havia uma predileção subjetiva pela figura do monarca. A primeira opção esbarra no fato de que Hegel se subtrai a elementos importantes de sua própria filosofia política, a saber, hipostasiação da natureza como fator determinante para a definição do monarca por hereditariedade e primogenitura (*Filosofia do Direito*, §286). É gravíssima à ordem social da liberdade a mencionada hipostasiação, pois coloca em cheque diversos ganhos teóricos e práticos da compreensão espiritual da realidade política. Mesmo que se assuma, como faz Hegel, que o Estado e a soberania deve gravitar entorno de uma subjetividade, não há motivos teóricos racionais para se pressupor que esta pessoa seja um homem, primeiro filho de uma família detentora de poder político, mas não posta pelo ordenamento social, somente o natural: “soberania, inicialmente, apenas é o pensamento universal dessa idealidade, apenas

organização política e social do Estado brasileiro. Ao se compreender instituições como dispostas às mãos dos atuais detentores do poder, nada mais conveniente do que evocar um poder que possa tornar esta tentativa real e concreta; caso contrário, quando se coloca a racionalidade das instituições baseada em estruturas transsubjetivas de determinações de liberdade, as próprias instituições seguem um padrão de racionalidade independente das figuras do poder atual.

existe enquanto subjetividade certa de si mesma”, e esta subjetividade, “apenas é enquanto sujeito, a personalidade apenas é enquanto pessoa” (*Filosofia do Direito*, §279)²³⁰.

O nomeado poder governamental que corresponderia ao poder executivo também é marcado por elementos oriundos daquela predileção errônea pela figura do monarca. Chama atenção a amplitude de esferas que este poder compreende, a saber, além da execução das leis na administração pública em diversos âmbitos, Hegel insere também o poder judiciário no interior daquela, como o direito privado e o direito penal. O judiciário hoje não tem apenas a função de acusar e condenar, mas também de resguardar os direitos e garantias fundamentais de toda cidadão e o respeito ao devido processo legal das ações do Estado para com suas próprias instituições e cidadãos. Hegel, como muitos de então, ainda não o entendera como um poder à parte, por isso, “concebe dentro de si o poder governamental, no qual igualmente estão concebidos os poderes *judiciário* e de administração pública” (*Filosofia do Direito*, §287). Hösle (2007, p. 624) tem razão ao apontar que esta subsunção do poder judiciário ao executivo dissolve completamente a independência daquele, e em contrapartida, centra no monarca a capacidade de interferir na execução de leis de maneira irrestrita. Também nesta esfera a diferenciação de si mesma em tarefas e funções específicas é um elemento necessário, todavia, é uma grave insuficiência a delegação de indivíduos específicos as “tarefas do universal” a partir unicamente do arbítrio do soberano (*Filosofia do Direito*, §292). Embora Hegel assevere a necessidade da “prova de sua capacitação” (*Filosofia do direito*, §291), no final das contas, prevalece o direito do soberano em decidir quem vai ocupar o que na divisão do poder executivo.

O ocupante de cargos públicos do executivo é por excelência um “servidor do Estado” e enquanto tal atém-se exclusivamente ao interesse universal, não obstante, em seu trabalho deve além de deixar-se guiar pela retidão, também estar apto a entender as leis e aplicá-las no trato com a sociedade civil. Em relação a este trato, Hegel de maneira surpreendente deixa espaço para que as organizações da sociedade civil, isto é, “comunas”, “corporações civis” (*Filosofia do direito*, §295), exerçam funções de fiscalização de servidores quanto ao abuso

²³⁰ Taylor (2014) e Hösle (2007) são unânimes em afirmar que não há um critério lógico ou racional para a predileção pela figura do monarca na *Filosofia do Direito*. Se caso se aceite que o Estado deve se constituir em “uma pessoa”, poderia ser uma “democracia presidencialista” (HÖSLE, 2007, p. 618); para Taylor “não está claro por que a realização da ideia moderna requer um monarca hereditário e não um residente ou governador geral” (TAYLOR, 2014, p. 479). Ainda, Hösle (2007, p. 618) aponta que “Hegel modifica no §275 a sequência dos poderes indicados no §273, de tal modo que ele começa pelo momento da particularidade, que não precisa mais ser mediado pela generalidade” e esta inversão não é senão “tão arbitrária, tão incoerente com o seu procedimento normal”. Nesse sentido, sobre o príncipe não há nada além de predileções e arbitrariedades.

de poder. Hegel demonstra que as organizações civis podem e devem exercer papel preponderante na execução de leis uma vez que lhe é resguardado o direito de fiscalização; todavia, se as organizações civis fazem, usando uma expressão dele, o “controle a partir de baixo”, é o monarca que o deve exercer “a partir de cima”, não estando suficientemente claro quais são as ações, inações, dignas de reprovação e correção por parte dos servidores.

Levando em consideração os sistemas políticos contemporâneos do ocidente ou ocidentalizados que se constituem em Estados de direito democráticos, a parte dedicada ao poder legislativo carece de representação socialmente mediada. Não sem reservas²³¹, Hegel concede grande importância a atividade deliberativa por parte das câmaras legisladoras uma vez que nelas as demandas da sociedade civil em geral, bem como as expectativas de direito geradas pelas transformações históricas e sociais, podem ascender às discussões normativas de toda a organização estatal. A deliberação é o momento através do qual o universal ético se apresenta em toda sua plasticidade e movimento.

A instituição do poder legislador é um sistema de deliberação representativa formado por duas câmaras de deputados (*Filosofia do Direito*, §309) oriundos de cada estamento da sociedade em geral, de um lado, o “estamento da eticidade natural” (*Filosofia do Direito*, §305) ligado a terra e a subsistência por meio dela, de outro, o “estamento da sociedade civil” (*Filosofia do Direito*, §308) ligado à indústria e ao comércio, donde fazem parte as “corporações” e outras organizações oriundas daquela esfera. Na perspectiva de Hegel, o primeiro estamento é levado à política não por escolha, votação, ou qualquer caminho socialmente mediado; antes, é “chamado e legitimado pelo nascimento, sem a contingência e uma escolha” (*Filosofia do Direito*, §307). Os deputados do segundo estamento são escolhidos por meio de assembléias próprias da sociedade civil.

O elemento fulcral do poder legislador é que os representantes dos estamentos deixem-se guiar pelos anseios e expectativas de direito oriundo de suas esferas, todavia, apresentem propostas normativas e legais que já estejam destituídas da particularidade do mero querer ou de vantagens pessoais. Ou seja, os deputados deliberam não sobre assuntos de grupos, mas sobre o universal em voga em suas esferas que necessita de alguma correção,

²³¹ Novamente, o poder monárquico restringe qualquer argumentação na instituição estatal, e aqui no poder legislativo Hegel reitera que aquele poder resguarda, mesmo perante ao legislativo, a competência da “decisão suprema” (*Filosofia do Direito*, §300); nota-se que quanto ao executivo o poder legislador se relaciona por meio de “consulta”, o que não é colocado em relação ao monarca, este não lhe consulta ou é por ele consultado, apenas decide.

atualização ou equivalente. Nas deliberações está em jogo o universal que se faz presente por meio das propostas, por isso, Hegel considera que nelas não é o convencimento e a instrução de ouvintes para assuntos coletivos o importante, apenas a explanação da perspectiva universal em algum assunto que quando apresentada deve ser imediatamente assumida, o que obviamente representa um problema na leitura hegeliana do poder legislativo.

Visto que a delegação dos deputados ocorre para a deliberação e para a decisão sobre os assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança são determinados a isso tais indivíduos, os quais entendem melhor tais assuntos do que os que delegam, como também de que eles não façam valer o interesse particular de uma comuna, corporação, contra o interesse universal, porém façam valer essencialmente esse último. Com isso eles não têm a relação de ser mandatários comissionados ou que transmitem instruções, tanto menos que a reunião tem a determinação de ser uma assembleia viva, em que se delibere em comum, se instrui e convence reciprocamente (*Filosofia do Direito*, §309).

Todavia, qual o motivo do poder legislativo não poder ser constituído de “assembleias vivas em que se delibere em comum, se instrui e convence reciprocamente”, se este é a definição, por excelência, do que ocorre em instâncias legislativas? São diversos os pontos nos quais Hegel deixa absolutamente claro que não comunga com qualquer ideia de democracia no que se refere ao Estado enquanto instituição, sendo sem dúvida seu maior déficit em relação a outros autores²³².

À guisa de conclusão para o capítulo é possível apontar alguns pontos sem os quais a guinada institucional hegeliana não obtém uma caracterização real. Inicialmente, fora apresentado que a pedra angular de toda a *Filosofia do Direito* é a apresentação descritiva das instituições como determinações da ideia da liberdade, em outros termos, como desenvolvidas a partir da compreensão de liberdade em voga as ações concretas de sujeitos ao longo da história e apreendidas pela razão que se coloca a pensar sobre as mesmas. Assim, surgidas do hábito e costume da experiência concreta da vontade, e constituindo-se como o horizonte interpretativo da realidade social e política, as instituições são diretamente ligadas a determinações da liberdade como modos através dos quais a vontade entender estar realizando uma parcela de si mesma, isto é, de sua liberdade. Nesse sentido, são os âmbitos e atuação da vontade que efetivam o direito em sentido amplo dispondo os indivíduos como reconhecidos em sua expectativa de direito e identidade. Nas instituições há tão somente o estar reconhecido do sujeito de todas as condicionantes para o exercício autônomo e livre de sua vontade. Instituições são as condições de possibilidade da liberdade, pois são âmbitos de

²³² No excuro que se segue, é apresentado os potenciais progressistas e conservadores da perspectiva institucional hegeliana, neste último potencial é apresentado e melhor trabalhado a falta de democracia na argumentação da *Filosofia do Direito*.

atuação da vontade segundo a perspectiva do que lhe é reconhecido como direito. E, como condição de possibilidade, são conceituadas por transubjetivas tendo em vista que não se referem imediatamente a sujeitos, mas alocam-se como critérios racionais da efetivação da liberdade.

Por esta linha, família, sociedade civil e Estado são as estruturas transubjetivas responsáveis por organizar racionalmente os parâmetros e referências para a efetivação da liberdade enquanto instituições. Na família é resguardado o direito de constituir junto a uma outra subjetividade uma unidade familiar, que tem seu lado institucional no matrimônio, bens familiares e educação dos filhos. Nesta esfera é resguardado o laço afetivo que dispõe sujeitos para além de si mesmos como uma primeira forma de “estar consigo mesmo em um ser outro”.

A sociedade civil é a garantia de um espaço não imediatamente político ou submetido ao poder do Estado. Tanto em relação a capacidade de perseguir sua própria identidade no mundo do trabalho, como na autonomia racional que exige tal persecução, esta esfera institucional lança indivíduos em um âmbito de atuação inteiramente mediado pelo relacionamento egoísta, é dizer, pela persecução individual de um trabalho ou de um produto para satisfazer alguma carência. Todavia, o universal já medeia os sujeitos e a estrutura transubjetiva afirma-se em cada sujeito. O universal também se mostra na condição da sociedade civil de não resolver seus próprios problemas, a saber, a pobreza e a possibilidade da população como reação às desigualdades sistêmicas provocadas pela grande engrenagem da economia política.

Já o Estado é o que menos favorece a *Filosofia do Direito* enquanto uma ferramenta útil para interpretação da realidade política contemporânea. Seja na predileção pela figura do monarca como “poder supremo”, seja no ódio à democracia e a atividade deliberativa, Hegel pode ser até louvado por estabelecer nesta esfera a diferenciação de si mesma em poderes independentes, mas relacionados, à exceção do poder do príncipe. O executivo enquanto classe dedicada inteiramente a serviço do universal, e o legislativo responsável por fazer ascender as demandas da comunidade em geral, conseguem cumprir o papel de apresentar uma estrutura transubjetiva de determinação da liberdade na instituição política.

6.5 Excurso IV: Potenciais progressistas e conservadores da teoria institucional hegeliana

Embora apresente um título assaz instigante no qual talvez o leitor se prepare para assimilar revolucionárias conclusões sobre o institucionalismo de viés hegeliano, na verdade, pretende-se apontar caminhos fecundos e descaminhos a serem evitados sobre o mencionado tema. De partida, é necessário rememorar alguns elementos já expostos sobre o institucionalismo hegeliano, bem como reapresentar críticas à organização da eticidade sob instituições segundo o conceito da mesma.

O terreno do qual se erige críticas à *Filosofia do Direito* de Hegel está na articulação da totalidade ética, precisamente na relação entre sujeitos individuais e a estrutura institucional daquela. Mesmo que sejam vastas e variadas, as críticas a eticidade em Hegel gravitam, como já outrora exposto, na pretensa acusação de dissolvimento da subjetividade nas instituições, e da intersubjetividade na construção e modificação das mesmas. Nesse sentido, Popper (1974, p. 29) considera Hegel fonte filosófica dos regimes totalitários do século XX e o caracteriza como “inimigo da sociedade aberta” por conta de seu historicismo teleológico centrado na figura do monarca. Seyla Benhabib (1987) é mais cautelosa nas acusações a respeito da filosofia política de Hegel, não o ligando intimamente a regimes totalitários; todavia, na esteira de Theunissen e Habermas, considera que Hegel depreciativamente privilegia o modelo intersubjetivo de constituição e manutenção da realidade social pelo modelo da transubjetividade. Segundo a mesma o modelo da transubjetividade aloca no “filósofo observador” a legitimidade da normatividade da experiência social e política,

Do ponto de vista da transubjetividade, a legitimidade não precisa ser definida pela perspectiva intersubjetiva dos atores. A dedução hegeliana do conceito de direito cumpre totalmente esta condição. Aqui normatividade é estabelecida a partir do ponto de vista do filósofo-observador cuja análise das condições necessárias para efetivação da liberdade o leva a conclusão que estas condições constituem o ‘direito abstrato’ dos indivíduos. Nenhum apelo precisa ser feito neste procedimento para o que os próprios agentes atuantes podem ser motivados ou ter o direito de considerar como vinculativos e válidos (BENHABIB, 1989, p. 95).

Ampliando de direito para instituições jurídicas asseguradoras das condições de efetivação da liberdade, se obtém que as instituições são, nesse paradigma apontado por Benhabib, estruturas desprovidas de qualquer relação com os atores sociais que nela agem. Hegel não é capaz de fazer surgir dos próprios atores sociais as estruturas que os reconhecem

enquanto titulares de direito, antes teve de fazer surgir da própria análise que faz como filósofo-observador. Pelo fato de não derivarem do relacionamento intersubjetivo, as instituições que apresentam estruturas do estar reconhecido são consideradas por Benhabib complexas onde a vontade humana é considerada isolada, “não estar relacionada a nada ‘além de si mesma’, e ser ‘livre das amarras da dependência em qualquer outro’” é um ideal absurdo para seres humanos concretos. A vontade humana que tem apenas a si mesma como objeto seria solipsista (BENHABIB, 1988, p. 95).

Atesta contra Benhabib o fato de que as instituições são, quando entendidas em acordo ao conceito de direito em sentido amplo, desdobramentos da ideia da liberdade. Fora de um concepção platônico-metafísica, Hegel aloca o sentido deste desdobramento na apreensão racional do desenvolvimento cultural e histórico que subjaz as formas habituais através das quais indivíduos na sociedade moderna entendem estarem agindo autonomamente e realizando uma parcela de sua identidade. Destarte, instituições são estruturas do estar reconhecido, isto é, estruturas de modos e formas através das quais sujeitos já estão reconhecidos em suas expectativas de direito. Por conta desta origem social que ascende como hábito, uma segunda natureza, instituições ultrapassam o senso intersubjetivo como a mediação já operacionalizada de sujeitos, assim, não são formas solipsistas, mas transubjetivas da liberdade. Novamente, por transubjetivas, implica-se entender estrutura mediadora onde expectativas de direito e comportamento são estabilizadas como norma e legitimidade de ações dos atores sociais.

Todavia, seguindo a ideia de expor potenciais conservadores da tese institucionalista, o risco é perder de vista o motivo racional de serem as instituições desdobramentos da liberdade. O motivo é justamente por disporem os sujeitos como reconhecidos em liberdade, isto é, reconhecida as condições de exercício da vontade livre dos sujeitos e a disposição do âmbito de atuação para tal. O risco está no desligamento da premissa legitimadora com a operacionalização objetiva que a instituição necessariamente deve conter. Quer dizer, uma vez que a instituição se concretiza como termo médio de expectativas de direito de sujeitos, se torna o meio exclusivo de realização da liberdade social e política. Nesse sentido, membros de uma sociedade devem acatar a normatividade como está para serem titulares de direitos e bens sociais. Hegel provavelmente não teria nenhum problema com essa afirmação desde que junto a ela também se evidenciasse a necessidade de serem as mesmas racionais no sentido trabalhado no capítulo precedente. Mas, e se não forem racionais? E se, como Popper obriga a pensar e a história obriga a ver, o Estado organize a experiência social e política de maneira

totalitária onde liberdade signifique adesão ao ordenamento que preze pela desigualdade baseada na ideia de inferioridade de certos tipos humanos, ou de religião? Destarte, há sempre o risco da irracionalidade se tornar regra, criando-se sistemas de escravização de pessoas, genocídio sistêmico de grupos populacionais e exclusão estruturada, tudo isso sob a tutela institucional da legalidade e normatividade. Mesmo que não se chegue nesse extremo totalitário, as instituições como meios exclusivos de liberdade podem obstar o acompanhar das transformações sociais e a necessidade de adequação e emendas que o próprio desenvolvimento da sociedade exige. Exigências de liberdade não previstas, convulsões sociais por expectativa de direitos não reconhecidos, ocorrem em sistemas institucionais de liberdade, principalmente em algum que não deixe claro os canais de comunicação e transformação da própria norma. Nesse sentido, pesa contra o institucionalismo o fato de que sua própria concepção de complexo político e social que se relaciona ontologicamente primeiro com as formas de liberdade racionais e posteriormente com os sujeitos que nela agem.

Sob o primeiro aspecto, o totalitarismo latente na concepção de relação normativa de sujeitos e instituições não pode ser de modo absoluto extirpado de qualquer sistema político. Pior ainda em algum que representa a figura do monarca como tendo o poder de “decisão suprema”, o que lança a teoria institucional hegeliana em maus lençóis. Não obstante, o critério de racionalidade imposto às instituições municia a sociedade para combater o totalitarismo normativo. Primeiro, a ideia de liberdade se traduz em universalidade e efetividade, ou seja, a titularidade de direito em sentido amplo é necessariamente disposta a toda a sociedade. Não há, como Hegel afirma, uma classe de homens e mulheres especiais, todos e todas são tratados como pessoas de direito, e em ampliação semântica, titulares das condições elementares de realização da vontade livre em e para si. Segundo, a racionalidade repousa na articulação orgânica entre expectativas universais de direitos pelo lado da subjetividade e a reverberação objetiva dos âmbitos de efetivação e ação segundo essas expectativas. Isso implica afirmar que o sujeito precisa estar apto a realizar o passo de se reconhecer no âmbito institucional que está correlacionado. Caso se ausente o estar reconhecido, não há qualquer legitimidade no corpo político. Sob o segundo aspecto, a teoria institucional hegeliana não deixa claro, no que se refere ao Estado e suas diferenciações internas em poderes, os dispositivos comunicativos através dos quais haveria a possibilidade de uma audiência maior aos apelos sociais ainda não previstos em norma. À exceção do poder legislativo, nenhum outro, seja o executivo muito menos ainda o monarca, tem qualquer

relação com o povo mesmo. Aliás, Hegel frequentemente e de maneira sistemática exclui a participação popular da organização da totalidade ética. Sua compreensão de povo, entende-se do mesmo modo como expõe o que pensa sobre a opinião pública que “merece ser tanto respeitada como desprezada[;] desprezada segundo sua consciência e sua externalização concretas, respeitada segundo seu fundamento essencial, que apenas aparece mais ou menos turvado naquele concreto” (§*Filosofia do Direito*, §318). Fora das estruturas transsubjetivas do estar reconhecido, Hegel entende o povo apenas como “multidão dissolvida em seus átomos” (*Filosofia do Direito*, §303), ou seja, uma massa guiada apenas pela própria particularidade do interesse e incapaz de alcançar um sentido de vida mais ampla como na eticidade que lhe estrutura segundo aqueles quadros referenciais transsubjetivos.

Para Hösle (2007) o problema de Hegel com o povo, fora das compreensões aqui definidas por transsubjetivas, e até mesmo o problema da democracia direta é que não há no indivíduo em geral nenhum motivo para se desvincular do interesse próprio na hora de decidir algo. A democracia na visão de Hegel está fatalmente ligada ao atomismo social, seja enquanto o eleitor que escolhe pela particularidade, seja do candidato que se coloca na política não a partir de corporações ou estamentos, mas por arbítrio subjetivo e conseqüente arbitrariedade na concepção do que deveria ser universal. Todavia, Hösle é bastante feliz ao contrapor à posição de representação estamental no plano do legislativo a democracia representativa pluripartidária:

com efeito, uma democracia de partido supera de igual modo o ponto de vista atomista. Sim, essa democracia tem até mesmo a vantagem bem decisiva: enquanto classe permanecem no nível da sociedade burguesa - e isso significa: dos interesses particulares-, no caso de partidos subsiste pelo menos a *possibilidade* de que eles desenvolvam concepções políticas gerais; de fato, apenas raramente os partidos são *meros* representantes de associações de interesses: quase que necessariamente eles anseiam por se tornar partidos populares (HÖSLE, 2007, p. 630).

Já por diversas vezes fora apontados os potenciais da teoria institucional hegeliana, se trata aqui de uma recapitulação. O principal elemento progressista no institucionalismo hegeliano é a elevação das formas habituais e costumeiras através das quais indivíduos entendem realizar a liberdade para instâncias jurídicas asseguradoras da universalidade e estabilidade destas formas de liberdade. Em conseqüência, instituições são âmbitos de atuação da vontade livre estabelecidos pela própria compreensão do que é o agir autônomo na sociedade ao longo de seu desenvolvimento histórico adquirido de significação racional, ou seja, como condição de efetivação da ideia da liberdade.

O progresso entendido na perspectiva institucional também se revela na capacidade de estabilizar juridicamente formas de liberdade, como acima dito. Todavia esta capacidade também livra as instituições de serem reféns de configurações de poder atuais, isto é, previne as instituições de serem sequestradas por qualquer grupo detentor do poder, seja econômico, seja político, que intencione subvertê-las a seus interesses arbitrários. Essa estabilidade também se configura como a definição de transubjetividade institucional, a saber, as instituições, embora oriundas dos processos intersubjetivos através dos quais sujeitos vem a se reconhecer reciprocamente, adquire outra realidade concreta à medida que estabilizam este reconhecimento em estruturas mediadoras que organizam a vida social a partir de si mesmas. Uma vez instituída, os indivíduos não recorrem mais uns aos outros para extorquir reconhecimento, nem precisam entrar em luta por alguma expectativa de direito ainda não realizada, a instituição medeia indivíduos entre si a partir das determinações de liberdade em voga, não na particularidade individual das partes em contenda.

Por conta esta elevação acima da relação entre partes, mas ao mesmo tempo sendo a própria organização da relação entre sujeitos, não é adequado conceituá-las por intersubjetivas uma vez que elas não mais se remetem diretamente a eles, antes são transubjetivas, pois remetem ontologicamente a própria ideia e liberdade, isto é, às configurações histórico-rationais através das quais os indivíduos entendem estar realizando uma parcela da identidade pessoal em diversos níveis. O institucionalismo se traduz como uma forma viva da liberdade, pois organiza normativamente a experiência social e política de pessoas em um Estado. Isto é, estabelece a partir de si, e não de alguma pessoalidade arbitrária, a legalidade, direitos e garantias individuais e coletivas de ações jurídicas, sejam penais civis ou de qualquer âmbito, os deveres do sujeito e as obrigações do Estado. Ainda, se impõem como horizonte interpretativo do sujeito, isto é, alcança o nível da formação da subjetividade para a liberdade uma vez que toda a relação deste para com a realidade vai ser orientada por algum aspecto institucional da mesma.

7.0 Conclusão

A tese teve como objetivo propor, com base na literatura especializada, uma leitura da *Filosofia do Direito* que privilegia os aspectos institucionais da mesma, e paralelamente, definindo-as como transubjetivas. Inicialmente esta tarefa teve de partir do momento em que nasce a filosofia madura de Hegel no que se refere à compreensão da eticidade, a saber, quando considera a tarefa de sua filosofia apresentar a *ideia* como um sistema tripartite de lógica, natureza e espírito. Quando adquire esta perspectiva, nomeada aqui por “guinada sistêmica”, Hegel não mais concebe o âmbito político e social da realidade humana como referenciada pelo processos intersubjetivos de determinação da liberdade, antes, estas determinações se constituem em estruturas institucionais transubjetivas incumbidas de organizar a partir de si a relação entre sujeitos. Este foi o interesse do primeiro capítulo, apontar o que se define por transubjetividade institucional na “guinada sistêmica” operada na filosofia social e política de Hegel.

Todavia, esta “guinada sistêmica” na verdade se traduz como a aquisição da “filosofia do espírito”, significando este último termo toda a complexidade da realidade subjetiva, social e política que Hegel entende estar a humanidade entrelaçada. O espírito é o terreno próprio da humanidade, isto é, o terreno próprio da liberdade da razão em criar um mundo conforme a si mesma. Todavia, fora questionado se este reino da liberdade da humanidade pode ser lido sem as assunções lógicas que, como visto, apontam para uma metafísica desnecessária na consideração da realidade política e social. Como afirmado, a tese procura evidenciar os aspectos sociais e políticos da *Filosofia do Direito* e não se perder em verborragias sem significação política concreta. Recobrar a significação lógica de conceitos políticos é de grande importância para entender o texto hegeliano, mas sem a (re)tradução do conceitos lógicos para a sua implicação política torna todo o esforço inútil quando não prejudicial por um desligamento para com a realidade.

No âmbito do terceiro capítulo intencionou-se apresentar já o início do texto hegeliano, a saber, a estrutura geral das compreensões do que é uma vontade livre. Seguindo a construção hegeliana, são duas formas insuficientes através das quais a modernidade entende seu conceito de vontade livre, a saber, como abstrata em si ou formal para si. Todavia, a verdadeira vontade livre em e para si é aquela que ocorre no meio institucional onde são resguardadas aquelas perspectivas e ao mesmo tempo é concedida a vontade uma realidade

mais ampla do que a mera arbitrariedade seja pelo lado abstrato ou formal. Liberdade não significa fazer o que se quer, tampouco, agir por um móbil meramente particular sem relação à história da sociedade e sua significação racional. Como o início da vida política é a vontade e sendo Rousseau o primeiro a afirmar tal perspectiva segundo Hegel, foi intenção contrapor ambos os filósofos no primeiro Excurso. Desta contraposição se adquiriu que falta a Rousseau maior efetividade e complexidade no tratamento das instituições sociais e políticas, e falta a Hegel maior legitimação de canais comunicativos através dos quais as instituições seriam mais próximas à sociedade em geral.

No capítulo seguinte se apresentou as formas insuficientes de liberdade que a modernidade produziu. Apesar de insuficientes, é absolutamente necessário entender cada uma, pois as mesmas retornam na eticidade como instituições. Hegel entendeu que as transformações econômicas e nas relações jurídicas entre pessoas (e principalmente entre estas e coisas como posses e bens) expôs uma determinação fundamental a ideia da liberdade, a saber, na modernidade pessoas se relacionam entre si e para com coisas como titulares de direitos, pessoas jurídicas. Esta forma nomeada de *Direito Abstrato* é exposta segundo sua insuficiência, a saber, concepções atomísticas de indivíduos e sociedade. Este capítulo possibilitou avaliar a relação entre escravidão, o tratar pessoas como coisas, e a base jurídica que permitiu ao longo de séculos um sistema triangular, Europa, Africa, Américas, de comercialização de pessoas. Também fora exposto como o Brasil se relacionou com a escravidão sob a perspectiva de pessoas da pela negra serem consideradas coisas, e assim destituídas de titularidade jurídica, destituídas do direito a ter direitos.

No último capítulo, foi apresentado inicialmente algumas definições de institucionalismo. Todavia, como não havia sido antes apresentada, se expôs a segunda forma de liberdade insuficiente, vontade livre para si na esteira de Kant, e sua relação fulcral com o conceito de instituição. Posteriormente, foi entendido que é o recurso à autonomia racional que previne as instituições de serem meros ordenamentos normativos que poderiam dissolver a subjetividade. De porte deste conhecimento, foi possível entender a definição hegeliana de instituição, bem como relacioná-la ao conceito de transsubjetividade. Concretamente se expos a eticidade como complexo institucional e explicado cada esfera da mesma, família, sociedade civil e Estado. Por fim, foram apresentados os potenciais conservadores e progressistas da tese do institucionalismo hegeliano, com enfoque nas deficiências de sua teoria sob uma compreensão contemporânea, a falta de democracia e participação popular bem como a execrável figura do monarca.

Referências bibliográficas

AITA & RICHTER, *O constitucionalismo latino-americano e a Pachamama como sujeito de direito: O reconhecimento da água como direito humano*. Jornada de Pesquisa e Jornada de extensão do Curso de Direito da FAMES; XX: 2018: Santa Maria, RS)

AKOTIRENE, Karla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Polém, 2019.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: ED. Veja. 1998.

AVINERI, Shlomo. et all. *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*. Edited by John O'Neill. New York: State University of New York Press. 1996.

_____. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press. 1972.

BALIBAR, Etienne. *Spinoza: From individuality to Transindividuality*. Netherlands: Eburon Delft Press.1997.

BARROS, S. Escravos, libertos, filhos de africanos livres, não livres, pretos ingênuos: negros nas legislações brasileiras do século XIX. *Revista Educação e Pesquisa*, São Paulo, Vol. 42, n.03 pp. 591-605, setembro, 2016.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola. 2009.

_____. Algo sobre a influência de Rousseau na formação da filosofia moral kantiana. IN: *Revista ética e filosofia política*. Juiz de Fora, Número XXI – Volume I – julho de 2018. p. 22-34.

BENHABIB. Seyla. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia Press. 1986.

BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola. 1997.

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de direito penal: parte geral..* São Paulo: Saraiv. 9. ed v.1. 2004.

BOBBIO, Norberto et all. *Dicionário de Política, Vol.1*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11ª edição, 1998.

BONCIANI, R. Soberania e Escravidão. In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Nº 4 dez./2009. Pp. 07-33.

BRASIL, Decreto de 04 de Setembro de 1850. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm Acesso em 14 de Fevereiro de 2021.

BRASIL, Decreto de 13 de Maio de 1888, Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm Acesso em 12 de fevereiro 2021.

BRASIL, Decreto de 13 de Maio de 1888, Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm Acesso em 12 de fevereiro 2021.

BRASIL, Decreto de 18 de setembro de 1850. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm Acesso em 14 de fevereiro de 2021.

BRASIL, Decreto n. 1331 de 17 de fevereiro de 1854, Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1331-a-17-fevereiro-1854-590146-publicacaooriginal-115292-pe.html> Acesso em 03 de março de 2021.

BROKS, T. *Hegel's Political Philosophy A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh University Press. 2007.

BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflection on Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. 1987.

CAMPELLO, Felipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura Filosófica*. Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 104-126, 2017.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição 1977.

CARLETTI, A. & PEDROTTI I. *Manual de latim forense*. São Paulo: EUD. 1995.

CASSIRER. *The question of Jean Jacques Rousseau.*, New York: Yale University Press. 1989.

CERQUEIRA, Trabalho e Troca em Adam Smith. *Revista de Economia Política*, vol. 24, nº 3 (95), pp. 433-453, julho-setembro/2004. p. 441.

COHEN., *Founders of Modern Political and Social Thought: Rousseau*. Oxford: Oxford Press. 2010.

COOK & BERNASCONI. *Race and Racism in Continental Philosophy*. Indiana: Indiana Press. 2003.

COUTINHO, C. N. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo. 2011.

CROCE. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Laterza & Figli Editori. Milan: 1907.

CUNHA, J. Fichte Leitor De Rousseau: Crítica da civilização Ou crítica da Cultura? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* São Paulo: no. 3. novembro 13-23, 2017.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Bárbarie/Instituto Sociambiental, Florianópolis, 2014.

DAS DIFERENTES RAÇAS HUMANAS. Tradução de Alexandre Hahn. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

DAVIS, D. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*. New York: Oxford Oxford University Press 1999.

DE PAULA, Danielle. *Pressupostos para uma Teoria Penal na Filosofia do Direito de Hegel*. Dissertação de mestrado. Vitória: UFES, 2019.

DUDLEY, W. *Idealismo Alemão*. Tradução de Jacques Wainberg. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

ECUADOR. *Constitución de la República Del Ecuador*. Asamblea Nacional, 2008. Disponível em:
http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf> Acesso em: 22 de dezembro de 2020.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Vol. 2. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1978.

FERRER, Diogo. Realismo e Reconciliação na Filosofia da História de Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, V. 08; Nº. 02, 2017

_____. *O Sistema da incompletude: a doutrina de Fichte de 1794 a 1804*. Coimbra: Coimbra Press. 2014.

FICHTE. *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. UK: Cambridge. 2000.

FIELDS, Karen & Barbara. *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. London: Verso Ed. 2012.

GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira ed. São Paulo: Editora 34; 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1987.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2002

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik, Tradução Adelaine, La Guardia Rezende & outros. 1º Edição Atualizada. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009. (Humanitas).

HASSEMER, Winfried. Punir no estado de direito. In: GRECO, Luís; MARTINS, António Carvalho (Org.). *Direito penal como crítica da pena: estudos em homenagem a Juarez Tavares por seu 70º aniversário em 2 de setembro de 2012*.

HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Georg olms verlagsbuchhandlung Hildesheim. 1962.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

_____. *Filosofia Real*. Tradução de Jose Maria Ripalda. España: Fondo Cultura Economica. 2006.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, v.3, 2011.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp. Werk 7. 1989.

_____. *Historia de la filosofía*. Mexico-Buenos Aires: Fondo Cultura Económica. 1955.

_____. *Jenaer Systementwürfe III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1987.

_____. *Lineamenti di filosofia del Diritto*. Milano: Bompiani. 2006.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *(1802-03) Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Baravesco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola. 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Manuel Antônio de Castro; Idalina Azevedo da Silva. São Paulo: Edições 70. 2010.

HOBBS. *LEVIATÃ*. Tradução João Paulo Monteiro Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34. 2003.

_____. *O Direito da Liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

HUTCHINGS & PULKKINEN. *Hegel's Philosophy and Feminist thought*. London: Palgrave Macmillan. 2010.

JAESCHKE, W. *Hegel- Handbuch Leben – Werk – Schule*. Heidelberg: Springer-Verlag. 2010.

_____. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2004.

KERVÉGAN, Jean-François. *Haveria uma vida ética?* Tradução de Marcelo Koch. *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.83-107, abril, 2006.

_____. *The actual and the rational: Hegel and objective spirit*; Translated by Daniela Ginsburg and Martin Shuster. The University of Chicago Press Chicago and London. 2018.

LIMA, Erick. As Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”). IN: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, vol 3, nº 2, 2015.

_____. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. São Paulo, SP: Editora Phi. 2014. p. 522.

_____. O conceito hegeliano de Direito na Filosofia do Espírito de 1805/1806. *Veritas* Porto Alegre v. 55 n. 3 set./dez. 2010. p. 130-157.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Connecticut: Yale University Press. 2003.

LOSURDO, D. *Contra história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semerano. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

LOURAU, R. *A análise institucional*. Petrópolis: Vozes. 1996.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Tradução de Flamarion Caldeiras Ramos; Luiz Fernando Barreré Martin. São Paulo: Editora Unesp. 2014.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Tradução Telma Costa; Revisão Manuel A. Resende e Carlos Cruz – 2º Edição, Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Porto, Portugal, Publicações Escorpião, 1989.

MIRANDA, Marloren Lopes. Sobre os papéis do homem e da mulher no conceito de família da filosofia do direito de Hegel. *Griot: Revista de Filosofia*. Amargosa: Vol. 13. P. 287-305. 2016.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Álvaro de Campos: obra poética IV*. Porto Alegre: L&PM. 2010.

RECKZIEGEL & FABRO. Autonomia da vontade e autonomia privada no sistema jurídico brasileiro. Passo Fundo: *Revista de direito Brasileira*, Ano 4 • vol.8. 2014.

ROXIN, Claus. Sentido e limites da Pena Estatal. In: *Problemas fundamentais de Direito Penal*. Tradução Ana Paula dos Santos e Luiz Natscheradetz. Lisboa: Veiga, 199, p.17-27.

RUDA, Frank. *Hegel's Rabble*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic. 2011.

_____. A população ou: o fim do Estado hegeliano. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 16. Nº28. P. 01-21. 2019.

QUEIROZ, Paulo de Souza. *Funções do Direito Penal*. São Paulo: Saraiva. 2ed, 2005

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*, São Paulo: Contexto. 2010.

_____. A obsessão com o tráfico, a legislação escravista e os códigos negreiros portugueses. In: *XII CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA & 13ª CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE EMPRESAS*, 12, 2017, Niterói, pp. 01-21. Disponível em: <http://www.abphe.org.br/congresso/xii-congresso-niteroi/resultados>

MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Reginaldo Lemos Santana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Vol. 1. 2004.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições. 2018a.

_____. *Necropolítica*. Tradução de Sebastião Nascimento. N-1 Edições. 2018b.

MCCARNEY, J. *Hegel on history*. New York: Routledge. 2000.

MILLS, et all. *Feminists interpretation of G. W. F. Hegel*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press. 1996.

MORAES, G. *Direitos de pachamama e direitos humanos*. Fortaleza: Ed. Mucuripe, 2013.

MORSS, Susan B. *Hegel e o Haiti*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições. 2017.

MÜLLER, A. *Economia política e espírito hegeliano: a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel*. São Paulo: Tese USP. 2011.

MÜLLER, Marcos Lutz. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Revista Filosofia Política*. Rio de Janeiro, série III, n. 5, p. 41-66, 2003.

_____. O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (primeira parte). *Analytica*, volume 9 números 1, p. 162-197, 2005.

_____. O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (segunda parte). *Analytica*, vol. 10, número 01. pp. 11-41. 2006.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva. 2018.

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Havard University Press. 2000.

NOVELLI, Pedro Geraldo. A Filosofia do direito no sistema filosófico de Hegel. *Revista Dialectus*, v. 3, p. 18-34, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Dialética hoje: Lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola. 2004.

ORSINI. O projeto Hegeliano de uma Filosofia Livre de pressuposições. *KRITERION*. Belo Horizonte. Nº 138 p. 521-539. Set. a Dez/2017.

PELCZYNSKI. Hegel's political philosophy: thoughts on its contemporary relevance. IN: *Hegels political philosophy*. 1964.

PEPERZAK, A. *Modern freedom Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Berlim: Springer Science+Business Media, B.V. 2001.

PIPPIN, R. *Hegel's practical philosophy Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge Press. 2008.

_____. In What Sense is Hegel's *Philosophy of Right* "Based" on His *Science of Logic*? *Remarks on the Logic of Justice*. IN: *Hegel's Political Philosophy*. Oxford: Oxford Press. 2017.

PERTILLE, José. O Estado racional Hegeliano. *Veritas*. Porto Alegre. V. 56, N. 03, Set\Dez. 2011 p. 09-25.

RAUCH, L. *HEGEL and the HUMAN SPIRIT A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with commentary*. Wayne State University Press. 1983.

RIBEIRO, Anna Lyvia. *Racismo Estrutural e Aquisição da propriedade: Uma ilustração na cidade de São Paulo*. São Paulo: Contracorrente. 2020.

RILEY, P. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, 2006.

RITTER, J. Person und Eigentum. IN: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgeben Siep. Berlin: Akademie Verlag. 1997.

ROUSSEAU, J. *Du contrat Social*. Paris: Mozambook, 2001.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 149-178, jun. 2012.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Racismo no Brasil. IN: *Folha Explica*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *O espetáculo das raças: Cientistas, Instituições, e questões raciais no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

SHAKESPEARE, W. *Romeu e Julieta*. Tradução de Beatriz Viégas Farias. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Albert Verlag. 1979.

SIQUEIRA, F. P. Abolicionismo inglês e francês (1787-1833) em perspectiva comparada. IN: *Revista de história comparada*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 35-64, 2018.

SMITH, A. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press 1977.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola. 2000.

_____. *Sources of the self. Making of the modern identity*. Harvard University press, 1989.

_____. *Hegel and modern society*, Cambridge University Press 1979.

_____. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução Nélio Schnieder. São Paulo: É Realizações ed.

THEUNISSEN, M. Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. IN: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. HENRICH, D. Horstmann, R-P (Eds) 1982.

THÉRET, Bruno. As instituições entre as estruturas e as ações. IN: *Lua Nova: Revista de cultura e política*. São Paulo: Nº 58. P. 225-254. 2003.

THÉLÈNE, Catherine Colliot. Ser uma pessoa, ser alguém. Os limites do institucionalismo hegeliano. *Cadernos de Filosofia alemã*. São Paulo. v. 19; n. 1; pp. 35-61. 2014.

UGARTE, O. *Direito Natural e Direito Positivo em Kant e Fichte*. *Revista Filosófica de Coimbra* — Coimbra. n.41. 2012.

UNGER, Magabeira. *O direito e o futuro da democracia*. Tradução de Caio Farah Rodriguez, Marcio Soares Grandchamp. São Paulo. Boitempo, 2004.

VIEWEG, K. The State as a System of Three Syllogisms Hegel's Notion of the State and Its Logical Foundations. IN: *Hegel's Political Philosophy*. Oxford Press. 2017.

WASZEK, *The Scottish Enlightenment And Hegel's Account Of 'Civil Society*. New York: Kluwer Academic Publishers. 1998.

WESTPHAL. Kenneth. *Hegel's Civic Republicanism Integrating Natural Law with Kant's Moral Constructivism*. NY: Routeldge. 2020.

_____. Kenneth. *Grounds of Pragmatic Realism Hegel's Internal Critique and Reconstruction of Kant's Critical Philosophy*. Leiden: Brill. 2017a.

_____. Hegel's Natural Law Constructivism: Progress in Principle and in Practice. IN: *Hegel's Political Philosophy*. Oxford Press. 2017b.

_____. O contexto e a estrutura da *Filosofia do Direito* de Hegel. In: BEISER, F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014. pp. 273- 316.

WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethic of Recognition*. California: University of California Press. 1997.

WOOD, Allen. A ética de Hegel. In: BEISER, F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014. pp. 247 – 272.

_____. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. 1990.

_____. Method and System in Hegel's *Philosophy of Right* IN: *Hegel's Political Philosophy*. Oxford Press. 2017.

ZABEL, Benno. The Institutional Turn in Hegel's Philosophy of Right: Towards a Conception of Freedom beyond Individualism and Collectivism. IN: *Hegel Bulletin*, United kingdom. 36/1, p. 80–104. 2015.

ZATERKA. Francis Bacon e a questão da longevidade humana. *Revista scientiæ studia*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 495-517, 2015.