

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Crime e Castigo na *Filosofia do Direito* de Hegel

Katarina Ribeiro Peixoto

Porto Alegre, dezembro de 2005

#### **AGRADECIMENTOS**

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio institucional do Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq -, que concedeu uma bolsa de estudos por um proveitoso período.

Também não teria sido possível sem o auxílio de meu orientador, Denis Lerrer Rosenfield, a quem devo gratidão pela leitura atenta, pela paciência e pelas sugestões bibliográficas.

Teria sido impossível não fosse o espírito institucional do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGFILO/UFRGS, nas figuras dos professores Balthazar

Barbosa Filho, Lia Levy, João Carlos Brum Torres, Alfredo Storck, Sílvia Altmann, Paulo Faria e Luiz Henrique Lopes dos Santos (este por extensão de sentido), os quais, dentro e fora de sala de aula ensinam, com seus exemplos, que a filosofia é *compromisso*.

Teria sido impossível se eu não tivesse um dida dado um tiro silencioso na lua e encontrado Marco Aurélio Weissheimer, cujo agradecimento em palavras só pode diminuir a infinita gratidão, *por tudo*.

Teria sido impossível sem o amparo e a presença de meus pais, Djalma de Arruda Peixoto Filho e Virgília de Moura Ribeiro Peixoto, e de meus irmãos Gustavo e Ricardo, sem cuja confiança, amparo e aposta, tantas vezes cegos e incontestes, eu jamais teria dado cabimento ao interesse filosófico.

Teria sido impossível sem o encontro quase milagroso com os amigos e colegas, sem nossas conversas, conjurações e desentendimentos, sobre filosofia, música, Política, a beleza necessária e os milhões de assombros que iluminam e assolam o mundo. Essas pessoas a quem devo gratidão para sempre são: Inara Zanuzzi, Tatiana Mariz, Vanessa Patriota da Fonseca, Rodrigo Guedes, Eduardo Dias Forneck, Silvie, Renato Fonseca, Edmilson Nunes, Laura Beck Varela, Andréa Negrão, Fred 04, João Carlos, César Schirmer, Flavio Koutzii, Gustavo de Mello, Joaquim Palhares, João Manoel Oliveira, Cri, Andréa Leal, Luiz Felipe Nelsis, Mônica Rodrigues, Anelise Storck, Maurício Santos, Jussara Difini, Fabian Domingues, Raphael Zillig, Mauro Engelmann, Paulo, Flavio, Alfredo, Maria Alice Kauer e Leonardo Kauer Zinn, Teresinha Favero, Guy Debord, Edward Said e Paul Ricoeur (estes três *in memoriam*).

E a saudade de Luiz Henrique Baccarelli (*Quinco*) e Milton Baccarelli, *in memoriam*.

Tenho também de agradecer aos colegas Maria Augusta Girolamo, Luciano Codato e Rogério Severo, por terem delicadamente me enviado pelo correio textos que foram de grande valia para este trabalho.

Este agradecimento também se estende à escuta, atenta e precisa, de Mario Fleig, sem a qual, definitivamente, tampouco teria sido possível este trabalho.

*“Podemos encarar a morte de duas maneiras: como sendo o impossível do possível, ou como o possível do impossível; ou, o 'eu' sendo um outro”.*

**Jean-Luc Godard - “Nossa Música” (França, 2003)**

*“É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia (...) consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente a nossa representação subjetiva.”*

**Hegel, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas, 1830**

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

Levando a punição a sério .....5

### CAPÍTULO I

A vontade como espírito e efetividade: o espírito objetivo na Filosofia do Direito.....21

### CAPÍTULO II

Luta de vida e morte: condição da forma originária da vontade.....61

### CAPÍTULO III

As condições de possibilidade e de legitimidade da punição no Direito Abstrato .....91

### CAPÍTULO IV

A vontade auto-contraditória e o direito à punição: a teoria hegeliana da pena, na FD.....121

CAPÍTULO V	
A lição de Raskolnikov .....	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	156

## INTRODUÇÃO

### **Levando a punição a sério**

A punição é uma resposta devida a um ato criminoso. Pode-se dizer isso sem muita dificuldade, desde que ao custo de não enfrentar seriamente o que essa afirmação implica e exige, teórica e moralmente. Há basicamente duas vias a partir das quais, no pensamento filosófico, tentou-se e ainda se tenta fundamentar tal afirmação para que ela faça sentido. Essa exigência perseverante, no pensamento filosófico da moralidade, é já uma fonte segura o suficiente para que se possa saber que punir alguém por um ato criminoso tem o estatuto de um problema filosoficamente relevante. Pode-se dizer que as duas vias a partir das quais se costuma enfrentar esse problema são a do paciente da punição e a do agente da punição. Talvez assim possa ser resumido, ainda que com certo prejuízo – provisório - de superficialidade, o que se tornou conhecido como o debate entre consequencialistas – ou utilitaristas – e retributivistas. Uma das características que este exercício filosófico aqui introduzido pretende reivindicar é não incorrer, *prioritariamente*, nessa discussão, mas em algumas das condições que a autorizaram e autorizam, segundo um pensamento filosófico

específico, marcadamente situado no *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (1820), de G.W.F. Hegel.

A punição é um problema porque envolve dificuldades morais relevantes. Dentre tais dificuldades, sobressai uma, primordial e originária do debate filosófico a respeito do tema: por que punimos condutas criminosas? Para começar a responder a essa pergunta, é o caso de fazer outra: o que se pressupõe quando se faz essa pergunta? Ou: qual a condição dessa pergunta? Há pelo menos duas condições básicas que autorizam à punição ser um problema filosoficamente relevante. A primeira é uma ordem de regras de direito, portanto uma ordem de regras que veiculam condutas devidas. A segunda, indo mais fundo, é a pretensão de autoridade do dever veiculado nessas regras, i.e., o que as fundamenta. Mesmo que muitas vezes de maneira não explícita, essas são, *sempre*, as condições fundamentais para que a punição seja um problema, para quaisquer das vias que sejam privilegiadas no seu enfrentamento, teórico e moral.

A via do paciente, se assim se pode dizer, para tratar da punição, costuma autorizar suas investigações argumentando que punir implica dor, sofrimento, e que por isso deve ser devidamente – o que quer dizer moralmente – justificada. A via do agente da punição, por sua vez, centra-se, prioritariamente, na função de dever da pena como tal. O sofrimento torna-se, sob esse ponto de vista último, *derivado* de um dever inquestionável, que é punir o ato criminoso. Então, parece que para o ponto de vista que investiga a punição a partir da perspectiva do paciente, o sofrimento humano é o que inscreve a punição como um problema filosófico, de modo que a regra que pune deve ser derivada de alguma medida estabelecida a partir dessa possibilidade de sofrimento. Por outro lado, a investigação consternada com o dever parece privilegiar não o sofrimento humano, como um problema originariamente relevante. Para estes últimos, o problema da punição é um problema do

direito, da vigência do direito, da observância das regras que não devem tolerar algumas condutas violentas, que são portanto descritas como criminosas.

Mesmo sob o risco de redução do debate entre consequencialistas e retributivistas, pode-se dizer que os primeiros se ocupam, privilegiadamente, das dificuldades que concernem à finalidade e à aplicação da punição, ao passo que os últimos dedicam-se privilegiadamente às dificuldades que concernem à fundamentação do dever de punir. Para estes, o sofrimento é derivado e o dever é originário; para aqueles, o sofrimento seria originário e o dever, derivado. Para ambas as vias de procedimento, contudo, a punição tem no seu horizonte um sentido vindicado de solução de um problema como *resposta*. Assim, se é o sofrimento do merecedor da penalidade o que é originário na dedução da punição, ou se é o dever que constitui o ponto de partida da justificação de punir, essa resposta difere no seu sentido e também na finalidade por ela defendida.

De uma maneira geral, o tratamento filosófico consagrou à punição, ao longo da história da filosofia, duas atribuições fundamentais: cura<sup>1</sup> e expiação<sup>2</sup>. Como cura, a

---

<sup>1</sup> Ver *Górgias*: “...porque uma simples penalidade nos disciplina e nos torna mais justos e nos cura do mal”. In: *The Collected Dialogues of Plato*, ed. com introdução, E. Hamilton e H. Cairns. Princeton University Press, 1961, pp.262 (citado in: *Philosophical Perspectives on Punishment*, ed. Gertrude Ezorsky, New York, State University of New York Press, 1972.

<sup>2</sup> Esse caráter expiatório atende a uma herança cujo alcance está muito distante deste trabalho. E, apesar de não se incorrer, aqui, na pretensão de enveredar por uma hermenêutica da tradição judaico-cristã, duas referências parecem ser apropriadas para o tratamento do sentido em que o caráter expiatório da punição se torna pensável. A primeira referência, que na verdade é uma lembrança, é um texto magistral de Paul Ricoeur, “Pecado Original, estudo de significação”, onde, a título de esclarecimento do embate de Agostinho com os pelagianos, Ricoeur pretende estabelecer o sentido em que o pecado original se estabelece, simbolicamente, como condição da culpa, naquela tradição. Esse aspecto simbólico é indireta e explicitamente referido, quando se aponta o sentido geral da punição como expiação, como se verá ao final deste trabalho. É o caso de transcrever o que, segundo Ricoeur, deu causa à passagem dos problemas concernentes à cura para o da expiação. A passagem é longa, mas nada estranha a duas das teses centrais de Hegel se serve, na sua teoria da punição, que serão retomadas com mais especificidade, ao final deste trabalho. “*Sob que impulso foi levada a teologia cristã a esta elaboração conceitual? Podem-se dar duas respostas a esta questão; primeiro que tudo, uma resposta exterior: é, diremos, sob o impulso da gnose. Nos Extratos de Teodoto, lemos estas questões que, segundo Clemente de Alexandria, definem a gnose: ‘Quem éramos? Que nos tornamos? Onde estávamos antes? De que mundo fomos lançados? Em direção a que objetivos nos apressamos? De que nos libertamos? O que é o nascimento? (...) O que é o renascimento (...)?’. Foram os gnósticos, diz também um autor cristão, que colocaram a questão (...) de onde vem o mal?*”

---

Compreendamos: foram os gnósticos que tentaram fazer desta questão uma questão especulativa e fornecer-lhe uma resposta que seja ciência, saber (...)/A nossa primeira hipótese de trabalho será, portanto, esta: foi por razões apoloéticas – para combater a gnose – que a teologia cristã foi levada a alinhar com o modo de pensamento gnóstico. No fundo anti-gnóstica, a teologia do mal deixou-se arrastar para o terreno da gnose e elaborou assim uma conceitualização comparável à sua./(...)/Mas esta primeira resposta pede uma segunda: a preocupação apoloética não pode explicar, por si só, porque é que a teologia cristã se deixou arrastar para um terreno estranho (...). Talvez haja na experiência do mal, na confissão do pecado, alguma coisa de terrível e de impenetrável que faz da gnose a tentação permanente do pensamento, um mistério de iniquidade de que um pseudo-conceito de pecado original é como que a linguagem cifrada./ (...). Santo Agostinho é a testemunha desse grande momento histórico em que o conceito se atou; foi ele que conduziu primeiro o combate anti-maniqueísta, depois o combate anti-pelagiano, e foi neste combate numa frente dupla que se elaborou o conceito polêmico e apoloético de pecado original./Como conceito polêmico e apoloético o ‘pecado original’ significa uma primeira coisa: que o mal não é nada que seja, que não tem ser, natureza, porque ele é nosso, porque ele é obra da liberdade. (...)/(...)[Para a gnose] o pecado que o homem confessa é menos o ato de mal-fazer, a mal feitoria, do que o estado de ser-no-mundo, do que a infelicidade de existir. O pecado é destino interiorizado. É por isso que também a salvação vem ao homem de algures, de lá longe, por uma pura magia de libertação, sem o comprometimento da responsabilidade, nem mesmo com a personalidade do homem. Vê-se como é que, na gnose, o falso saber, o mimo da racionalidade, está ligado à própria interpretação do mal,; porque o mal é coisa e mundo, o mito é ‘conhecimento’. A gnose do mal é um realismo da imagem, uma mundanização do símbolo. Assim nasceu a mais fantástica mitologia dogmática do pensamento ocidental, a mais fantástica impostura da razão que tem como nome: gnose./Foi contra esta gnose do mal que os Padres gregos e latinos, com uma unanimidade surpreendente, repetiram: o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, ele é nosso. Aquilo que se tem de rejeitar, não é só a resposta à questão, mas a própria questão. Não posso responder **malum esse** (o mal é), porque não posso perguntar **quid malum?** (o que é o mal?), mas apenas **unde malum faciamus?** (de onde vem que fazemos o mal?). O mal não é ser, mas **fazer**./Com isto, os Padres mantinham firme a tradição interrompida de Israel e da Igreja, aquilo a que chamarei a tradição penitencial, que encontrou na narrativa da queda a sua forma plástica, a sua expressão simbólica exemplar. Aquilo que o símbolo de Adão transmite é primeiro que tudo e essencialmente esta afirmação de que o homem é, senão a origem absoluta, pelo menos o ponto de emergência do mal no mundo.” *Pecado Original: estudo de significação*, pp. 264-281, In: *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F.Sá Correia, RÉS Editora, Porto, 1988. Outra referência elucidativa, desta vez não de ordem hermenêutica, é descrita por Joel Feingerg, nestas passagens do seu “*The Expressive Function of Punishment*”: “...a punição tem uma característica adicional (...). Essa característica, ou diferença específica, (...) é uma certa função expressiva. A punição é um dispositivo convencional para expressar atitudes de ressentimento ou indignação, e para julgar desaprovação ou reprovação (...). A punição, em resumo, tem uma significação simbólica amplamente ausente nos outros tipos de penalidade. (...) **As próprias paredes de sua cela [do criminoso julgado] condenam-no e sua memória se torna um estigma.** (...) Eu penso que é justo dizer que (...) a punição geralmente expressa mais do que juízos de desaprovação: ela também é uma maneira de devolver ao criminoso um tipo de ressentimento vingativo. (...) Se reservarmos o termo menos dramático ‘ressentimento’, para atitudes vingativas, e o termo ‘reprovação’ para os juízos severos de desaprovação, então talvez possamos caracterizar **condenação** (ou denúncia) como um tipo de fusão de ressentimento e reprovação.” Pp. 98, 100, 101. In: *Doing and Deserving: Essays in the theory of responsibility*. Princeton University Press, 1974, pp.95-118. O primeiro grifo é meu. Por fim, as referências ao difícil e complexo *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, de Hegel (1797-1800) estão além dos limites deste trabalho, de modo que a escolha pela citação de Ricoeur tem o objetivo de preencher, ainda que sob o risco da insuficiência, essa lacuna. Quanto às variadas abordagens da teoria da pena, cabe uma nota preliminar: este trabalho não tratará amiúde das doutrinas sobre a punição. A escolha genérica pelas duas vias, expressas como a via da cura e a da punição, assim, não pretende outra coisa que ser uma tentativa de elucidação das duas raízes de fundamentação para o debate entre consequencialistas e retributivistas, em toda a variedade de que se dispõe hoje. Isso também para dizer que aqui não se vai assumir qualquer posição de correlação imediata entre consequencialismo – inclusive em suas vertentes liberais – como tributária do ideal aqui situado como originariamente platônico, tampouco, no que concerne à via aqui chamada de expiatória, como correlação imediata e estreita de todas as perspectivas retributivistas. A pretensão elucidativa aqui exposta atende ao

punição consistiria num tratamento, numa melhora de um *estado* que teria conduzido ao tipo de violência criminosa; seria um estado doentio mas remediável. Como expiação, a punição tem prioritariamente um sentido de condenação, de sofrimento compensatório, de sacrifício moral específico, originados da solução que o criminoso deu a uma *condição prévia* e comum a todos e a cada um: a culpa. A distinção entre um estado e uma condição prévia é fundamental e merece algum registo.

Atribuir à punição o sentido de cura decorre, como sustenta Platão, no *Górgias*, de um mal espiritual que faz do criminoso um infeliz. A punição teria então a função de curar essa infelicidade, explicitamente atribuída à ignorância, ainda que possa comportar sofrimento. Esse sofrimento, porém, é comparado por Sócrates, nesse diálogo, a um tratamento cirúrgico.<sup>3</sup> Um tratamento cujo horizonte é um ideal de felicidade, na acepção clássica antiga, intimamente vinculado à sabedoria. No que concerne à expiação, contudo, o remédio da culpa requer, privilegiadamente, uma solução para o estigma referido por Feinberg. Tal solução é irremediavelmente subjetiva, singular e irreduzível à consciência individual como instância de atribuição de imputabilidade e de expiação da culpa.

Privilegiar o aspecto curativo da punição, ou seu aspecto expiatório, tem conseqüências relevantes, indiretamente verificáveis, que apresentam dificuldades. No primeiro caso, a atribuição de um papel de remédio à pena parece atribuir à norma da punição um papel positivamente definidor da ordem de regras de direito. Isso quer dizer que a prerrogativa de punir está intimamente ligada ao que fundamenta tal ordem; parece ser isto o que diz Sócrates, no *Górgias*, ao evocar o papel da regra que pune como condição para que a felicidade do criminoso seja alcançada. Neste caso, o modo de punir

---

propósito de situar essas duas perspectivas pelo que elas são: perspectivas que orientaram e orientam à pluralidade de abordagens da punição, ao longo do debate filosófico sobre a pena.

<sup>3</sup> *Górgias*, *Op cit*, p. 263

desempenha um papel de justificação indireta da natureza da ordem de regras que é violada pela conduta criminosa. Uma das conseqüências problemáticas que se pode verificar dessa atribuição intimamente vinculada, da punição, à justificação das regras de direito, é que a cura do mal que deu conta da violência criminosa repousa, privilegiadamente, no universo das regras a que pertence tal criminoso. A cura depende, assim, não privilegiadamente do criminoso, visto que ele é comparado a um paciente. A cura depende das próprias regras.

Essa solução não é livre de problemas, à medida que quem comete crimes parece ter sua responsabilidade delegada a um universo de regras que lhe foi, ao menos no momento em que se agiu criminosamente, alheio ou mesmo por ele tomado como avesso. Um modo simplificado de identificar essa solução é dizer, como muitos até hoje dizem, que a sociedade faz o criminoso ou que alguém cometeu o crime porque foi levado a isso. Sem entrar nos méritos sociológicos ou históricos desse tipo de consideração, é o caso de perguntar se o caráter determinado de uma ação exime, necessariamente ao menos, a responsabilização moral por ela e, *a fortiori*, se essa não seria uma maneira de ratificar uma indignidade que se atribui como doença ou como causa externa da conduta criminosa.

No segundo caso, a justificação indireta que a punição expiatória propicia também implica dificuldades e problemas. Se a solução apresentada nessa perspectiva repousa sobre uma contenda individual irreduzível, corre-se o risco de tratar o criminoso como um estranho, um indivíduo que poderia, sem maiores dificuldades de justificação, ter caído de uma nave espacial no meio de uma sociedade e cometido condutas tomadas como criminosas. Essa caricatura é muito séria, sobretudo, porque a perspectiva puramente expiatória não responde satisfatoriamente ao fato de que o criminoso em alguma medida faz parte da sociedade contra a qual o crime é desferido. Portanto, senão a regra específica da punição, muitas das regras dessa sociedade certamente lhe concernem, por mais malvado

ou facínora que ele seja. O tratamento puramente expiatório comporta também outros problemas, mais específicos, ainda que tributários dessa figuração acima descrita. Ele põe em cena, indiretamente, o modo de justificação das regras de direito que são violáveis como regras em alguma medida incontestes e cuja justificação ao menos *pode ser* rigorosamente *externa* aos indivíduos que lhe devem obediência. Esse caráter puramente externo das regras de direito, como veremos adiante, paga o preço de tratar do universo das regras de direito como uma terra paralela à realidade, na qual os indivíduos, ou cidadãos, vivem e onde elas são aplicadas e ganham vigência. Esse preço talvez tenha sido a causa das acusações, por parte dos que privilegiam a cura com a punição, de que a perspectiva expiatória é fundamentalmente cruel.

Ambas as perspectivas, portanto, apresentam dificuldades conceituais e morais. A primeira parece tomar o paciente da punição como derivado da sociedade. A segunda, parece tomá-lo como originário. No primeiro caso, a justificação das regras repousa, necessariamente, sobre uma prerrogativa de punir para curar e constituir a felicidade. No segundo, a justificação parece depender de uma prerrogativa de condenar os que atentam contra ela, como fossem esses tomados não como doentes, mas como a própria bactéria. Essas considerações escassas sobre as perspectivas que tradicionalmente enfrentam a justificação da punição, como cura ou expiação, porém, não são o objeto *direto* deste trabalho; não são seu alvo privilegiado. Aqui se pretende enfrentar alguns dos pressupostos da punição que têm a pretensão de solucionar as dificuldades acima apontadas, tanto na perspectiva da cura como na da expiação, da pena.

Assim, importa retornar ao que autorizaria uma resposta satisfatória à pergunta por que punimos. Afinal, pode-se saber que, seja qual for o paradigma de ordem de regras de que se disponha, há um vínculo necessário entre crime e castigo, de modo que este último

só existe como correlato aquele, implicando sofrimento e perda de direitos, mesmo que a título provisório, de um tratamento. Como essa necessidade é insuficiente para justificar as razões por que punimos, é imperioso levar em conta em que medida esse vínculo é satisfatória ou pretensamente exaustivo, como justo. É esse imperativo que conduz aos dois pressupostos que se visa a esclarecer neste exercício, dispondo do tratamento hegeliano na sua *Filosofia do Direito*.

Antes de penetrar no tratamento específico que Hegel confere às dificuldades relativas ao problema da punição, portanto, o que está em jogo nessas condições pretensamente exaustivas de justificação e legitimação da punição, precisa ser apresentado. Especificamente, porque o tratamento hegeliano, como veremos, reivindica a punição em ambos os sentidos acima apresentados. Ainda que boa parte da literatura filosófica a respeito situe Hegel como um retributivista incontestado, procurar-se-á, aqui, mostrar em que medida tal leitura é restritiva e incompleta de seu ponto de vista. E não é possível fazê-lo sem, antes, esclarecer o fio do procedimento que conduzirá Hegel a autorizar uma ordem de direito. É preciso então algum registro prévio, de ordem genética e fundamental, para que se possa ter em mente o caminho que se vai percorrer, daqui para a frente.

Como o tratamento hegeliano do crime e do castigo comporta essa pretensão ampla, de abarcar a ambas as perspectivas, é o caso de enfrentar como ele fundamenta o universo de regras violáveis. Um dos registros inelutáveis que precisa ser feito, para dar conta desse enfrentamento, é o cenário de um debate moderno de justificação do direito contra o qual a teoria hegeliana do Estado, da política e da moral se ergue. E qual a sua resposta, qual a sua teoria, para tal justificação. Trata-se da leitura hegeliana do contratualismo, sem a qual sua teoria da punição não pode ser compreensível. Para Hegel, o fundamento do direito ou de uma ordem de regras morais e jurídicas, num contrato, não responde, satisfatória ou

exaustivamente, entre outros problemas, à questão sobre o dever da punição, no sentido amplo por ele reivindicado. Além disso – ou por isso mesmo – não exaure as dificuldades presentes na justificação do dever da punição.

A fundamentação do direito num contrato social tem a forma de um consenso, não-historicamente – considerando a história como a seqüência de eventos passados, independentemente dos pensamentos que poderiam vir a ser-lhes concernentes – situado, estabelecido entre indivíduos (ainda que esses indivíduos sejam considerados circunstancialmente, como o faz Rawls, numa “posição original”), através do qual se pactua uma ordem social, política e juridicamente universal – válida para todos os pactuantes. Eles estabeleceriam um consenso referido em alguns dispositivos, instrumentais ou factuais, que seriam próprios aos seres humanos, como a razão ou um tipo de esforço em perseverar existindo, para não sucumbirem perante outros dispositivos, igualmente pertencentes aos humanos, que talvez pudessem ser resumidos sob a alcunha de barbárie. Essa ordem instituída segundo essa formulação ganha legitimidade não apenas em função do fato de poder ser ou de dever ser pactuada, portanto escolhida por todos e cada um. Ela ganha legitimidade, ela se torna devida, porque ela significa uma ordem de liberdade frente à barbárie ou à possibilidade de barbárie, de auto-destruição.

Portanto, essa ordem ganha legitimidade em função dos dispositivos, defendidos como superiores, que a erguem como válida e legítima para todos. Trata-se de uma ordem de liberdade. Essa ordem, assim, poderia ser uma fonte segura para vir a situar o dever de castigo pelo criminoso. Tendo cometido um crime, o criminoso não apenas sucumbe à barbárie que lhe é própria, mas a impõe ao outro suposto pactuante. Se a barbárie não é de alguma forma combatida ou condenada, nessa ordem de liberdade, a própria liberdade é ameaçada e sucumbe. Então, o merecimento da punição repousaria no dever de preservação

dessa ordem, que é a ordem devida, seja à preservação, seja à dignidade dos atributos superiores dos pactuantes.

Foi dito acima que essa formulação, aqui apresentada resumidamente, não dá conta, de maneira exaustiva, das dificuldades concernentes à justificação e à justeza da punição. Uma maneira simples de começar a esclarecer essa insuficiência é retornar à realidade, não da aplicação propriamente do direito positivo, mas, antes, da vida social que nos cerca. Se é explícito, nas teorias contratualistas, que o recurso argumentativo ao consenso supostamente pactuado não é real nem historicamente situado, em que sentido se pode compreender a inferência de uma formulação como a contratualista, para a legitimidade dessa ordem de “liberdade” – formulada como um recurso puramente abstrato -, em atribuir a perda de direitos como punição? Certo, pode ser bastante razoável evocar os melhores e mais dignos dos atributos humanos para prescrever um dever de dignidade, de universalidade da ordem pública, de preservação, enfim.

No entanto, um incômodo intuitivo, se assim se pode dizer, persevera, que merece, na perspectiva hegeliana, um tratamento privilegiado. Talvez se pudesse deixar claro o sentido desse incômodo com um lembrete, obediente à realidade, para facilitar o caminho. Tanto para o possível criminoso como para a possível vítima, a idéia de que se tratam de pactuantes de uma ordem social por eles escolhida e deliberada racional ou existencialmente – numa acepção mais ampla do uso da razão, por exemplo – é realmente muito estranha, para não dizer absurda. Pode-se dizer que ser ou não ser cidadão é resultado de uma escolha, isso é certo. O que não se pode dizer é que se escolhe onde se nasce, onde se começa a existir socialmente; i.e., a sociedade, o direito e a política, numa consideração minimamente realista, precedem esse pacto evocável, apenas, sob um procedimento abstrato (e, no mais, essa precedência se verifica, inclusive, providenciando instituições ou

uma estrutura de ensino que viabilize tais conhecimentos racionalmente elevados). É claro que se pode retrucar essas considerações, acusando-as de não-filosóficas; mas também essa acusação pode ter um preço a ser pago: o da prescrição ou enunciação de deveres e recomendações extra-terrenos, incapazes de se portarem como fonte segura de legitimação do que se passa na terra. Ou, ainda, se não se trata dessa acusação, pode-se também retrucar essas considerações sob a alegação de que as pessoas, numa sociedade, podem ser realistamente tomadas como seres racionais e que isso é, antes de mais, uma consideração que lhes dignifica, de modo que ignorar isso é possivelmente deixar de lado esse atributo superiormente valioso.

A dificuldade dessa alegação, contudo, aparece numa realidade que nem sempre deixa de contradizer esse atributo como superiormente valioso. Pode-se dizer ao criminoso que ele deve tomar uma condenação à morte, por exemplo, como uma honra a sua própria racionalidade – e há filósofos que disseram isso.<sup>4</sup> Sustentar essa posição, porém, pode ser uma via de limitação do tratamento da punição como pura expiação, para não incorrer em considerações relativas à razoabilidade, ou à honra de uma faculdade já não exercida, visto que se trata de alguém que incorrera num crime; ou à honra puramente suposta, no pensamento de quem a atribui como um imperativo constituído como norma supostamente presente nas cabeças dos indivíduos.

O que está se tentando dizer é que antes da exigência de um procedimento moralmente elevado é preciso ter em conta a precedência à escolha sábia através da razão.

---

<sup>4</sup> Ver, a esse respeito, uma observação de Kant em sua *Doutrina do Direito*: “(...) o supremo tribunal pronunciou seu julgamento assim: cada um deveria ter a liberdade de escolher entre a morte e trabalhos forçados – eu afirmo que o homem honrado teria preferido a morte e a canalha, as minas; assim é a natureza do espírito humano. O primeiro conhece algo que ele estima mais que a própria vida, quero dizer, a honra, enquanto o segundo teria sempre como preferível à inexistência uma vida coberta de vergonha.” Kant, I., *Métaphysique des Moeurs, Première partie, Doctrine du Droit*, Trad. A. Philonenko, 5ª ed., Paris, Vrin, 1993, p. 216

O que se está tentando dizer, reivindicando uma maneira realista de consideração das dificuldades concernentes à punição, é que há condições para que a possibilidade dessa hipotética contratação social seja reivindicada. Se é evidente, muito mais do que razoável, a consideração de que seres humanos são racionais ou que, neles, a consideração de um tipo peculiar de esforço para existir seja verificável, pode ser razoável considerar que não se tratam de atributos cuja existência se verifique apenas individualmente. E uma das maneiras de se observar isso é se perguntar se a relação dos indivíduos com o Estado ou com uma ordem de regras de liberdade é estabelecida, *suficientemente*, com a instanciação em atributos tomados, de maneira exclusiva, no âmbito de suas individualidades, a partir de uma ou duas faculdades, ou de uma deliberação prudencial; então, poderá ser posto em questão se a relação entre os indivíduos e tal ordem, na qual se inclui o Estado, o direito e a ética, é imediata, direta, de modo que a própria compreensão de Estado e ordem de liberdade possam, *suficientemente*, ser definidas como resultado de um aglomerado de contratantes.

Para tentar esclarecer a dificuldade da posição que postula a descrever o Estado, o direito e a ética como resultante de um aglomerado de indivíduos, tomemos o exemplo seguinte. Um bebê é jogado numa selva e criado por macacos. Pode-se dizer sem riscos que ele certamente pode vir a desempenhar um papel superiormente poderoso, frente às adversidades da vida na selva, e sobreviver e crescer, em convívio com os macacos e outros bichos. Pode-se dizer que esse indivíduo é dotado de razão, como uma faculdade de liberdade. Porém, também pode-se dizer que ele não falará, não conhecerá algo como a sua própria faculdade de razão e das potências de realização de sua liberdade. Pode-se também dizer que esse indivíduo tem sentimentos, que sorri, que brinca, expressando diferenças irredutíveis frente aos seus companheiros macacos, mas não se pode dizer que ele

reivindicará uma contratação social na selva. Se isso é razoável e não absurdo, segue-se que a exigibilidade de algum tipo de precedência real a uma tal possibilidade de contratação não é, tampouco, absurda.

No entanto, a reivindicação dessa precedência traz dificuldades adicionais não irrelevantes. E, nos limites deste texto, entre essas dificuldades adicionais não se encontra algo como a necessidade de investigação da origem da linguagem, propriamente, mas pode ser resumido na tentativa de considerar qual poderia ser a origem, real, de uma ordem racional de regras morais, políticas e jurídicas livremente exigíveis. Uma maneira de começar elucidando essa origem é olhar para trás. Já que se trata de dar conta de uma precedência das condições individualmente verificáveis de constituição de uma ordem socialmente organizada sob a razão, cuja forma é a liberdade, talvez uma perspectiva histórica preste um bom serviço. Como já foi lembrado mais acima, do fato da potência humana poder erigir um mundo absolutamente livre não se segue, necessariamente, de modo exaustivo, uma ordem real absolutamente livre. No entanto, não se pode dizer que essa ausência de correspondência necessária e plena implique um fracasso total.

Uma consideração tímida da realidade não pode deixar de verificar que a humanidade realizou e realiza ações racionais, irredutíveis e um tanto duradouras. Mesmo tempos sombrios, de guerra, fome e miséria não deixam de ser compreendidos, pela atividade racional dos homens, como correlatos ou participantes de um mundo que deu, ao menos, alguns passos adiante dos macacos. Aliás, a própria referência à guerra, ao conflito de vida e morte, tão atuantes na história humana, pode ser uma fonte segura, realista e ao menos relativamente racional, da origem das condições de possibilidade da exigência de liberdade numa ordem racional da sociedade. A busca por uma, se assim se pode dizer, raiz de tal exigibilidade pode então ajudar a mostrar que, em vez de um acordo racionalmente

elevado ou prudente, a organização racional da vida (coletiva) regradada foi precedida por muitos conflitos, pela ameaça atual de destruição, pela guerra e, claro, pela morte.

Olhar para trás, porém, pode não ser apenas fazer um inventário – no mais, impossível de obter exaustão – dos conflitos de vida e morte por que a humanidade já passou. Na verdade, *deve* não ser isso. Assim como nem sempre a racionalidade prevalece frente à barbárie, nem sempre os conflitos de vida e morte espelham uma disputa racionalmente verificável, para dizer o mínimo. O critério desse “retorno”, portanto, é estabelecido por essa exigibilidade, quer dizer, pode ser reduzido o inventário à consideração realista do que há de racionalmente verificável como originário, na justificação do conceito de direito. Levar a sério a justificação da punição, tentando dar conta das exigências que a realidade apresenta, aqui, requer tomar como critério o que, nessa origem ao menos relativamente realista, pode autorizá-la a ser originária, como passado *legitimamente* constitutivo da ordem de liberdade.

Este trabalho tem o propósito de tratar da punição levando em conta essa justificação realista e *seletivamente* histórica da punição. Para dar conta desse objetivo, a referência e a fonte de elucidação de uma concepção legitimamente atual ou atualizável da punição, que pretende responder às dificuldades presentes nas vias da cura e da expiação, está no pensamento de um filósofo considerado obscuro: G.W.F. Hegel. No seu “*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*” (1820) Hegel apresenta um tratamento complexo e elucidativo, de um procedimento que pretende dar conta de ambas as possibilidades. Nessa obra, pois, as perguntas até aqui feitas e as dificuldades que se tentou até aqui apresentar, ganham uma resposta que, ao menos, reivindica exaustão.

Pode parecer paradoxal recorrer a um filósofo tido por obscuro, para dar conta de um esclarecimento de dificuldades que, por sua própria natureza no debate filosófico, envolvem complexidade. Vai-se buscar aqui mostrar que não o é. Para seguir os passos de Hegel nessa empreitada, é importante fazer três sinalizações preliminares, concernentes à perspectiva hegeliana de compreensão da vida social, do fundamento do direito e do Estado. Através dessas sinalizações poderá se compreender, ao longo deste trabalho, como Hegel vai autorizar seu projeto filosófico no âmbito prático e, assim, como se justifica, no seu pensamento, a crítica à postulação de uma origem pactuada da vida coletiva juridicamente regrada, bem como ao diagnóstico contratualista de que essa organização de regras se trata de uma resultante, como aglomerado suposto de vontades individuais. São elas: 1. “A filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”<sup>5</sup>; 2. Não se deve construir um Estado tal como ele deve ser, mas, antes, deve-se mostrar como ele deve ser conhecido<sup>6</sup> e 3. “O Estado não é uma obra de arte”<sup>7</sup>. Com essas advertências pode-se então proceder ao tratamento específico das considerações hegelianas sobre o crime e a punição.

Crime e castigo articulam uma das passagens mais importantes da Filosofia do Direito de Hegel. Trata-se da passagem da apresentação do direito como normatização

---

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito* (FE), Parte I. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000, Prefácio, §9 [*Diese Genügsamkeit*] “(...) Quem só busca edificação, quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante.” P. 25

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F. *Príncipes de la Philosophie du Droit*, trad. J-F Kérvegan, édition revue et augmentée, Paris, France Universitaires Press, 2003, que será aqui usada como referência. Prefácio: “Assim, portanto, esse tratado, à medida que contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa senão uma tentativa de conceber e expor o Estado como algo racional em si mesmo. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais afastado de dever construir um Estado tal como ele deve ser; o ensinamento que pode residir neste tratado não pode querer ensinar ao Estado como ele deve ser, mas antes, mostrar como esse Estado, o universo ético, deve ser conhecido”. P. 105

<sup>7</sup> *Ibid.*, §258, Zusatz ou nota de aula: “Mas, como é mais fácil descobrir as imperfeições que conhecer o elemento afirmativo, cai-se facilmente no defeito de só ver os aspectos individuais e de perder de vista o organismo intrínseco do Estado. O Estado não é uma obra de arte; ele está no mundo, por conseguinte na esfera do arbitrário, da contingência e do erro”. (As notas de aula que serão aqui citadas fazem parte da tradução da FD feita por Robert Déra-thé e J-P Frick, Paris, Vrin, 1975) P. 260

positiva, externa e necessariamente eficaz da vida coletiva, à apresentação da moralidade, como normatização negativa, interna e relativamente eficaz, da vida coletiva. É também no tratamento do crime e da punição que se torna explícito o sentido em que o direito é adjetivado como abstrato, na primeira parte dessa obra. Pode-se então observar, através do procedimento de que Hegel se serve para diagnosticar a conduta criminosa, um dos aspectos centrais de seu pensamento da política e da moralidade, que é o vínculo *interno*, presente em de toda normatividade externa, o que inclui, decerto, as regras de direito positivo, com a realidade. O direito positivo, assim, é tomado por Hegel como explicitação de sua compreensão peculiar do direito natural moderno, que será enfrentado neste trabalho, adiante.

Esse vínculo interno, implícito na primeira parte da *Filosofia do Direito*, aparece de modo enfático no tratamento da punição, vindicando sua explicitação através da prerrogativa de vigência do direito positivo. E o modo como essa vigência é deduzida, por Hegel, é o percurso através do qual se pode compreender os dois aspectos do diagnóstico hegeliano da punição. Mediante a resposta que Hegel oferece ao jusnaturalismo contratualista, com sua teoria do sistema do direito como efetivação da liberdade, vai-se entender em que sentido se determina a responsabilidade específica do criminoso, sem que a prerrogativa da punição, como *direito* desse mesmo criminoso, seja contraditória. Essas duas afirmações 1) a responsabilidade pelo crime é do criminoso e 2) a punição é um direito do criminoso, constituem os dois aspectos da teoria hegeliana da pena, que se pretende esclarecer neste exercício. Assim procedendo, as duas teses hegelianas relativas à vontade criminosa podem então sair da obscuridade que aparentemente lhes contamina, em virtude da maneira compacta em que são apresentadas na seção do Direito Abstrato.

Passemos às duas teses, então. A primeira diz que a vontade criminosa é auto-destrutiva; a segunda, que há uma medida identitária entre a vontade da vítima e a vontade do criminoso. A afirmação de que a vontade criminosa é auto-destrutiva, muito negligenciada por aqueles que tomam o projeto filosófico hegeliano como incompreensível, só é inteligível à medida que se tem em mente o caráter moralmente válido e vigente, efetivo, do direito positivo como necessidade presente. É assim que se vai compreender o crime como auto-contradição e é à medida que é auto-contraditória que a vontade criminosa tem na punição uma resposta provisoriamente alinhada com a via da expiação, de acordo com o tratamento das duas perspectivas aqui escolhidas. A segunda tese é derivada da medida identitária entre as vontades da vítima e do criminoso. É com base nessa medida que a tese de que a punição é um direito do criminoso reivindica sentido. E é também com essa segunda tese que se pode compreender como o projeto hegeliano, na sua *Filosofia do Direito*, responde ao reclame ético da perspectiva da pena como cura.

Esses dois aspectos, tratados na transição para a moralidade, na *FD*, envolvem complexidade por duas razões fundamentais. A primeira é esse caráter implícito do regramento do direito abstrato que pode ocasionar o erro da precipitação em tomar as regras do direito positivo como puramente externas, ou alheias às consciências individuais, no pensamento de Hegel. Há um sentido que as vincula e que estabelece a medida em que a relação de ambas determina a responsabilidade. A segunda é que o vínculo da responsabilidade se estende à moralidade, i. e., a responsabilização tem uma dimensão moral. Esses dois aspectos da complexidade da teoria hegeliana da punição, pode-se dizer que estabelecem os marcos programáticos do tratamento da moralidade, na *Filosofia do Direito*, e assim serão enfrentados ao longo deste trabalho.

Para dar conta desse esclarecimento, contudo, é preciso esclarecer duas das condições que autorizam a vindicação de exaustividade da teoria hegeliana da punição. A primeira é o peculiar tratamento hegeliano do espírito objetivo, no qual se inclui o tratamento do conceito de vontade e da idéia do direito e sua efetivação.<sup>8</sup> A segunda é a forma subjetiva de que Hegel dispõe, como imputável, de responsabilização moral e jurídica. Esclarecer essas duas condições é o que se pretende fazer, respectivamente, nas primeira e segunda partes, deste trabalho. Enfrentadas essas duas condições, a compreensão do direito abstrato e de sua violação e da negação dessa violação, mediante a pena, poderão enfim ser tratadas à altura do que a teoria na qual se pretende sua justificação, exaustivamente, concede.

O trabalho está estruturado em quatro partes e uma modesta consideração final. A primeira pretende esclarecer: 1) em que Hegel se pretende autorizado a erguer uma filosofia sistemática do conceito na qual se inclui a noção de espírito objetivo 2) qual a forma lógica que autoriza a inteligibilidade de uma filosofia do conceito de vontade livre. Pode-se então dizer que a primeira parte se ocupa prioritariamente do esclarecimento das condições objetivas e normativas do tratamento do crime e do castigo.

A segunda parte trata das condições subjetivas que são referidas no conceito. Trata-se de procurar a raiz da justificação hegeliana das características da vontade singular no espírito objetivo. Será preciso então proceder a um breve e modesto retorno à *Fenomenologia do Espírito* (1807), onde uma dedução, se assim se pode dizer, fundamental do que Hegel veio a chamar de “consciência de si universal” é feita, dando conta de dois aspectos centrais do conceito de vontade livre, a saber, 1) a vontade livre é uma vontade

---

<sup>8</sup> Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito...* (FD), Introdução. Trad. Marcos Lutz Muller, in: *Revista Analytica*, vol. 1, n. 2, 1994: §1: “A ciência filosófica do Direito tem por objeto a idéia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação”. P.109

singular entre vontades singulares e 2) é uma vontade que se realiza num mundo pré-existente que, contudo, é um mundo no qual ela está “junto consigo mesma”, pois é um mundo racionalmente constituído.

Com essas etapas de apresentação das duas condições fundamentais de inteligibilidade do tratamento do direito e da punição ao crime, passa-se então à *Filosofia do Direito* especificamente. A terceira e a quarta etapas tratarão, respectivamente, do que o crime vem a violar – o direito abstrato – e do que está em jogo no crime e na punição, na *Filosofia do Direito*. Serão enfrentados os dois aspectos de que Hegel dispõe para dar conta dos problemas e dificuldades concernentes ao crime e à punição, acima escassamente apresentados: o aspecto de condenação e o de cura. Poderá ser verificado, então, em que sentido um aspecto central da filosofia hegeliana é necessariamente exigido para dar conta das pretensões desse projeto filosófico. Entra em cena, assim, o tratamento hegeliano da efetividade do direito, ou seja, do conjunto de regras que organizam a vida social e política de uma comunidade. Este último aspecto consistirá, pois, em tornar clara a medida em que um direito é, sempre, uma relação normativa, interna e historicamente constituída que, como tal, no pensamento hegeliano, não se reduz a um vínculo que se estabelece entre o pensamento e as coisas do mundo, tomados como entes, se assim se pode dizer, fixos, e que, portanto, tampouco se reduz a um vínculo, no caso do conceito de direito, estabelecido entre normas que prescrevem um dever e indivíduos que lhe devem, apenas, obediência.

Por fim, este trabalho tentará lançar uma luz sobre a via de solução de um problema que aparece no tratamento da vontade criminosa. Trata-se de retomar o que está em jogo e qual o alcance da primeira das teses na qual Hegel pretende autorizar a punição. A medida em que a vontade criminosa é auto-contraditória requer uma consideração específica do que Hegel toma por consciência moral, especificamente na *Filosofia do Direito*, onde o seu

papel na fundamentação da Idéia de Estado é central. Avançar na direção apontada pela primeira tese relativa à punição, atende na verdade à tentativa de enfrentar uma dificuldade central no projeto hegeliano, relativa à sua compreensão da culpa, naquela acepção brevemente referida numa larga nota desta introdução, que merece atenção, à medida que desempenha função determinante para a exigência de que o Conceito é imanente e efetivo ao mundo, inclusive como vontade. Será preciso então pensar em que medida é compatível uma formulação da culpa que seja em alguma medida herdeira de um pertencimento que não desautoriza, mas exige, a perspectiva da cura, conforme apontado também no início desta introdução. As dificuldades concernentes a essa compatibilização, se assim se pode dizer, são tributárias do caráter totalizante do projeto hegeliano. Neste caso, esse caráter se revela em função do amplo tratamento que Hegel concede à punição, contribuindo, a despeito de sua pretensão exaustiva intermitente, para a preservação do crime e do castigo como um problema filosófico, que precisa ser levado a sério.

## **CAPÍTULO I – A Vontade como espírito e efetividade: o espírito objetivo na Filosofia do Direito**

O conceito de direito e sua efetivação<sup>9</sup>, objeto da *Filosofia do Direito*, está inscrito no marco sistêmico do que Hegel compreende como espírito objetivo. Esclarecer o que é o espírito objetivo, então, é a condição principal para a elucidação do que se toma, no pensamento hegeliano, por direito. Há uma primeira dificuldade a ser enfrentada, que já aparecia (ainda que só tenha sido “sinalizada”, na introdução a este trabalho), no tratamento hegeliano do direito, que é tributária de sua recusa em estabelecer que o conceito de direito poderia ser pensado como um conjunto de normas prescritivas cuja contrapartida seria um aglomerado de indivíduos; i.e., que o direito seria uma espécie de reino de deveres, absolutamente externos aos indivíduos que lhes deveriam, apenas, obediência irrefletida. Essa recusa é marcada na sua crítica à fundamentação contratualista. Ocorre que a resposta hegeliana às teses partidárias do Contrato Social acrescenta dificuldades sem as quais as sinalizações aqui já feitas na introdução deste trabalho não se podem compreender. E, de resto, nada de seu projeto filosófico se torna compreensível.

---

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito...Introdução*, trad. Marcos L. Muller, *Analytica*, vol. 1, n. 2, 1994, p. 109: “A ciência filosófica do direito tem por objeto a idéia do Direito, o conceito do direito e a sua efetivação”.

A primeira dificuldade a ser enfrentada, então, está na afirmação de que o objeto da *Filosofia do Direito* é o conceito de vontade e sua efetivação.<sup>10</sup> A efetivação do conceito, como dado que lhe é constitutivo de sentido real, é a primeira chave do caminho pelo qual Hegel vai fundamentar sua compreensão do direito, do Estado, da política e da moralidade. É assim que se pode compreender, com Rosenfield, a reivindicação de uma racionalidade do conteúdo, não como mera passividade, no aguardo de uma aplicação normativa que lhe é exterior, mas como “*animado por uma totalidade ética*”.<sup>11</sup> Essa totalidade, no que concerne ao direito, tem sua inteligibilidade fornecida pela noção de espírito objetivo. Como se dá essa passagem, de um conceito supostamente resultante de uma atividade de abstração à sua efetivação, que confere racionalidade a um conteúdo - dado que não se pode confundir com uma reunião de inteligências situadas nas cabeças de indivíduos particulares -, é o ponto de partida para dar conta do que Hegel tem em mente quando refere uma vida normativamente organizada, em instituições como a personalidade de direitos, o direito de propriedade, o contrato, bem como em que medida a violação dessas regras é inteligível, o que, por sua vez, explicita como se justifica a pena.

---

<sup>10</sup> Nessa tradução direta para o português, da introdução da *Filosofia do Direito*, que Marcos L. Muller oferece, ele fornece alguns esclarecimentos valiosos, com respeito à noção de efetividade, que devem ser transcritos: “**Wirklich** (adj.), **Wirklichkeit** (subst.) – derivados de **Wirken** -, verbo formado a partir do substantivo germânico **Werke** (obra), este último remotamente aparentado ao ergon grego. Surgem na linguagem mística dos séculos XIII e XIV e têm o significado geral de ativo, atuante, atividade, atualidade, respectivamente, e só a partir do século XVIII assumem o significado de real/realidade, em oposição ao que é meramente possível, pensado ou aparente. (...) Hegel retoma o significado, marcadamente ativo desses dois termos, (...) e os distingue drasticamente dos termos real/**Realität**, para marcar uma das teses fundamentais de sua filosofia, a de que o efetivo tem em si o poder de sua auto-efetivação. **Wirklich** (efetivo, efetivamente real) e **Wirklichkeit** (efetividade, realidade efetiva), no sentido amplo, não significam, portanto, apenas a realidade oposta ao mero pensamento, à possibilidade ou à aparência mas, como Hegel os caracteriza na *Ciência da Lógica*, a unidade da essência e da existência, do interior e do exterior, o existente enquanto efetivado e contendo em si o poder de sua efetivação, e que ‘na sua externalização’ (**Äusserung**) permanece essencial e que só é essencial enquanto é, igualmente, existência exterior imediata.”, Nota 1, p. 109

<sup>11</sup> Rosenfield, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*, 2ª ed., São Paulo, Ática, 1995, p. 39: “O que está em questão é a produção de uma positividade reflexiva, em que a lógica formal do entendimento esteja de acordo com a racionalidade de seu conteúdo, em que o código positivo de leis possa ser continuamente animado por uma totalidade ética sempre outra na sua igualdade consigo.”

A exigência de que regra e conteúdo racional da regra sejam descritivos de um mesmo conceito pode ser esclarecida, no caso do espírito objetivo, primeiramente, com duas de suas características: 1. ele tem uma “*presença significativa*” e 2) ele é exterior aos indivíduos, particularmente tomados.<sup>12</sup> Essa presença, que organiza o sentido de uma vida ética e que é exterior aos indivíduos, contudo, só pode ser compreendida no interior de uma comunidade, que é uma totalidade ética, conforme referido mais acima. Essas duas características são necessárias e não suficientes para descrever o espírito objetivo. Através delas pode-se saber que a referência desse caráter significativo e exterior aos indivíduos emerge por contraste<sup>13</sup> aos fatos da vida física dos indivíduos.

Pode-se dizer que se trata de um resto, de um vestígio e portanto de um passado, algo dado pela memória de um tempo vivido e de hábitos, costumes e regras adquiridos e consolidados, como museus vivos<sup>14</sup> nos quais os indivíduos atuais circulam e aos quais, hipoteticamente, estariam subsumidos, como devedores de obediência. Para Hegel, porém, o sentido desse contraste é completamente outro, que não esse. Nem se trata de uma entidade fixa e exteriormente suposta, como resultado de uma operação abstrata postulada como válida, para justificar um estado e um direito racionais, cuja contrapartida sejam indivíduos que dispõem de fato de uma faculdade racional, nem se trata, por outro lado, de

---

<sup>12</sup> É o que diz Descombes, V., num artigo em homenagem a Charles Taylor: “*Dois condições são portanto postas, que se pode chamar respectivamente uma condição de **presença significativa** e uma condição de **exterioridade aos indivíduos**. (...) Os homens vivem numa comunidade que é espiritual (no sentido alemão *geistig*). Isso quer dizer bem que a sociedade repousa sobre idéias e valores comuns. (...) A sociedade repousa sobre significações que as pessoas devem reconhecer. Mas também, segunda condição, essas significações comuns devem ser exteriores aos sujeitos do ponto de vista da origem, quer dizer, da autoridade e da validade. (...) Exterioridade quer dizer que a idéia se apresenta a nós como uma regra bem estabelecida e que não depende de nenhum de nós em particular.*” In: “*Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles?*”, pp.53-78, p. 65, grifo do autor; In: *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*. Org. Guy Laforest e Philippe de Lara, Les Presses Universitaires de Laval, 1998

<sup>13</sup> *Ibid*, p.65

<sup>14</sup> Essas referências a vestígios, restos e a museus são tiradas livremente das considerações de Descombes relativas à leitura de Merleau-Ponty e de Raymond Aron, bem como de Dilthey, da concepção hegeliana de espírito objetivo, no texto acima referido.

um arcabouço de tradição, de uma espécie de fundação mítica ou tribal, de um passado fixado para normatizar o presente. O espírito objetivo, segundo Hegel, é um mundo como necessidade presente<sup>15</sup> e nessa descrição, simultaneamente normativa e temporal, reside toda a dificuldade, que aparece na tentativa de esclarecer as duas características acima.

A presença significativa dá conta do fato de que idéias e valores são compartilhados por um universo de pessoas e configurados, ambos, em instituições. A exterioridade, por sua vez, como sustenta Descombes, indica que essas idéias e valores não dependem, originariamente, desses indivíduos, para estarem no mundo como atuais e válidas. Traduzir essas características apenas como hábito ou costumes a partir dos quais as normas ganham vigência tampouco dá conta do caráter necessário que Hegel lhes atribui. Para nos afastar dessa perspectiva puramente negativa, “*por contraste*”, do que se trata o espírito objetivo, vamos sublinhar duas notas positivas da noção de espírito objetivo, a partir das quais as considerações estritamente conceituais e hegelianas serão tratadas. A primeira é que o espírito objetivo é vontade pensada,<sup>16</sup> a segunda é que ele se trata da “*idéia da liberdade como Bem vivo, (...) o conceito da liberdade tornado mundo presente e natureza*”.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Uma primeira definição de espírito objetivo a ser feita, então, é a da *Enciclopédia*: “2º) [O espírito é] na forma da realidade como um mundo a produzir e por ele mesmo produzido, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] espírito objetivo.” *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, tomo III, *A Filosofia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, com José Machado, São Paulo, Loyola, 1995, §385, p.29.

<sup>16</sup> Hegel, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit* [FD]. Trad. J-F Kérvegan, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, ed. Revista e aumentada, Observação ao §256: “*Eis porque, na efetividade, o Estado é, de maneira geral, antes o termo-primeiro, (...) e é essa própria Idéia de Estado que se divide em seus dois momentos; no desenvolvimento da sociedade civil a substância ética adquire sua forma infinita, a qual contém no interior de si dois momentos: 1. o da diferenciação infinita, [a qual vai] até o ser-dentro-de-si sendo para si da consciência de si, e 2. o da forma da universalidade, que está na cultura, o da forma do pensamento, pelo qual o espírito é objetivo e efetivo para si enquanto totalidade orgânica das leis e das instituições [que são] sua vontade pensada.*” p. 332

<sup>17</sup> *Ibid.*, §142

Para Hegel o pensamento é substância da vontade.<sup>18</sup> Uma dificuldade que emerge dessa afirmação é que essa determinação da vontade pelo pensamento, pela razão, não é originariamente derivada nem tem sua validade assentada, como se pôde ler mais acima, num dispositivo individual. E, de acordo com a segunda característica “positiva”, acima, essa vontade pensada não é só mundo, mas natureza. Parece claro, no entanto, que Hegel não tem em mente um naturalismo; a referência à natureza é inspirada na noção aristotélica de segunda natureza, como está claramente expressa nesta passagem da *Filosofia do Direito*:

*“O ético [das Sittliche] aparece como a sua maneira de agir geral – como costumes [Sitte] (...), o hábito do [que é] ético [vem a ser] uma segunda natureza e é a alma, a significação e a efetividade que perpassam o seu ser-aí [Dasein], o espírito presente [vorhanden] e vivo como um mundo.”*<sup>19</sup>

Essa segunda natureza não tem na sua base uma vontade natural. O que está em jogo nessa remissão à segunda natureza é a tese hegeliana de que a vontade, como pensamento é, já na sua forma, tributária de uma intencionalidade que precede a instância individual, e que, assim, uma relação estabelecida numa circunstância singular que vincula o que se costumou a chamar mente-mundo *não* é do que se está tratando. Antes, que essa relação singular, certamente redutível a um indivíduo, dada pela alcunha mente-mundo, é

---

<sup>18</sup> Ver §468, Zusatz (nota de aula): “Na verdade (...) é o pensamento que se determina a si mesmo para ser vontade, e o pensamento permanece a substância da vontade, de modo que sem o pensar nenhuma vontade pode haver.”, *Op cit*, p. 263

<sup>19</sup> Tradução de Rosenfield, D. *Op cit*, do §151 da FD, p.151. O registro na tradução de Rosenfield é o mesmo presente na observação de Kérvegan, na sua tradução da FD, relativo ao termo hábito, em alemão: “*desselben. É preciso compreender: hábito ou prática costumeira do elemento ético nos indivíduos.*” Sobre o tratamento específico da segunda natureza, Rosenfield observa que: “*O que Hegel designa como segunda natureza do homem é precisamente esta atividade da vontade que, penetrando a totalidade dos costumes por ela produzidos, determina-os segundo a liberdade do conceito. A substância do mundo que se revela como espírito é a que traz em si a emergência da liberdade. Em outras palavras, a segunda natureza é a história ética do indivíduo(...). Se o ético pode ser determinado como uma ‘natureza’ do homem, é porque expressa sua ação; ‘o ético’ [das Sittliche] é essencialmente como efetividade e operação [Handlung].*” p.151

ela própria derivada de uma regra primordial que lhe precede e condiciona e que tal condicionamento ocupa o lugar de uma segunda natureza.

Se assim é, seguem-se então duas conseqüências: a primeira é que essa precedência, já institucionalizada em alguma medida, não se confunde com uma atividade intelectual senso estrito, i.e., que a, se assim se pode dizer, “contaminação” condicionante da relação mente-mundo, que concerne a indivíduos particulares, não deriva de uma deliberação, não estando, portanto, na escolha do indivíduo que se dispõe a conhecer ou que tem vontade, ter ou não ter costumes éticos, como se de sua decisão refletida dependesse a validade dessa segunda natureza. Essa segunda natureza já é, em alguma medida real – ela é efetiva; é ela própria a expressão do que se chamou, mais acima, de presença significativa. A segunda conseqüência, para dar conta da segunda característica tida como “negativa”, apresentada “por contraste”, a exterioridade frente aos indivíduos, é que o seu caráter não-refletido supõe, portanto indiretamente evidencia, que essa precedência é real. Segue-se então que a exterioridade, que não requer de todos e cada um a anuência ou a contratação voluntária *por* um estado de regras futuro, existe como coisa, ou como, para usar uma expressão de Kérvegan, “quase-coisa”.<sup>20</sup>

Apesar do próprio Hegel usar, na *Fenomenologia*, o termo Coisa,<sup>21</sup> para se referir a esse, por assim dizer, contexto normativo e exteriormente precedente, que na *Filosofia do Direito* assume a configuração de segunda natureza, aqui ele não será diretamente tratado.

---

<sup>20</sup> Kérvegan, J-F. “*Le Droit du Monde*”: *Sujets, normes et institutions*, p. 37 pp. 31-46, in: *Hegel Penseur du Droit*. Org. J-F Kérvegan e Gilles Marmasse, Paris, CNRS, 2004.

<sup>21</sup> Ver Hegel, G.W.F., *A Fenomenologia do Espírito* (1807), trad. Paulo Meneses, parte I. 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000: “A Coisa mesma [Die Sache Selbst] não é somente uma coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos – que constituiriam as suas **espécies**. A Coisa mesma é uma **essência** cujo **ser** é o **agir** do indivíduo **singular** e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para **outros**, ou uma **Coisa**; e que só é Coisa como **agir de todos e de cada um**. É a essência que é a essência de todas as essências: a **essência espiritual**.” In: “O reino animal do espírito e a impostura, ou a Coisa mesma”, p. 259, grifo do autor.

Toda a dificuldade de explicitar o conceito de espírito objetivo, então, reside na legitimação da precedência do todo sobre a parte, no contexto prático, da vontade e das instituições do direito, especificamente quando essa totalidade é tomada, como o faz Hegel, como efetiva. À parte as dificuldades de situar a responsabilização moral nesse tipo de formulação – que não será negligenciada, de modo algum, por Hegel –, o que é conceitualmente difícil é precisamente reduzir esse tipo de totalidade prática, chamada de totalidade ética, a uma forma *legitimamente* conceitual.

É claro, Hegel reivindica essa precedência no interior de um debate filosófico aberto por Kant. No entanto, a totalidade de que dispõe para fazê-lo, de modo específico contra Kant, foi tratada e ainda é como, ao menos filosoficamente, suspeita. Talvez uma maneira clara de apontar essa suspeição seja esta, de Descombes: “*Um conceito holista (...) não transforma em mistério os fatos mais elementares da comunicação?*”.<sup>22</sup> Em que consistiria tal mistério? Certo, já foi dito aqui da dificuldade de reduzir a termo essa totalidade ética, pelo menos em termos tidos como autorizados, filosoficamente. É o caso, então, de tentar dar conta da legitimidade da vindicação hegeliana de um espírito como totalidade. Primeiramente, enfrentando a forma de uma acusação paradigmática, com Guyer.<sup>23</sup> Em segundo, buscando, com a disposição da compreensão hegeliana de sistema, as raízes nas

---

<sup>22</sup> Descombes, V. *Les Institutions du Sens*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1996: “*Agora é possível passar à questão das conseqüências de uma tese holista sobre a linguagem e sobre o espírito. Lembramo-nos que as críticas do holismo em matéria de filosofia do espírito tinham destacado este ponto decisivo: será que um conceito holista do signo não transforma em mistério os fatos de comunicação mais elementares? Eu não posso compreender uma só de suas palavras se não conheço todas as suas palavras.*” P.267 Sobre o uso do termo holismo, cabe um esclarecimento a título da tentativa procedimental de legitimação, presente neste capítulo. E o esclarecimento está num pequeno lembrete, também presente neste texto, ora referido, de Descombes: “*A escola monista pretende que a relação seja uma propriedade do todo. (...) Nessa versão tardia da revelação que Parmênides havia recebido, o fundo da verdade é que tudo é um (...). Uma das conseqüências do monismo é justamente que não se pode enunciar verdades particulares. (...) Só um saber completo seria um saber autêntico./O monismo do fim do século XIX parece sob esse aspecto o que se chama hoje (...) de Holismo.*” p. 188-189

<sup>23</sup> Guyer, P. “*Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy*”, in: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1999, pp. 171-205

quais se fundaram, na história da filosofia, as condições de autoridade de sua filosofia do conceito, por Hegel reivindicadas. Então, talvez se possa vislumbrar a medida em que a precedência de uma totalidade, num contexto prático, pode fazer sentido e, assim, ter legitimidade filosófica.

Na continuidade da citação de Descombes, acima referida, ele protocola que o tratamento do conceito de espírito objetivo dá-se na tradição pós-kantiana.<sup>24</sup> Com efeito, a afirmação de que o conceito se efetua, concedendo racionalidade ao seu próprio (e contudo real) conteúdo, mediante um processo de especificação,<sup>25</sup> adquire a prerrogativa de uma *necessidade* presente. A justificação da atualidade do conceito, como efetivo e temporalmente necessário precisa de elucidação. Sua raiz está na leitura hegeliana de um intelecto intuitivo, apresentado por Kant, já na Primeira Introdução<sup>26</sup> e especificamente na Segunda Divisão da segunda parte de sua *Crítica do Juízo*, quando trata da Antinomia da Faculdade de Juízo Teleológica.<sup>27</sup> Para dar conta da leitura hegeliana da terceira crítica, especificamente dessas passagens, é preciso, por assim dizer, inverter o procedimento até aqui usado. O que está em jogo, agora, é o todo, não suas características, acima

---

<sup>24</sup> Descombes, V. *Ibid*

<sup>25</sup> Voltaremos a este ponto a seguir.

<sup>26</sup> Kant, I. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995.

<sup>27</sup> Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro, Forense, 1993. Sobre as razões internas ao procedimento hegeliano de justificação, a referência, nesta etapa do trabalho, à Crítica do Juízo se justifica. Hegel assim procede quando apresenta seu tratamento da noção de efetividade real, como modalidade. Sobre a motivação de Kant para a redação de uma Crítica do Juízo, que extrapola sobremaneira as pretensões e possibilidades deste exercício, talvez seja oportuno transcrever um registro feito por Lebrun: “Kant foi muito discreto sobre esta grande descoberta (...). Tão discreto que se pode perguntar se não é preciso ver (...) o efeito de sua preocupação habitual com a completude sistemática: ‘Uma vez dado o poder que a faculdade de julgar tem de se dar princípios, é necessário determinar sua extensão – e a completude da Crítica exige que conheçamos seu poder estético junto com o poder teleológico enquanto repousando no mesmo princípio’ (Erste Einl. XX, 244). Nada indica que Kant descobriu que o juízo de gosto pertencia à faculdade de julgar, mas nada proíbe supor que ele simplesmente achou impossível restringir o exame desta ao juízo reflexionante em estado puro. É notável que, na 1ª Introdução, esteja em questão primeiramente e sobretudo o ‘Reflextieren’ em geral, quer dizer, a nova concepção da finalidade – em seguida o juízo reflexionante estético, seu melhor paradigma – enfim o juízo teleológico, que só lhe pertence sob reservas.” In: *Kant e o Fim da Metafísica*. trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 395-396.

apresentadas. É em busca da autoridade da disposição desse todo, então, que procederemos. É nele e com ele que a totalidade ética hegeliana pode fazer sentido. O procedimento, então, será partir do fundamento ao fundado, em termos hegelianos, ou da condição ao condicionante, segundo a ordem de apresentação das dificuldades concernentes à legitimação de uma totalidade antecedente como vontade.

Talvez uma maneira suficiente de elucidar esse percurso, da condição ao condicionante, esteja numa das passagens mais difíceis da *Ciência da Lógica*, onde Hegel trata da noção de modalidade real. É nesse ponto que se inscreve a dificuldade de pensar os objetos como partes já pensados *numa e contra* uma multiplicidade que o constituem.<sup>28</sup> É ao final da “Lógica da Essência”, que uma totalidade como coisa (Sache) é reivindicada para sustentar a possibilidade de um juízo determinante (ainda que não-dogmático), que assegure a legitimidade de um holismo intencional, acima aludido, tornando inteligível a precedência da totalidade sobre a parte, que no contexto prático tem a forma e o conteúdo de uma totalidade ética, do espírito objetivo. Certo que aqui está em jogo esclarecer a legitimidade da precedência como espírito objetivo, com o propósito de dar conta do sentido em que Hegel o toma como uma necessidade presente. No entanto, o tratamento específico da modalidade real, na *Ciência da Lógica*, está muito além das possibilidades desse trabalho. O que nos deve importar para atender a esse propósito são algumas escassas

---

<sup>28</sup> Cf Longuenesse, B., *Hegel et la critique de la Métaphysique: Étude sur la Doctrine de l'Essence*, Paris, Vrin, 1981. “A originalidade da concepção hegeliana da modalidade é que ela supõe explicitamente uma concepção totalizante sobre o objeto. Não há reflexão modal senão sobre um objeto constituído como totalidade de suas determinações. (...) O que é dado a refletir não é um dado disperso no qual o pensamento deve inscrever sua ordem hesitando, constituindo um a um os ‘fundamentos reais’. É um objeto que é plenamente objeto pensado, a Sache, que estava em questão no fim do capítulo sobre o fundamento./A reflexão modal é reflexão da unidade pensante sobre a unidade pensada (...)./Consistirá desta vez em ver que o objeto (pensado) só se constitui na e contra uma multiplicidade; e que o problema da modalidade consiste em refletir a constituição da unidade na multiplicidade dada./Eis porque (...) é o fundamento completo que lhe fornece a estrutura.”, p. 168 Sobre a noção de fundamento do conceito retornaremos ao final deste trabalho.

notas, relativas à leitura hegeliana de um “intelecto intuitivo”,<sup>29</sup> bem como à antinomia referida por Kant na abertura dessa segunda parte (§69), que tem na postulação desse intelecto uma solução para a seguinte confusão, reputada como aparente:

*“Toda a aparência de uma antinomia entre as máximas da autêntica forma de explicação física (mecânica) e da teleológica (técnica) repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexiva como o da determinante, e da autonomia da primeira (que possui validade meramente subjetiva para o nosso uso da razão a respeito das leis particulares da experiência) com a heteronomia da outra, a qual se tem de orientar segundo as leis (universais ou particulares) dadas pelo entendimento.”<sup>30</sup>*

O intelecto intuitivo aparece como solução, assim, segundo Guyer, para que, negativamente, venham à tona as próprias limitações do conhecimento humano concedido pelas faculdades e também para que, consideradas essas limitações, em “certos contextos” essa idéia forneça um ideal de regulação para o desempenho máximo dessas faculdades.<sup>31</sup> Apesar de não se ter aqui autoridade para contestar essa apresentação do que está em jogo na disposição desse intelecto, talvez seja o caso de, enfrentando a leitura hegeliana da solução de Kant para essa aparente antinomia, dizer algo sobre o sentido em que a reivindicação de uma finalidade conceitual atende ao projeto de sistematização, como tarefa de ligação de um conceito de natureza a um de liberdade, conferindo algum sentido ao

---

<sup>29</sup> Guyer, P. *Op Cit* : “Esse conceito, que Kant introduziu tardia e brevemente na *Crítica do Juízo*, só para dar expressão gráfica a limitações inevitáveis da cognição humana, é tratado por Hegel como se fosse um reflexo da realidade profunda reconhecida pela própria filosofia hegeliana, do qual Kant teria recuado, virtualmente como um covarde.”, p. 199

<sup>30</sup> Kant, I. *Crítica do Juízo. Op Cit*, 319, p. 231

<sup>31</sup> Guyer, P. *Op cit*, p.202: “Hegel começa sua discussão com o conceito kantiano de um intelecto intuitivo com uma descrição acurada o suficiente dele, como um intelecto ‘para o qual a possibilidade e a efetividade são uma’ e para o qual o acordo entre universal e particular, na natureza não é contingente (*Faith and Knowledge*, p. 88). (...) Kant argumenta que podemos usar a idéia de um intelecto como esse para trazer à tona, por meio do contraste, as nossas próprias limitações, e então que em certos contextos precisamos usar a idéia de um tal intelecto, na verdade, não para superar as limitações de nossas faculdades cognitivas, mas meramente para nos guiar para o máximo delas, dentro de suas insuperáveis limitações.”

mundo.<sup>32</sup> Dar conta dessa solução, em que vai consistir o *intellectus archetypus*,<sup>33</sup> requer um passo atrás, na busca das duas fontes dessa antinomia, tomada por Kant como aparente. Essas duas fontes aparecem de maneira especificamente difíceis, na terceira crítica, à medida que a disposição da estrutura judicativa que lhe concerne é já explícita.<sup>34</sup> Portanto, o que está em jogo, nessas alturas da terceira crítica, já não é mais, privilegiadamente, investigar as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, mas uma decisão sobre o valor do conhecimento objetivo<sup>35</sup> num horizonte explicitamente sistematizante.

E a primeira dificuldade é que o Juízo não tem autonomia alguma, não produzindo conceitos nem idéias de quaisquer objetos, e que toda autonomia conferida ao juízo reflexionante é irreduzivelmente confinada num sujeito singular.<sup>36</sup> A segunda, é que a contrapartida dessa ausência de autonomia não implica regressão dogmática. Como veremos adiante, a leitura de Hegel dessa aparente antinomia como equivalente à terceira antinomia da razão pura não implica esteja Hegel tomando para si uma perspectiva

---

<sup>32</sup> Cf Lebrun, G. *Op cit*, p. 400

<sup>33</sup> Kant, I. *Crítica do Juízo*, *Op cit*, §77, p. 249

<sup>34</sup> Cf Stangennec, A., *Hegel Critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985: “É bem verdade que a solução da antinomia teleológica não consistirá, como nas antinomias dinâmicas, na possibilidade de tomar o sujeito das proposições em dois sentidos diferentes e de reduzir assim os juízos aparentemente contraditórios em dois juízos sub-contrários: o princípio mecanicista seria verdadeiro para o sujeito tomado como fenômeno, a liberdade [seria] verdadeira para o mesmo sujeito considerado como nômemo. Aqui, com efeito, mecanismo e finalidade concernem ambos a fenômenos, e a solução da antinomia poderá apenas respeitar esse estatuto fenomenal.”, p. 292

<sup>35</sup> Cf Lebrun, G., a respeito da legitimidade das fontes nas quais, no interior do próprio projeto crítico, encontram-se as fontes de elucidação do que está em jogo na Crítica do Juízo: a lógica e a reflexão. Sobre o tratamento kantiano das duas, Lebrun acrescenta que “nós sabemos que a lógica faz abstração de qualquer relação do conhecimento ao objeto (B77) e que se limita ao exame do uso formal do pensamento. Sim, mas ela é também – e sobretudo do ponto de vista que nos ocupamos – ‘cânon da apreciação do uso empírico’ (B82); ela faz abstrações da objetividade, mas é no interior desse quadro vazio que a crítica da razão decide sobre o valor do conhecimento objetivo. (...) A crítica, agora, estaria destinada, desde a origem, a se desenvolver sob um horizonte que ela não teria traçado. Vamos chamá-lo de: horizonte da pré-objetividade; Hegel falará do campo da finitude.(...) Desferindo o último golpe na Aparência teológica (...), ele precisava, para mostrar que a ordem do mundo não perdia todo o sentido, aprofundar o problema do ‘fundamento da indução’ até atingir aquele da possibilidade do sentido em geral, e fazer surgir assim a idéia da filosofia como reflexão.”, *Op cit*, pp. 398, 400

<sup>36</sup> Kant, I. *Dois Introduçãoes à Crítica do Juízo*, *Op cit*, 1ª Introdução, p. 37: “Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão Idéias, de qualquer objeto que seja.”

dogmática, ou puramente “determinante”. Entender qual o papel das duas fontes requer, então, algumas considerações sobre o Juízo. A faculdade do Juízo, tomada como uma faculdade intermediária, entre o entendimento e a razão, e por ambos condicionada, introduz a finalidade como regra mediante a qual a precedência do todo sobre a parte se torna inteligível. Especificamente, é preciso dizer, com Stanguennec, qual a estrutura judicativa de que Kant dispõe para que seu projeto se mantenha seguro, fazendo a reflexão preceder a subsunção.<sup>37</sup> Trata-se do juízo reflexionante, cujo princípio expresso por Kant atende aos modestos propósitos de esclarecimento, aqui: “*A natureza específica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo./ E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza, e aliás como um conceito próprio ao juízo reflexionante.*”<sup>38</sup> O juízo reflexionante se organiza do caso à regra, parte do que é dado em busca de um conceito que concirna, logicamente, a esse dado. Apesar de ele próprio estar confinado numa subjetividade singular, ou por isso mesmo, o procedimento classificatório que lhe cabe, na busca de conceituação, não lhe é completamente acessível. No entanto, o critério que confere segurança a esse procedimento é um critério que lhe condiciona o uso lógico, a saber, a pressuposição de uma forma da natureza como pensada segundo um sistema de leis empíricas.<sup>39</sup>

Nos limites deste exercício cabe estabelecer apenas em que medida essa estrutura judicativa merece ser registrada. E essa medida é o papel que ela desempenha na formação da antinomia do juízo teleológico como uma antinomia aparente. Em primeiro lugar, como se apontou acima, é o caso de dizer que esse pressuposto de um sistema de leis empíricas não implica uma contrapartida real de uma unidade totalizante acessível ou redutível ao

---

<sup>37</sup> Ver Stanguennec, A. *Op cit*, p. 293

<sup>38</sup> Kant. I. *Dois Introduçãos à Crítica do Juízo. Op cit.* 1ª Introdução, p. 51

<sup>39</sup> *Ibid*, p.50-51

sujeito do juízo reflexionante. Segue-se disso que essa unidade persevera postulada. Segue-se também, em função dos limites em que está confinado aquele sujeito, que o caráter externo do que lhe é dado a refletir, *perante ele*, assim persevera e que, ademais, essa é uma prerrogativa de garantia da contingência, no sistema (se é que sistema ainda seria termo adequado). É isso o que diz Kant no §70 da *Crítica do Juízo*, aliás: “A razão tem a ver com a natureza enquanto globalidade dos objetos dos sentidos externos.”<sup>40</sup> Dessa maneira, sugere Stanguennec, a solução dessa antinomia não se reduz a um possível cálculo modal, como sugere Hegel, quando do tratamento, na *Ciência da Lógica*, dessa antinomia no contexto da “efetividade real”, ainda que “a idéia racional da totalidade está presente e, com ela a ilusão responsável pela objetivação do em-si.”<sup>41</sup> Voltaremos a esse ponto a seguir. O procedimento segundo o qual se tem, por um lado, um sujeito confinado na espaço-temporalidade que lhe dá um mundo como um agregado e, por outro, uma totalidade pressuposta que é tomada como condição dessa atividade reflexiva ter uma garantia no seu procedimento classificatório, assegurando-lhe a prerrogativa da especificação, merece assim atenção.

O juízo reflexionante opera entre duas frentes. Em primeiro lugar, ele atua a partir de dados externos, de fenômenos, tomados entre si como externos uns aos outros. Em segundo lugar e como condição para que essa atuação seja bem sucedida, ele depende – ainda que não saiba, atualmente – de um pressuposto nada inofensivo, a saber, uma totalidade formal que veicula uma finalidade. A antinomia poderia então ser dita assim, tendo subjacente a leitura que dela Hegel faz, o seguinte: o juízo reflexionante é necessariamente indeterminado e o juízo reflexionante é necessariamente determinado. A

---

<sup>40</sup> Kant, I. *Crítica do Juízo*. *Op cit*, p. 228

<sup>41</sup> Stanguennec, A. *Op cit*, p. 292

tarifa da atividade reflexionante é, em primeiro lugar, subsumir o dado a um conceito, mediante um processo classificatório e, assim, chegar a um princípio de causalidade mecânica (já que se está partindo de fenômenos), tomando essa subsunção classificatória e depois de especificação – uma vez tendo chegado ao princípio de causalidade mecânica – como máxima reflexionante. Em segundo, em virtude da perseverança da contingência, exterior a esse procedimento da experiência possível,<sup>42</sup> confinado no sujeito que reflete, ele – o sujeito – pode pensar, desde o seu confinamento espaço-temporal, um princípio de finalidade que venha a dar conta do todo que resta, do que está faltando, solto na contingência.

Um princípio de finalidade, assim, autoriza a que se pense um todo que determina as partes. Princípio mecanicista – causal – e princípio finalista – intencional - são díspares. Kant não terá, contudo, um problema grave a resolver. Essa dificuldade é por ele tomada como aparente. E o confinamento do sujeito à espaço-temporalidade na verdade lhe fornece, não só um limite, mas uma garantia de segurança, pelo menos diante da possibilidade de cometer ilusões especulativas, como acima lembradas (por Stanguennec). Esses dois princípios, ao contrário de interditarem, complementam a inteligibilidade da reflexão assegurando, não dois momentos contraditórios - de constituição do conhecimento, como lê Hegel – mas dois aspectos ou dois pontos de vista sob os quais se pode compreender a atividade do juízo reflexionante. Importa então dizer que é a finitude o que explica esse duplo aspecto em que a reflexão é tomada e como é nela, finitude, que se funda a reflexão.<sup>43</sup> Como atividade constitutiva, se assim se pode dizer, a reflexão conduz o particular, o dado, às categorias do entendimento puro. Como garantia de que a

---

<sup>42</sup>

*Ibid*

<sup>43</sup>

*Ibid*, p. 293

contingência que soçobra nesse procedimento, em função da finitude, essa limitação insuperável, lembrada mais acima (cf. nota 23), terá alguma promessa de inteligibilidade e, assim, de determinação, à medida de um parâmetro ideal regulador.

O que importa, nesse duplo aspecto da reflexão, é justificar essa promessa, acima referida. Essa tentativa de justificação, aliás, também atende à necessidade de pelo menos uma resposta. Guyer toma, como se pôde ler mais acima, a tarefa da terceira crítica como mais um passo na atestação dos limites insuperáveis do confinamento espaço-temporal. Parece ser isso o que o leva a dizer que um intelecto intuitivo não passa de uma “expressão gráfica”. Seria correto tratar assim o intelecto intuitivo? Certo, o recurso ao intelecto arquetípico não concede mais do que a representação de um todo como fundamento da possibilidade de conexão entre as partes, mas esse universal-sintético<sup>44</sup> não teria a função de assegurar o périplo classificatório do procedimento reflexionante? De, dizendo mais especificamente, conferir-lhe fundamento? Stanguennec se aproxima de Hegel ao dizer que o completamento desse fundamento, com a atividade bem sucedida do juízo reflexionante seria o próprio conceito, a unidade entre sujeito e objeto.<sup>45</sup> Talvez não se precise ir tão longe – não seria, de resto, correto. Retomemos então algo que foi referido numa nota, retirada do trabalho de Lebrun (cf. nota 19): o juízo teleológico só pertence a Kant com reservas. Demos a palavra a Kant:

*“Como nada mais podemos ter do que o conceito indefinido de um fundamento que torna possível o ajuizamento da natureza segundo leis empíricas, não podendo nós, de resto, determiná-lo de forma mais precisa, mediante qualquer predicado, segue-se que a união de ambos os princípios não pode assentar num fundamento de explicação da possibilidade de um produto segundo leis dadas para*

---

<sup>44</sup> Kant, I. *Crítica do Juízo*, Op cit, § 77, pp. 248-249

<sup>45</sup> Stanguennec, A. *Op cit*, p. 293

*a faculdade de juízo determinante, mas somente pelo contrário, num fundamento do esclarecimento da mesma.”*<sup>46</sup>

De outro modo, dirá Kant adiante, a consideração da natureza sob leis a priori não seria possível. Isso quer dizer, o projeto crítico, no limite, ruiria. Pode-se compreender então que o pertencimento sob reservas refere-se ao caráter negativo dessa postulação. Fosse um princípio de explicação, esse fundamento consistiria na causa do mundo<sup>47</sup> e, assim, seria conceito. Do ponto de vista kantiano, como salientou Guyer, essa completude positivamente tomada implicaria o desaparecimento da contingência – levando consigo toda segurança a respeito do que se pode conhecer, do ponto de vista da finitude. Poderemos agora dar conta da medida em que a leitura hegeliana desse intelecto intuitivo reivindica sentido. Aqui o projeto crítico apresenta uma resposta – ou uma garantia – ao problema da contingência. Então poderemos retornar a Hegel, porque sua leitura dessa antinomia não parece simplesmente “descentrada” e meramente auto-referida, e dizer isso é também encaminhar uma resposta possível a um outro problema, levantado por Kant, acima: assentar o fundamento de uma causa do mundo como conceito – do qual caberia uma explicação mediante um procedimento de especificação do universal no particular – implicaria destinar a tal fundamento uma atividade determinante o que, então, seria reduzido a um procedimento puramente dogmático de subsunção de espécies sob um conceito universal já dado, como coisa.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Kant, I. *Crítica do Juízo*, Op cit, § 78, p. 253

<sup>47</sup> *Ibid*, § 77, p. 251

<sup>48</sup> É o que diz Kant na, *Crítica*: “*Procederemos com um conceito dogmaticamente (ainda que ele devesse ser empiricamente condicionado) quando o consideramos contido sob um outro conceito de objeto, que constitui um princípio de razão e um determinante de acordo com este. (...) O procedimento dogmático com um conceito é, pois, aquele que é conforme a leis para a faculdade de juízo determinante.*” Op cit, §74, p. 237

Sem tomar partido a respeito da autoridade da leitura hegeliana dessa antinomia aparente e da solução que Kant lhe oferece, é preciso retomar o fio que nos conduziu até aqui. Hegel enfrenta essa antinomia dizendo que se trata de uma variante, se assim se pode dizer, da terceira antinomia da razão pura. Com respeito à forma, Stanguennec aponta que tal redução é impossível, “*uma vez que o sujeito lógico da tese mecanicista e da antítese finalista [na antinomia teleológica] é tomado no mesmo sentido*”.<sup>49</sup> Então, ele se pergunta se o tratamento dessa antinomia na terceira crítica, operada por Hegel como uma oposição, mais geral, entre necessidade e liberdade, não estaria referida num conteúdo. É certo que o tratamento acurado da “efetividade real”, num dos passos derradeiros da lógica da essência, poderá apresentar essa apropriação como resultante de um conteúdo; aliás, de um conteúdo cuja inteligibilidade, apesar de difícil, pretende responder de modo peculiar ao problema da preservação da contingência. Dizer, contudo, que, “*aqui como lá um terceiro constitui a verdade dos dois opostos*”<sup>50</sup> não ajuda a entender o que está em jogo, nessa apropriação hegeliana. É preciso ainda dizer algo a respeito do tratamento hegeliano da modalidade real, principalmente no que concerne ao problema da contingência, como “efetividade”. Então veremos em que medida a remissão de Hegel à antinomia teleológica se situa. Na *Enciclopédia*, com efeito, Hegel diz o seguinte:

*“É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia (...), consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente a nossa representação subjetiva, e por causa disso tivesse de ser afastado absolutamente para alcançar a verdade.”*<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Stanguennec, A . Op cit, p. 294

<sup>50</sup> *Ibid*

<sup>51</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. tomo I, texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado, São Paulo, Loyola, 1995, §145, Adendo, p. 273

O “lugar” da contingência é o que muda, na perspectiva hegeliana. Pode-se dizer, portanto, que o deslocamento da antinomia teleológica para uma oposição geral entre necessidade e liberdade implica, sim, um descentramento<sup>52</sup> do problema de que Kant se ocupava. Contudo, isso não é suficiente para esclarecer do que Hegel se ocupa, e qual o papel desse descentramento; em outras palavras, o diagnóstico de um descentramento não permite ver em que medida, no limite, a reivindicação de um conteúdo racional faz sentido, sobretudo do ponto de vista ético. Um conteúdo racional é o que viabiliza esse descentramento. Um conteúdo por Hegel reivindicado, precisamente, contra essa garantia confinada, que tornaria a contingência um asilo da ignorância. Se é claro que o tratamento da modalidade, num contexto sobre-determinado, torna a contingência uma dificuldade de monta, também é verdade que a racionalidade, traduzida pela efetividade do conceito, esse todo objetivante – até aqui só aludido – pela noção de efetividade, através da qual uma necessidade presente, atual, nas significações comuns e externas se tornam inteligíveis. Apesar de o tratamento da contingência no projeto hegeliano não ser o objeto deste trabalho, é o caso de lembrar o que importa a respeito desse tratamento especialmente difícil. Porque, quando menos, a exigência de Hegel, no que concerne às implicações práticas, está mais próxima do razoável do que da ilusão. E entender minimamente isso é também entender a via de legitimação do conceito de espírito objetivo.

Uma via esclarecedora do que Hegel tem em vista como descentramento vindicado é um de seus exemplos sobre o tratamento “confinado” da modalidade do possível. Levando em conta a garantia de contingência que a solução kantiana da antinomia do juízo teleológico apresenta, tomemos como legítima a seguinte possibilidade: um Sultão pode se tornar Papa. Para se tornar Papa, o Sultão deve se converter ao cristianismo, tornar-se

---

<sup>52</sup> Cf Stanguennec, A. *Op cit*, p. 294

sacerdote, etc.<sup>53</sup> A resposta de Hegel a esse tipo de apresentação da contingência decerto é uma só: o possível ou o impossível é determinado pelo conteúdo da totalidade na qual a formulação modal está inscrita, como dependente, como condição. E não só isso: que esse condicionamento implica um determinismo segundo o qual essa formulação da possibilidade do Sultão tornar-se Papa contradiz-se totalmente.

Certo, além de parecer ingênuo, esse exemplo deve muitas explicações. Hegel não está simplesmente dizendo que a filosofia não deve conjurar absurdos, em nome do senso comum. O que o descentramento da formulação da contingência, que a desloca do sujeito confinado para uma totalidade e, ainda, nela e contra ela, preserva alguma indeterminação, exige é que esse deslocamento é filosoficamente legítimo, porque é tributário de sua leitura – peculiar – de uma teoria da verdade como correspondência. Então, o que torna possível relativizar a contingência e a necessidade, esse todo tomado como Coisa, é a fonte – como veremos, única – do projeto de sistematicidade real que orienta o projeto hegeliano. É nessa fonte, então, que se encontra a legitimação do sentido em que se pode compreender o direito positivo como necessidade presente, ainda que este último aspecto requeira considerações de ordem ainda não tratadas, neste momento. Retomemos alguns passos dados até aqui, antes de passar à fonte normativa de que Hegel dispõe.

O esclarecimento da intencionalidade desse todo determinado, que condiciona o que até aqui vem se tateando, mediante notas, negativas ou positivas requer desfazer algumas acusações de que esse todo não é mistério e, portanto, não autoriza a ilusões objetivantes. O recurso à *Crítica do Juízo* não é, assim, aleatório. Ele visava a, num primeiro momento, buscar a referência que condiciona tais características do espírito objetivo (significações comuns, exterioridade antecedente, ser uma vontade pensada e “como” uma segunda

---

<sup>53</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia, Vol 1, Op cit*, §143, Adendo, p. 269

natureza), ou o que as subsume, modalmente. Também pretendeu-se enfrentar o que está em jogo na legitimação do espírito objetivo, como conceito filosófico, à medida não só de um debate que Hegel trava com e contra Kant, mas dos problemas e soluções trazidos com esse debate. Foi também dito (e com isso passamos a uma outra dificuldade que não deve ser negligenciada, em absoluto), que a reivindicação de uma totalidade, em que consistiria a solução hegeliana da antinomia do juízo teleológico, não implica uma regressão dogmática. Esclarecer em que medida, positivamente, Hegel reivindica autoridade para tanto é o passo que se tem de dar, adiante.

A resposta de Hegel às dificuldades expostas na antinomia do juízo teleológico, no que concerne à modalidade, consistirá na apresentação de uma sistematicidade real, como totalidade efetiva.<sup>54</sup> Sabemos já que esse sistema desempenha um papel de resposta. É preciso então completá-la, para além – ou antes – da terceira crítica de Kant. Para tentar facilitar as coisas, é o caso de retomar a segunda das sinalizações referidas na Introdução deste trabalho. Ela nos diz que é preciso manter-se afastado do projeto de construção de um Estado tal como ele deve ser e que se deve mostrar como ele deve ser conhecido. Trata-se de uma sinalização nada inofensiva e muito grave. Para dar prosseguimento ao caminho, assim, retomemos algo que foi dito alguns parágrafos mais acima, a respeito da exigência de completude ou de consequência, que Hegel pretende realizar, de uma teoria da verdade como correspondência.

A característica central dessa exigência é a pretensão hegeliana de levar às últimas consequências a sua leitura da unidade da apercepção transcendental kantiana, tomando a

---

<sup>54</sup> Marcadamente no Apêndice à tradução brasileira da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. 1: “(...) a grandeza singular de seu pensamento levou muitos intérpretes a se condenarem na tentativa de explicar Hegel, porque não souberam ou não quiseram considerar e analisar justamente o que torna a filosofia a filosofia hegeliana excepcional: sua **sistematicidade real**. Sistematicidade **real** e não apenas aparente.” Bourgeois, B. in: Hegel, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), trad. Paulo Meneses com a colaboração de José Machado, São Paulo, Loyola, 1995, p. 375

unidade entre sujeito e objeto como critério, simultaneamente, ontológico e epistemológico, de uma certa – hegeliana – teoria da verdade como correspondência. Essa é a base que o autoriza à famosa e difícil postulação, de que a unidade entre pensamento e ser é a regra primordial de inteligibilidade e justificação de toda e qualquer coisa para a filosofia. Uma das conseqüências dessa interpretação hegeliana de Kant, aqui apresentada escassamente, talvez possa ser esclarecida com esta passagem, da Enciclopédia:

*“É uma proposição antiga, que se costuma atribuir falsamente a Aristóteles, como se por ela devesse exprimir-se o ponto de vista de sua filosofia: ‘nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu’. Pode ser considerado apenas um mal-entendido que a filosofia especulativa não queira concordar com essa proposição. Mas, inversamente, ela também afirmará: ‘nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu’ – nesse sentido, totalmente geral, que o ‘nous’ (...), o espírito, é causa do mundo.”<sup>55</sup>*

Talvez a forma mais simples de dizer o que Hegel paga de tributo à filosofia crítica esteja na afirmação de que o plano conceitual por Hegel reivindicado é o terreno balizado por Kant, segundo o qual o pensamento só encontra em si mesmo as condições de sua objetividade<sup>56</sup>. Certo que não há, aqui, a pretensão de tratar amiúde da filosofia crítica. Há a necessidade de tentar situar o que pode ser compreendido com a afirmação de Hegel de que o objeto da sua Filosofia do Direito é o conceito de direito e a sua atualização – sua efetivação<sup>57</sup> ou, ainda, o que pode ser dizer que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada.<sup>58</sup> É preciso, então, esclarecer qual a autoridade de um projeto cujo ponto de partida é, já, a identidade do ser e do pensamento, ou do ser como ser pensado, numa e

---

<sup>55</sup> Hegel, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Op Cit*, §8, Observação, p.

48

<sup>56</sup> Longuenesse, B. *Hegel et la Critique de la Métaphysique – Étude sur la Doctrine de l’Essence*, Paris, Vrin, 1981. p. 35-36

<sup>57</sup> Voltaremos a esse ponto adiante.

<sup>58</sup> Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, Introdução, Op cit*, § 4: “O sistema do Direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza”. P. 121

contra uma totalidade. Essa afirmação é o que está na base da advertência hegeliana contra a atitude puramente prescritiva, no âmbito prático, que estaria presente nas doutrinas contratualistas. É com base nela que a postulação da identidade entre sujeito e objeto, como fundamento do conceito e fonte de sua objetividade, reivindica sentido. Tal identidade, veremos a seguir, só é autorizada porque Hegel é solidário à tese de que a unidade do “Eu penso” é a fonte da objetividade das representações.<sup>59</sup> Essa unidade implica que todo e qualquer objeto só se constitui como objeto porque é conforme às categorias produzidas por ela; e porque essas categorias decorrem dessa mesma unidade, podem ser aplicadas, *a priori*, a todo e qualquer objeto, originariamente dado na sensibilidade, de modo que as condições da experiência sejam as condições desse objeto (constituído na e com unidade do “Eu penso”), da experiência.<sup>60</sup>

Sabemos que as coisas implicadas nessa unidade não são exatamente simples e sem maiores conseqüências. O que importa aqui, porém, é explicar por que esse cenário do debate que Hegel pretende travar com e contra Kant autorizou, ao primeiro, a constituição de uma filosofia do conceito, segundo a qual, supostamente, a tarefa da filosofia é esclarecer como, no interior do conceito, sujeito e objeto, condicionante e condição, formam uma unidade que se auto-efetiva e como, em função dessa unidade, toda e qualquer coisa pensável tem de, já, lhe ser pertencente. Muito bem, foi dito que Hegel é solidário ao modo kantiano de tratar da unidade transcendental do “Eu penso”; cabe então dizer algo a

---

<sup>59</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed, 1983, § 16, p. 85

<sup>60</sup> Longuenesse, B, *Op Cit*, p. 22

respeito do limite dessa solidariedade,<sup>61</sup> tanto mais tendo-se em vista aquilo que já se disse, mais acima, do sujeito confinado. Esse limite é assim apresentado na *Ciência da Lógica*:

*“Kant introduziu essa consideração altamente importante para o pensamento, de que há os **juízos sintéticos a priori**. Essa síntese originária da apercepção é um dos princípios mais profundos (...); ela contém o ponto de partida em direção da verdadeira compreensão da natureza do conceito e é perfeitamente o-posta a essa identidade vazia ou a [essa] universalidade abstrata, que não é uma síntese em si. A esse ponto de partida contudo pouco responde a elaboração ulterior. Já a expressão **síntese** conduz facilmente de novo à representação de uma unidade **exterior** e [de uma] **simples ligação** de termos que são (...) **separados**. Em seguida, a filosofia kantiana com isso restou não reflexo psicológico do conceito, e retornou de novo à afirmação do condicionamento durável do conceito por um diverso da intuição.”*<sup>62</sup>

Todo o problema de Hegel com a filosofia crítica pode ser resumido nessa passagem da Doutrina do Conceito, na *Ciência da Lógica*. Mesmo ao preço de não avançar além de uma leitura externa do projeto crítico, pode-se dizer que a acusação de reflexo psicológico do conceito, é dita com a recusa em admitir que entre o sujeito e o objeto dado a conhecer soçobra uma irreducibilidade deste último, de modo que este não ultrapassa a condição, nos termos de Longuenesse, de sombra do objeto real<sup>63</sup>, o qual permanece irreducível, em seu conteúdo, à atividade constituinte do entendimento. E, ao fazer isso, assegurando a constituição objetiva da forma do objeto, Kant teria, segundo o juízo de Hegel, condenado o pensamento a uma passividade que lhe interdita, de fato, uma teoria da verdade como correspondência. Hegel diz estar dispondo da mesma teoria da verdade de Kant, para a qual

---

<sup>61</sup> Como diz Longuenesse, “O mérito de Kant, segundo Hegel, é a descoberta do objeto como produto do pensamento, portanto, não como uma representação, na qual uma relação de correspondência restaria a esclarecer, e sim como ‘consciência de si’. O problema de Kant, aos olhos de Hegel, é fazer recair, num esquema representativo, o conhecimento, à medida que ele estabelece o vínculo de dependência desse com as formas da intuição sensível”, *Op Cit*, p. 35

<sup>62</sup> Hegel, G.W.F. *Science de la Logique (Wissenschaft der Logik)* (CL), Tome II, *Doctrine du Concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981 p. 51-52

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 24: “O objeto transcendental instaura toda uma outra relação entre sujeito e objeto. Ela não é nada mais que a unidade que o pensamento projeta diante de si como a sombra de um objeto”.

a verdade é a correspondência entre o pensamento e seu objeto, quando acusa o modo como Kant compreende o objeto de conhecimento como “objeto ilusório”.

Todo o esforço de sua lógica, então, será dar conta das conseqüências dessa teoria da verdade, que ele também reivindica para si. Essa crítica hegeliana a Kant, porém, não é inofensiva, precisamente, pelas dificuldades com que Hegel tem de se comprometer. Se todo conhecimento passa pela inadequação de suas categorias em determinar completamente o objeto que ela se dá a determinar, e se falta acordo entre o conceito e seu objeto, como dizer que há uma unidade e mesmo uma identidade entre ambos? Esse acordo depende, segundo Hegel, além de uma especificação – para usar os termos acima utilizados – e também de que o conceito dê conta completa ou totalmente do objeto singular, e de que este objeto seja igualmente especificado **no e como** conceito. Isso implicará um postulado, hegeliano, reivindicando a verdade como correspondência, de uma homogeneidade completa entre o conceito que define e a coisa por ele definida<sup>64</sup>.

É certo que esse debate que Hegel pretende travar contra Kant pode nos levar longe demais dos propósitos deste trabalho. No entanto, mesmo com o prejuízo de se permanecer preso à exterioridade de uma consideração acurada do projeto crítico, é necessário dizer que os problemas de Hegel com Kant podem ser reduzidos, segundo a citação acima, a duas objeções – que, tampouco, serão aqui postas em julgamento. A primeira objeção é a acusação de que a resignação com a forma do objeto implica que a síntese entre subjetividade e objetividade se dá em função do dualismo, marcado pela distinção das faculdades do conhecimento, cara ao projeto kantiano, de modo que a unidade é puramente

---

<sup>64</sup> É o que nos diz Longuenesse, nesta passagem de sua tese: “*É o que Hegel tenta fazer, quando ele se propõe a analisar uma proposição do tipo ‘o singular é um universal’: aparece imediatamente que lhe falta o acordo entre o conceito e seu objeto. Ao menos – e esse é todo o esforço da Lógica (...) – que não se alcance um universal, um conceito, apto a dar conta de todas as determinações do objeto singular; e reciprocamente, que o objeto singular seja pensável inteiramente nos termos conceituais. Que haja homogeneidade completa entre definiens e definiendum.*” Op Cit, p. 30

formal, porque tributária do caráter externo da relação entre ambos os pólos da síntese; o segundo, o de ter condenado a potência da unidade da apercepção transcendental a uma sede confinada numa experiência individual, que tem por conseqüência a preservação de uma passividade frente ao sensível. Com relação à primeira acusação, Hegel pretende denunciar um arruinamento da definição da verdade como correspondência: ao contentar-se com a forma de todo objeto em geral, - que é a forma do objeto transcendental -, Kant recusaria a possibilidade de uma definição completa do objeto, o que implicaria a concessão de uma irreduzibilidade, real, fora do alcance da atividade – confinada - do entendimento (que para Hegel é atividade do próprio conceito). Com relação à segunda acusação, Hegel pretende atacar a estrutura representativa do conhecimento conceitual, tomando como arma de combate a sua própria leitura da unidade da apercepção transcendental kantiana.<sup>65</sup>

Vamos tentar dizer algo dessas duas objeções. Trata-se não de julgar erros ou acertos dessa briga; o que é preciso é compreender que, sem essas acusações e sem as conseqüências delas tiradas, Hegel não poderá erguer uma filosofia do Conceito como ele reivindica fazer. Enfrentemos minimamente a tarefa de compreender essas acusações hegelianas. Ao sustentar que a unidade do Eu penso vale “sem distinção de objeto”, Kant teria, aos olhos de Hegel, aceito que a correspondência entre a definição da coisa e a própria coisa não pode ser completa<sup>66</sup>. O que Hegel pretende é sustentar que esse acordo

---

<sup>65</sup> Cf Wartenberg, T. *Hegel's idealism: The logic of conceptuality*, in: *The Cambridge Companion to Hegel*, *Op cit*, pp. 102-126. “Hegel não é crítico ao objetivo da lógica transcendental de Kant; antes, seu problema é com a maneira como Kant leva a cabo seu projeto. Hegel argumenta que Kant situa seus próprios termos lógicos no espaço conceitual da subjetividade, quer dizer, no interior do reino do mental ou da existência espiritual. (...) Hegel organiza suas críticas focando no uso kantiano do termo ‘conceito’. Hegel critica que Kant use os conceitos como entidades mentais em vez de entidades num ‘espaço lógico’”. P. 115

<sup>66</sup> É o que Longuenesse acusa: “sob o pretexto deste critério valer ‘sem distinção de objeto’, ainda que, precisamente, a verdade concirna ao objeto”, *Idem*. Também Belaval, Y., descreve desta forma esse ataque hegeliano: “Segundo Hegel, Kant arruína a definição de verdade ao negar que a razão possa acordar com as

entre sujeito e objeto, formulado na unidade da apercepção transcendental, seja o critério através do qual ele reporá a seguinte questão: pode-se alcançar a verdade, compreendendo-se esta como o acordo do pensamento consigo mesmo?<sup>67</sup> Nesse projeto filosófico, como se viu, a “síntese” completa do objeto, em oposição à sua impossibilidade, retira deste a irreduzibilidade absoluta, através da sua interpretação da teoria da verdade como correspondência.<sup>68</sup> É com base nessa interpretação, da qual se põe como solidário, que Hegel vai operar uma transformação fundamental na noção de absoluto, a partir da reivindicação do mesmo como espaço lógico (cf. nota 57). Sabe-se que essa radicalização da unidade da apercepção transcendental, por Hegel orquestrada, dirige-se contra o papel que Kant concede – ou à limitação com que Kant se resigna, segundo o julgamento hegeliano – à noção de coisa em si. Hegel postula, contra a limitação, negativa, trazida pelo recurso à coisa em si kantiana, que o absoluto é o acordo entre pensamento (como pólo ativo) e objeto (pensado, como pólo passivo e passado); cuja forma será, na sua filosofia, não a do acordo entre subjetividade transcendental e objeto transcendental, mas a do acordo entre conceito e objeto. Essa transformação tem por consequência a realização da

---

*coisas em si: ele não a teria salvo senão ao aceitar a tese, que ele recusa, de um entendimento intuitivo*”. Belaval, Y. *Études Leibniziennes*. Paris, Gallimard, 1976, p. 267. Sabe-se que este debate é extenso e envolve complexidade, além das pretensões e das possibilidades concernentes a este trabalho.

<sup>67</sup> É o que Longuenese diz que “a preocupação negativa kantiana, em preservar a coisa-em-si dá lugar a uma preocupação positiva: fazer da noção de verdade o ponto de partida e o completamento, dito de outra forma, a norma de todo projeto filosófico.” *Op Cit*, p. 32

<sup>68</sup> Talvez seja digna de nota a discordância de Longuenesse com Lebrun G., em *La Pacience du Concept*, a respeito da continuidade ou da descontinuidade hegeliana da teoria kantiana: Para ela, “o acordo do pensamento consigo mesmo é a única realização possível do acordo do pensamento com seu objeto. Pode-se considerar – e é o que faz Hegel -, que Kant se encaminha em direção de uma concepção assim ao falar de uma ‘verdade transcendental que precede toda verdade empírica e a torna possível (KRP, p. 155 [trad. Francesa]). Nesse sentido, eu não oporia tão radicalmente como o faz Lebrun a concepção hegeliana da verdade à concepção kantiana. Rejeitar pura e simplesmente Kant, em direção dos metafísicos representativos (A Paciência do Conceito, p. 378) é se confundir na própria filosofia hegeliana, projetada em direção de um problemática moderna da dissolução da filosofia nos jogos de linguagem.”

identidade entre sujeito e objeto, como uma metafísica da experiência.<sup>69</sup> É esse novo conceito de absoluto,<sup>70</sup> como acordo realizado e realizável, que autoriza o projeto hegeliano a ser definido como uma filosofia do conceito, cuja fundamentação e cuja dedução categorial é executada por uma atividade de reflexão também própria.

O absoluto, assim, tem a forma de Conceito ou Idéia, a partir somente da qual tudo e qualquer coisa pode vir a ser pensada. E é em função dessa estrutura que a natureza das relações que resultam em unidades entre subjetividade e objetividade é, sempre, interna, e nunca externa,<sup>71</sup> já que nada fora do conceito soçobra, como podendo não lhe ser redutível. É, enfim, por essa transformação que o pensamento de Hegel pode ser incluído no que se convencionou chamar de monismo.<sup>72</sup> É tendo essa forma total e totalizante em vista, que

---

<sup>69</sup> Cf Rosenfield, D. *A Metafísica e o Absoluto*, in: *Hegel a moralidade e a religião*. Revista de Filosofia Política, série III, n. 3, Jorge Zahar Editor, 2002, pp. 163-181: “Hegel reata com a metafísica depois da crítica kantiana. No saber absoluto realiza-se uma coincidência entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, pois a unidade de ambos aparece sob a forma de uma identidade (...). Agora, o objeto apresenta-se como conceito; o percurso deste objeto levou-o ao conceito que é seu vir a ser e a sua culminação. O pensamento reconhece-se como sendo o seu próprio desenvolvimento e concebe-se como sendo o seu próprio objeto, conhece o objeto como conhecendo-se a si mesmo. (...) Eis por que a exposição do saber absoluto é a tarefa mesma da Ciência da Lógica. Esta obra apresentará, então, as puras categorias do saber absoluto em sua articulação interna. O saber absoluto é simplesmente aquela ciência que aparecerá em seu sistema como lógica. (...) Ou ainda, utilizando uma bela expressão de Baillie: (...) a Ciência da Lógica [é] a metafísica da experiência. (...) A realidade da Ciência da Lógica é o próprio conceito e o seu movimento, o que equivale a dizer que a sua realidade é o Espírito em sua pura forma.” pp. 180-181

<sup>70</sup> Rosenfield, D. *Op cit*, p. 163

<sup>71</sup> Sobre a distinção entre relação interna e relação externa, é digna de nota a apresentação metafórica de Belaval, assim como algumas conseqüências dela tiradas, a partir da distinção entre relação interna e relação externa: “Tomemos bolas de bilhar opacas: em qualquer ordem que eu as disponha nada nelas muda. Tomemos bolas de bilhar transparentes: elas refletem o que as cerca e elas se refletem entre elas e, por conseqüência, o reflexo que se vê nelas muda segundo seus pontos de vista: digamos, como metáfora, que suas relações são internas. Desse modo, a relação interna não saberia ser indiferente a seus termos; ela pertence a cada um deles, e eles só são o que são por meio dela” Na nota 17, à p. 275, Belaval tece o seguinte comentário sobre algumas observações de Russel, que merecem atenção: “Bertrand Russell (...) expõe as razões de sua conversão à doutrina das relações externas ou, se se preferir, ao atomismo lógico, no capítulo V de seu *Histoire des mes idées philosophiques* (trad. Georges Auclair, éd. Gallimard, Paris, 1961). Notar-se-á, por similitude que, para Leibniz, aceitar as relações externas teria sido aceitar o atomismo: ‘*Et primum quidem Atomi dari non possunt, alioqui possent dari duo quae non nisi extrinseco different*’.” *Op cit*, respectivamente, pp. 273, 274 e 275. A força e o papel das relações internas, no pensamento de Hegel, serão tratadas diretamente ao longo deste trabalho.

<sup>72</sup> Há, como aponta Wartenberg, T., basicamente quatro linhas de interpretação do projeto hegeliano, a do Monismo do Espírito, a do Idealismo Transcendental, a da Teoria da Categoria e as teorias não-metafísicas. Ainda que as contribuições de Robert Pippin (Idealismo Transcendental) sejam sobremaneira

toda e qualquer unidade de pensamento não é apenas unidade de pensamento com uma forma da coisa, do objeto, mas unidade total de pensamento e de objeto, o qual, por sua vez, terá uma irreduzibilidade sempre relativa; assim se pode ler o que nos diz Belaval, quando afirma que “o monismo hegeliano generaliza, a toda existência, o argumento ontológico – cuja aplicação a Deus não é senão um caso particular”<sup>73</sup>. Uma das conseqüências graves dessa formulação de absoluto como forma lógica, é que a subjetividade transcendental não tem, sob essa estrutura, qualquer contrapartida confinada, individualmente, como um dado que lhe confira validade.

A noção hegeliana de subjetividade torna-se unidade de um processo independente dos sujeitos empíricos. Certo que Kant também distingue a unidade transcendental da apercepção da simples unidade empírica das representações, de modo que ignorar essa distinção é incorrer em vício. No entanto, apesar dessa distinção, não se pode, uma vez mantido o confinamento da espaço-temporalidade, deixar de pagar o custo de subjetivismo que a representação cobra.<sup>74</sup> Dessa maneira, dizer que o sujeito transcendental não é um sujeito psicológico em virtude da forma do “eu penso” não responde à acusação central de Hegel que dá conta da mudança de perspectiva – ou ainda do descentramento – por ele reclamado. Lembremos que o problema que Hegel vê no projeto kantiano está na preservação da receptividade empírica no conhecimento, na passividade a que o pensamento teria restado preso, com a dependência das formas da intuição sensível. E também na recusa da estrutura representativa do conhecimento, por parte de Hegel. É,

---

valiosas, o tratamento da filosofia de Hegel como uma das variantes monistas parece ser a mais adequada aos propósitos de Hegel.

<sup>73</sup> Belaval, Y. *Op Cit*, p. 273

<sup>74</sup> Cf. Longuenesse, B. *Op cit.*: “Enquanto a forma do “eu penso” resta presa ao caráter empírico da intuição, como se pode realmente considerar que se está longe da unidade empírica das representações? (...) A enfermidade do sujeito transcendental na empiria significa a subordinação do conceito ao sujeito empírico. A categoria torna-se ma propriedade do sujeito, que ele utiliza para ordenar suas impressões sensíveis.” P.

ademais, na acusação a essa receptividade que se baseia a acusação de idealismo psicológico, que acompanha boa parte das críticas hegelianas na abertura do segundo tomo da *Ciência da Lógica*, na apresentação da Doutrina Geral do Conceito.

Hegel objeta a Kant de subordinar o conceito ao sujeito empírico, uma vez que o caráter de receptividade da intuição é mantido. O que Hegel pretende, ao contrário, é inverter a relação entre ambos, de modo que, sem tal passividade diante do múltiplo da intuição, a subjetividade empírica venha a ser “*absorvida no movimento do conceito*”,<sup>75</sup> quer dizer, que só se torna inteligível como referida no conceito. Por outra parte a subjetividade é subjetividade do conceito, só se reportando a si mesma, ainda que na alteridade. Essa forma conceitual pode ser assim caracterizada: 1. É uma função de unidade; 2. É uma função que opera sobre objetos – conceitualmente – pensados, e não sobre dados empíricos; 3. Como diz Longuenesse: “*A função é ela própria sujeito; ela não é localizada num sujeito, mesmo batizado de transcendental. É essa subjetividade que conduz todos os pensamentos e conhecimentos*”<sup>76</sup>. Importa saber como essa estrutura totalizante e subjetiva pode dar conta não só de um critério de objetividade, visto que reivindica para si a unidade da apercepção transcendental como norma prioritária e totalizante de todo o projeto, mas, sobretudo, como essa totalidade pode guardar ainda alguma distinção na empiria, visto que ela requer uma racionalidade do conteúdo que não se reduz a uma experiência individual. Importa, em resumo, saber se essa norma totalizante, esse espaço lógico total, como sugere Wartenberg, faz sentido e em que medida ele faz sentido.

---

<sup>75</sup> Longuenesse, B. *Op Cit*, p. 35

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.35-36

Pode-se ao menos suspeitar que a alteridade dessa forma não subsiste incólume. Talvez seja relevante dizer que, na derivação dessa forma subjetiva total e condicionante (que Hegel chama de desenvolvimento do conceito em direção de sua identidade plena entre função unificante e mundo unificado), a atividade de reflexão implicará uma despedida de qualquer “realismo das essências”<sup>77</sup>, de modo explícito no contexto instaurado a partir da *Ciência da Lógica*. Por outro lado, é também preciso dizer que disso não se segue nem seguirá a ausência de uma alteridade. Ademais, a referência e o esforço acima tentado, de esclarecer, com limites bastante evidentes, o debate de Hegel com Kant serve, fundamentalmente, para dizer, também, que a reviravolta hegeliana não reivindica a unidade da apercepção transcendental – ainda que segundo sua própria leitura – à toa. Ao dispor de uma forma totalizante e originária - o conceito -, Hegel não pretende estar sucumbindo a um discurso excludente da realidade. É certo, porém, que a dimensão da alteridade, por assim dizer, tampouco é regida por regras distintas das regras da forma originária. A norma primordial é uma só e pretende, explícita e totalmente, reger o mundo.

A norma, ativa e fundamental, que condiciona a inteligibilidade e a justificação de tudo é, na sua experiência de completamento, o que Hegel chamou de espírito. É no interior dessa estrutura total e totalizante que a própria noção de experiência se torna tributária de uma reflexão, não mais – necessariamente – redutível a um acontecimento individualmente situado. Aliás, nesse contexto, do Espírito, a própria noção de individuação se torna decerto problemática. Contudo, é preciso mostrar como, se a irredutibilidade do objeto é

---

<sup>77</sup> O tratamento específico da despedida do realismo das essências pode nos levar longe demais. No entanto, ela se dá no modo como Hegel compreende a noção e atividade de reflexão, em todas as suas etapas ou, como diz Hegel, “momentos”. Contudo, há uma interessante definição da atividade reflexiva, conceitual, feita por Longuenesse, que talvez mereça registro: “É o movimento incansavelmente reiterado por Hegel, pelo qual o pensamento, como função de unidade – para usar ainda um termo kantiano -, retorna a si mesmo a partir das determinações múltiplas que encontra em si mesmo, para se portar, em seguida, além da unidade assim encontrada, em direção de outras determinações”. *Op Cit*, p. 63

relativamente real, não se segue seja o Espírito uma experiência puramente ilusória, imune à realidade, mas, ao contrário: do fato de ser causa, função de unificação e condição de redutibilidade de tudo e qualquer coisa, não pode se seguir um desprezo frente à empiria.

É preciso não perder de vista que a disposição de uma forma lógica cuja norma é alcançar uma unidade completa entre forma e conteúdo implica, como prerrogativa constitutiva, o alto grau de contaminação de realidade. Trata-se de uma forma que sequer teria uma contrapartida, mas que se realiza como uma racionalidade do – seu – conteúdo. O modo como Hegel compreende a finalidade – já aludido na referência às relações internas que caracterizam a dinâmica da efetuação – é especificamente importante no contexto prático, da ética. E as considerações feitas a respeito da antinomia do juízo teleológico retomam aqui seu lugar, mais uma vez. A finalidade torna-se uma finalidade do conceito, não uma instância de validade externa à consciência que reflete. A compreensão e a defesa hegeliana dessa finalidade, no contexto de sua *Ciência da Lógica*, pode até parecer uma postulação obscura. No entanto, no contexto do que Hegel chama de Espírito Objetivo não é assim.

Antes de chegarmos, propriamente, ao espírito objetivo, é preciso fazer um balanço do que se tentou esclarecer até aqui. Podemos, então, saber que:

1. A *Filosofia do Direito* ocupa um lugar tributário do sistema sob o qual Hegel pretende erguer seu projeto filosófico;
2. Esse projeto só pode fazer sentido com a consideração (ainda que tenha sido aqui escassamente apresentada), das leituras hegelianas e das reivindicações delas decorrentes, da antinomia do juízo teleológico, na *Crítica do Juízo*, e da unidade da apercepção transcendental, na *Crítica da Razão Pura*;

3. Essas leituras pretendem levar às últimas conseqüências uma certa leitura da teoria da verdade como correspondência, dispendo de uma forma peculiar de absoluto.
4. Essa forma, o Conceito ou a Idéia, é a unidade originária de sentido à qual é irreduzível a norma do projeto hegeliano;
5. Dois aspectos sobressaem nesse projeto: a) ele não depende de uma experiência isolada num indivíduo; b) ele não depende, como condição epistêmica – ao menos –, de um começo empírico;
6. A postulação de unidade totalizante, configurada na forma lógica de totalidade do absoluto, implica a possibilidade, por Hegel reivindicada, de completamento da unidade entre sujeito e objeto; completamento, i.e., unidade completa de forma e conteúdo;
7. A exigência da unidade entre forma e conteúdo é a norma primordial, que veicula uma teleologia como condição de racionalidade de seu conteúdo;
8. A conversão do objeto em relativamente irreduzível, frente à atividade unificadora do Conceito, não implica seja este uma estrutura imune à empiria. Ao contrário, é na e contra a empiria que a distinção do que é efetivo se estabelece.

Tendo isso em mente, talvez agora possamos tratar, especificamente, da relação dessa unidade totalizante com a alteridade que não lhe é nunca alheia. Da forma originária cuja estrutura e justificação constitui uma finalidade interna, segue-se, o projeto com o qual Hegel reivindica tratar, inclusive, de uma filosofia do direito, no interior da qual compreende sua teoria do Estado, da política e da moralidade<sup>78</sup>. É aqui, então, que se pode

---

<sup>78</sup> É importante anotar que o que se convencionou chamar de passagem da forma lógica do absoluto para a filosofia “real”, na qual se inclui o espírito objetivo, não constitui um ponto pacífico entre os

começar a “descer” para o terreno sub-lunar do espírito objetivo. Para compreender como o espírito objetivo se situa como derivação dessa forma absoluta que se tentou apresentar, acima, vamos à *Enciclopédia*, onde Hegel diz o seguinte:

*“O espírito objetivo é a idéia absoluta, mas essente apenas em si; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior. A vontade livre tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, que a liberdade e sua determinação interna é sua meta, e que se refere a uma objetividade exterior pré-encontrada, (...) nas coisas naturais externas que são para a consciência, e na relação de vontades singulares a vontades singulares. (...) A finalidade dessa 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.”<sup>79</sup>*

Agora vamos tentar seguir os passos da definição hegeliana de Espírito Objetivo. Em primeiro lugar, sobressai a explícita reivindicação de que a forma lógica totalizante da Idéia Absoluta está na sua base, como condição de sentido e de validade da vontade livre como espírito objetivo. Portanto, a despeito das posições contrárias, aqui não se colocará

---

intérpretes de Hegel. É o caso de referir uma linha interpretativa segundo a qual essa passagem não é bem sucedida. Trata-se da tese de doutoramento de Luft, E.: *As Sementes da Dúvida – Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo, Mandarim, 2001. Segundo essa tese, a relação entre o idealismo da Idéia Lógica e a filosofia “real” revela um “descompasso”, “*marcado justamente pelo problema do tratamento da contingência nessas duas esferas do sistema*” (p. 196). Essa descontinuidade, por assim dizer, reputada como “*estrutural*”, implicaria um “descompasso” que “*não é previsto pela logicidade da Idéia demonstrada na Lógica*”, de modo que “*não está de acordo com a concepção do princípio do sistema enquanto absoluto*”. A conseqüência, para o autor, é, então, que “*não há de fato uma continuidade entre ambas esferas do sistema*” (A Lógica e a Filosofia Real) (p. 198-199). Não é intuito deste trabalho entrar nesse debate; ainda assim, cabe dizer que o sentido da relação entre a Lógica e a filosofia Real, que comporta também a filosofia do Espírito e o espírito objetivo, quando menos por ser uma exigência do próprio Hegel no início da sua Filosofia do Direito, merece atenção. Ademais, não parece ser sem sentido, como se procurará mostrar adiante, que outras posições, opostas à da tese referida, sejam consultadas. Se é certo que do determinismo não se segue, necessariamente, o necessitarismo, como acerta Luft, tampouco parece que, do determinismo siga-se o totalitarismo político, como afinal, em função do seu diagnóstico sobre o problema da contingência, na Lógica, o citado autor conclui, apressadamente. Ainda: o tratamento hegeliano da moralidade e da vida ética apontam, com vigor, o limite, para não dizer o erro, dessa imputação de totalitarismo, como procuraremos apontar ao final deste trabalho.

<sup>79</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, tomo III, *A Filosofia do Espírito*. trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado, São Paulo, Loyola, 1995, §§ 483-484, p. 280.

em questão o papel de continuidade ou de ampliação<sup>80</sup> do absoluto no tratamento terreno, reivindicado por Hegel, da racionalidade do conceito no Espírito Objetivo. Essa passagem do absoluto (da idéia absoluta) para o terreno da finitude requer algumas considerações, ainda que o próximo capítulo trate especificamente disso. E a primeira consideração é que esse terreno da finitude, que concerne ao espírito objetivo é o terreno da vontade. Importa dizer, provisoriamente, então, que essa vontade tem, por sua vez, uma forma já conceitual, de modo que não pode e não é tomada como uma faculdade, mas como, especificamente, uma forma válida como condição posta pelo conceito. Trata-se da forma (e da experiência, como veremos) da vontade constituída por um percurso cuja genética será tratada a seguir. O que Hegel toma por sua determinação interna deve ser compreendido como o sentido ou – o que é o mesmo – o lugar da moral, como consciência paradigmática na qual a finalidade interna, conceitual, traça seu destino de unificação. E a referência a essa forma, a objetividade exterior é o que, decerto, aqui, importa decifrar, tanto mais à medida em que tal objetividade é pré-encontrada. Em segundo lugar, importa estabelecer o vínculo dessa objetividade pré-encontrada como o terreno no qual a vontade está junto de si mesma, de modo que a idéia conserva-se na exterioridade como racionalidade efetiva. Há uma luminosa definição hegeliana da Lógica, da *Enciclopédia*, que merece ser transcrita, a esse respeito:

---

<sup>80</sup> Há um texto que trata, especificamente, da distinção entre passagem e ampliação, da Lógica hegeliana às figuras do Espírito, marcadamente situadas na sua filosofia real, que merece registro. Nele, Gwendoline Jarczyk pensa essa relação entre a forma da lógica e a filosofia do espírito propriamente: “Certamente, em 1812, no curto Prefácio com o qual ele inicia a *Ciência da Lógica*, ele ainda justapõe de certo modo a ‘lógica’ como tal e o que ele denomina de ‘ciências reais’; porém, logo após, ele abandona estas denominações, para mostrar como a *Ciência da Lógica* se expressará sob a forma de uma *Filosofia da Natureza* e de uma *Filosofia do Espírito*. *Lógica, Natureza, Espírito se revelam indissociáveis, e constituem os três momentos silogísticos do ‘Sistema’ – sistema da totalidade, ou sistema como totalidade. Falar destas relações entre ‘Lógica’ e ‘Sistema’ não é então opor ou simplesmente justapor a interioridade de um domínio à exterioridade de outro; quer dizer que há duas maneiras de compreender a Lógica: uma primeira vez como ‘Lógica’ e sob esta forma de limitação, e outra vez como a ‘ampliação’ (Erweiterung) que lhe convém, porque ela aparece-realmente ‘como Natureza e como Espírito’*”. In: *Dialética e Liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 176

*“Por um lado, as idéias não são, absolutamente, apenas cravadas em nossas cabeças, e a idéia (...) não é algo tão impotente, cuja realização segundo só ao nosso bel-prazer tivesse de ser efetuada ou não efetuada; ao contrário, a idéia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo. Por outro lado, a efetividade não é tão má e irracional quanto o imaginam [homens] práticos, carentes-de-pensamento ou rompidos com o pensamento e decaídos. A efetividade (...) tampouco se contrapõe como um Outro à razão, que antes é o completamente racional; e o que não é racional não pode – justamente por essa razão – ser considerado como efetivo”.*<sup>81</sup>

A exigência de uma imanência da forma no conteúdo não é invenção hegeliana, como se sabe. O que parece ser tal invenção é o estatuto de Coisa, efetiva, que decorre desse tratamento acima, tanto mais se consideramos, com base na prerrogativa totalizante da forma da idéia absoluta, que esse caráter efetivo implica, de acordo com o que vimos até aqui, significações comuns e uma exterioridade – ainda que relativa. A passagem a uma consideração do que diz Hegel na parte final definição do espírito objetivo, mais acima. Ele nos diz, primeiramente, que, antes de tudo, a vontade livre tem diante de si as diferenças e que, perante elas, a liberdade. De início, pode-se dizer que a noção de vontade de que Hegel aqui dispõe requer alguma qualificação, quando menos, porque, segundo a definição de espírito objetivo, o encontro com as diferenças parece se dar, já, na exterioridade. Isso torna-se difícil se levamos em conta que não é de uma faculdade ou da – suficiente – intencionalidade individual que se trata tal encontro entre vontades e diferenças – circunstâncias externas aos sujeitos, que podem ser instituições e normas, por exemplo. E, no entanto, Hegel afirma a finalidade interna do conceito de vontade destinando-se a essa exterioridade que, fosse tomada noutro registro, não-totalizante, poderia bem não passar de um mero contexto adverso e avesso ao pensamento. Para Hegel, essa finalidade, ao

---

<sup>81</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, tomo I, Op Cit*, § 142, Adição, p. 267

contrário tem por destino essa coisa efetiva, externa portanto, e pré-encontrada. Dito isso precisamos esclarecer: 1. Qual a natureza dessa vontade já externa ou, o que é o mesmo, como se pode, levando-se em conta o que se tentou apresentar até aqui, entender a segunda natureza em que consiste tal vontade; 2. Qual é o destino desse conceito de vontade, no contexto do Espírito Objetivo ou de que exterioridade “espiritual” nos fala Hegel, especificamente no contexto prático, regrado, do direito e da ética.

Para dar conta do primeiro aspecto vamos retornar ao tratamento da vontade na Introdução à *Filosofia do Direito*. Especificamente, a partir de algo que já foi dito, mas não completamente, e que está nesta afirmação, de que a liberdade efetivada, como reino do direito, é o “*mundo do espírito a partir do próprio espírito como uma segunda natureza*”.<sup>82</sup> Ao longo das seções em que trata especificamente da vontade, Hegel toma por referência sua própria definição enciclopédica da vontade, o marco sistêmico em que se inscreve seu tratamento do espírito objetivo. É importante anotar que a afirmação de que a vontade se trata do mundo do espírito a partir do próprio espírito quer dizer algo, a essas alturas, esclarecedor: a vontade é um conceito que, como todo conceito, só se ocupa de seu próprio desenvolvimento e de sua própria realização na alteridade. É assim, aliás, que se deve ler o modo como Hegel ataca e critica algumas teorias da vontade que lhe precederam, e que não consideraram, como ele o faz, que a dedução da vontade só pode ocorrer, exclusivamente, a partir de uma totalidade que condiciona sua inteligibilidade e sua, se assim se pode dizer, autoridade como liberdade efetiva<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Hegel, G.W.F. *Op Cit*, §4, ver também, a Observação: “*Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito*”, p. 121

<sup>83</sup> É isso o que se pode ler nesta passagem, também da Introdução à FD: “*Com respeito à liberdade da vontade pode ser lembrado o antigo modo de proceder do conhecimento. De acordo com ele pressupunha-se a **representação** da vontade e tentava-se extrair daquela uma definição da vontade e fixá-la; então produzia-se, à maneira antiga da psicologia empírica, a assim chamada **demonstração** da liberdade da vontade, a partir das diversas sensações e fenômenos da consciência comum, como o arrependimento, a culpa e*

Isso quer dizer que a vontade de que trata Hegel na sua definição do espírito objetivo é, já, conceito, vontade pensada e, agora podemos saber, destino a ser completado. O que está em jogo, na inscrição enciclopédica do tratamento da vontade, supõe, então, uma precedência “lógica” dada pelo Conceito absoluto, que segue os mesmos passos da sua forma primordial ou que, ao menos, reivindica seguir. Isso quer dizer, também, que Hegel não deixa de considerar algo como a vontade individual, o querer, os interesses, as paixões, e coisas do tipo. O que ele exige, antes, através da medida conceitual que precede a qualquer consideração sobre essas coisas, estados ou faculdades, é dizer que nenhuma dessas faculdades ou interesses ou faltas ou dispositivos particulares é pensável fora do contexto conceitual da vontade e que, afinal, o critério de realização ou de fracasso na aferição da efetividade da vontade é dado por essa forma originária. No entanto, o que Hegel pretende, no seu projeto filosófico, não se reduz à pensabilidade desses possíveis dispositivos, mas à realização desses, como se pôde ler, até aqui. Segue-se disso que a postulação de uma unidade entre o que pensa e o que é pensado é necessária. É com isso em mente que se deve ler a seguinte passagem de sua Filosofia do Espírito:

*“O espírito que se sabe como livre, e se quer como esse seu objeto – isto é, tem sua essência por determinação e por fim -, é antes de tudo (...) a vontade racional ou a idéia **em si**, portanto somente o **conceito do espírito absoluto**. Enquanto idéia **abstrata**, por sua vez, a idéia só é existente na vontade **imediate**; é o lado do ser-aí da razão, a vontade **singular** como saber daquela sua determinação que constitui seu conteúdo e fim, do qual ela é apenas **atividade formal**. A idéia aparece assim só na vontade que é uma vontade finita, mas que é a atividade de desenvolvê-la (...) [é este] o **espírito objetivo**.”<sup>84</sup>*

---

*semelhantes, que enquanto tais, só deviam poder ser **explicados** a partir da **vontade livre**. Mais cômodo, entretanto, é ater-se, sem rodeios, a que a liberdade seja dada como um fato da consciência e que seja preciso acreditar nela. A dedução **de que** a vontade é livre e **do que** é a vontade e a liberdade pode ocorrer, exclusivamente, (...) no contexto do todo.”, p. 123*

<sup>84</sup>

Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, tomo III, Op Cit, §482, p. 274-275*

Aqui se torna claro que a unidade constitutiva do conceito requer a consciência individual, mais acima referida como sua determinação interna. Nada ou quase nada foi dito, ainda, sobre a relação dessa vontade, situada numa consciência individual e precedida por um contexto - por uma ordem que lhe é externa -, com outras vontades singulares, ainda que se possa saber que, do fato de que há uma precedência do conceito de vontade livre frente à sua unidade com a vontade singular, segue-se que tal unidade não dependa para ser válida de um acontecimento isolado. Se é nada menos que uma determinação interna e se está entre outros, qual o seu papel, se lhe resta algum, no contexto do espírito objetivo? Indo mais longe, qual a forma dessa vontade, singularmente situada, nesse conceito total, normativo, intencional, teleológico e efetivo, que a precede, condiciona, contamina os pensamentos e a própria vontade? Qual a inteligibilidade do indivíduo como vontade ou, do que Hegel está falando, quando refere uma vontade entre vontades?

Antes de esclarecer esses dois aspectos que ainda restam, porém, talvez seja relevante fazer um balanço: até aqui, pois, podemos saber que:

1. O Espírito Objetivo segue a forma lógica da Idéia Absoluta;
2. A existência do Espírito Objetivo é medida pela sua efetividade (*Wirklichkeit*)
3. A efetividade, por sua vez, não é nada mais que desenvolvimento do próprio conceito em direção de seu destino, que é completar-se como unidade entre conteúdo e forma da vontade livre, na realidade;
4. Essa unidade, no Espírito Objetivo, é constituída entre conceito de vontade livre e vontade singular, a qual, contudo, determina-se como forma da efetivação do Espírito.

Com isso, pode-se procurar dar conta de alguns esclarecimentos pendentes. Como foi dito mais acima, Hegel diagnostica a natureza da vontade livre como mundo do espírito, o qual seria uma “segunda natureza”. É preciso dizer, agora, o que autoriza a postulação de um mundo cuja característica é ser uma experiência conceitual, por um lado, e cujo resultado é uma espécie de “solo” de liberdade sob a alcunha de segunda natureza. Uma das pistas, com que se pode começar a dizer isso é que, seguindo os passos até aqui dados, pode-se deduzir seja a unidade entre conceito de vontade e vontade singular uma unidade da consciência de si. O que não se pode, com os instrumentos até aqui dispostos, é justificar porque a forma da consciência de si de que Hegel dispõe implica uma relação com outras vontades e a consideração de que tal forma da consciência de si não é redutível a um acontecimento isolado, de modo que seja algo como um mundo; um mundo pré-encontrado que, contudo, depende da consciência singular para desenvolver-se. É preciso ter em conta, assim, que a consciência de si aqui suposta é ela própria uma forma originária que autoriza e condiciona o desenvolvimento de uma, se assim se pode dizer, estrutura, como o é a do conceito. Dizer, tudo isso, na tentativa de esclarecer esses aspectos pendentes frente à definição enciclopédica de Espírito Objetivo, porém, não pode ser satisfatório se não se justificar por que razão ou como se dá essa constituição peculiar de uma consciência de si, que tem uma forma originária e que não se situa, apenas, como um acontecimento isolado, mas que erige um mundo como uma espécie, peculiar, de mundo refletido. O “mundo” que será aquele onde o Espírito Objetivo vem a fazer sentido, assim como uma Filosofia do Direito, pois, não é um produto dogmático, uma construção imagética ou uma aventura do pensamento. O próprio dispositivo de um Conceito totalizante, cuja forma lógica condiciona a pensabilidade e a justificação de tudo, para Hegel, tem uma precedência que merece algumas anotações, quando menos, porque nessa precedência específica ele

pretende justificar a condição de possibilidade da vindicação, no reino do espírito, de uma segunda natureza como solo do direito. A precedência, que, por seu caráter intencional, normativo, é antecedência, onde se situa a dedução dessa consciência de si originária é dada por uma etapa crucial da *Fenomenologia do Espírito* (1807), através da célebre figura da luta pelo reconhecimento. A resposta satisfatória ao que restou pendente, então, requer alguma consideração daquilo que a *Fenomenologia* constituiu.

## **CAPÍTULO II - Luta de vida e morte: condição da forma originária da vontade**

*A Fenomenologia do Espírito* (1806) apresenta, de modo peculiar, as condições de apresentação da forma “lógica” do absoluto que se tentou apresentar no capítulo anterior, para enfrentar do que se trata o espírito objetivo. Nesse texto Hegel ainda dispõe de um esquema de apresentação familiar aos demais textos de filosofia, porque está tratando, ainda, das condições de formação do sistema, de que se ocupará na obra de maturidade. O percurso de justificação da unidade entre conceito e objeto, que constitui a idéia absoluta é o objeto da *Fenomenologia* como experiência da consciência. É nessa experiência, inicialmente constituída a partir de uma relação singularizada entre sujeito finito, “confinado” que conhece, e objeto fixo, externo e sensivelmente acessível dado a conhecer, que se vai constituir a forma subjetiva singular referida no conceito de vontade, referida no capítulo anterior. Mais do que uma progressão do simples ao complexo, o que está em jogo nesse texto é, privilegiadamente, a constituição da prerrogativa do que se tomou, anteriormente, como “contaminação” real pela intencionalidade, inicialmente particularizada, mas que se desenvolve como “mundo”. Apesar de ultrapassar os objetivos e possibilidades deste trabalho um tratamento mais acurado deste que é, provavelmente, um dos textos mais difíceis e obscuros da história da filosofia, algo há de ser dito, para efeito

de compreensão do Espírito Objetivo, cuja dedução, se assim se pode dizer, é apresentada na *Fenomenologia*.

O que há de fundamental é que na *Fenomenologia* se encontra a raiz desse conceito de vontade na forma de que Hegel disporá na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*. Importa dar conta, especificamente, de algumas passagens da *Fenomenologia*, nas quais essa forma subjetiva singular torna-se do conceito. É nessas passagens que as perguntas feitas ao final do capítulo anterior podem obter alguma resposta. Aqui, então, a relação da vontade singular com outras vontades é apresentada de maneira definitiva, de modo que em virtude dessa apresentação, também, a prerrogativa de um pré-existente torna-se inteligível na acepção de história aludida na introdução deste trabalho. Esse mundo previamente existente, no qual a vontade encontra-se “reunida consigo mesma” não é, no diagnóstico hegeliano da *Fenomenologia do Espírito*, um mundo historicamente inofensivo ou relegado pelo seu projeto, ainda que este não possa jamais ser reduzido a uma história. Sua pretensão filosófica, que se tentou legitimar no tratamento do espírito objetivo, foi precedida, cronológica e fundamentalmente, pela trajetória da consciência como forma e objeto da filosofia. A forma que concerne ao ponto importante para elucidação da, se assim se pode dizer, contrapartida do espírito objetivo, em sua inscrição enciclopédica é a célebre figura da luta pelo reconhecimento e dos seus corolários fenomenológicos (especificamente, na *Fenomenologia*, parte IV – *Independência e Dependência da Consciência da Si*). É através do que Hegel descreve nessa figura que a vontade como destinação de realizar-se num mundo ético ganha sentido. É assim também que se vai poder compreender em que medida a vontade não é um mero conceito arrancado da cabeça, ou ainda um produto da imaginação, sem nada que a justifique, como forma, como realidade e como prerrogativa da história da liberdade.

Antes de ser incluída num esquema tributário de sua filosofia do conceito, a vontade foi tratada como algo mais terreno e ordinário do que pode parecer, para quem vem a conhecer Hegel, somente, a partir de sua *Filosofia do Direito*. Ela recebe tratamento singularizado em diversas passagens da *Fenomenologia*, mas só uma delas será aqui tratada, diretamente. Afinal, é na e pela luta pelo reconhecimento que o que poderia ser tomado como um atributo caracterizador dos homens se torna uma característica da experiência humana sob uma acepção específica de história. O ponto de partida da experiência que se vai tentar elucidar aqui é o que Hegel compreende por desejo, como instância prática primordial de sua *Fenomenologia*. A compreensão hegeliana de desejo, decorre de uma outra: a de consciência de si, cuja dedução fenomenológica está além das possibilidades deste trabalho.<sup>85</sup> Contudo, pode-se tentar compreender o sentido do desejo, para Hegel, a partir de si mesmo, i. e., da própria forma já intencionalmente pura, prática, voltada ao mundo. É preciso então afirmar, e talvez nessa instanciação resida o caráter desconcertante aludido por Pippin, que o terreno do desejo já é, se assim se pode dizer, espiritual, num sentido muito preciso: não é o desejo uma sensação nem, exatamente, uma percepção. Sua forma inicial já é uma forma da consciência de si. É assim que a consciência de si é, em primeiro lugar, “*desejo em geral*”<sup>86</sup>. O que pode querer dizer isso?

---

<sup>85</sup> Essa passagem da consciência de si teórica para a prática constitui, como diz Pippin, uma das passagens mais infames – visto a disparidade de interpretações e a enorme dificuldade que ela porta – de toda a *Fenomenologia*. Ver Pippin, R. “É desconcertante que um tema desses também apareça para ser introduzido como uma resolução, em algum sentido, de várias aporias que foram desenvolvidas no curso da avaliação de uma ‘dependência do objeto’ e das teorias essencialmente passivas da consciência humana. Essa aparente mudança de interesse, das descrições de como podemos ter uma representação do mundo, para o que parece ser um interesse independente da ação intencional, identidade social, prestígio e conteúdos religiosos de importância humana, apresenta-nos provavelmente o mais sério dos problemas de transição, de “você não pode chegar lá daqui” da *Fenomenologia*; tão sérios que até um leitor minimalista do real ou do que há de central da *Fenomenologia* não tem uma saída satisfatória para isso.” “You Can’t Get There from Here”, in: *The Cambridge Companion to Hegel*, *Op cit* (pp.52-85), p. 58

<sup>86</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*, *Op Cit*, §167, p. 120

Na base dessa forma geral do desejo está a noção de “certeza de si”, de que não se vai tratar. Contudo, a afirmação de que essa certeza é a “verdade a respeito de si mesma” pode dar conta de um lembrete, obediente à ordem de justificação de que Hegel dispõe, que é a vindicação, explícita na obra de maturidade – principalmente depois de publicada a *Fenomenologia* - de uma teoria da verdade como correspondência. Não se deve perder de vista, por outro lado, que essa correspondência tem já por critério o Absoluto (termo final e primeiro, a ordem de apresentação e justificação, respectivamente), ainda que implícito, mas condicionante da própria *Fenomenologia*<sup>87</sup>. O ponto de partida da dedução do desejo, se assim se pode dizer, é a oposição entre o “saber de si” e o “saber de um outro”. Essa oposição sugere que a consciência de si requer algo além daquilo que a experiência, por assim dizer epistêmica, como alteridade empírica do pensamento (cf. nota de Pippin). A consciência de si é então saber de si, de modo que, como diz Hyppolite, “o mundo é para ela o que desaparece, o que não tem subsistência”<sup>88</sup>. O mundo dado na exterioridade alheia à intencionalidade do desejo não tem subsistência, ainda que a condição de possibilidade de realização dessa consciência de si que é “desejo em geral” seja o fato de que ela se encontra, nos termos de Hyppolite, “engajada num debate com o mundo”<sup>89</sup>.

O primeiro “debate” dessa consciência de si desejante se dá com algo que merece atenção. Trata-se do que Hegel compreende por Vida<sup>90</sup>, conceito de que Hegel se ocupa, de

---

<sup>87</sup> Para Hegel, nos termos muitas vezes mimetizados por Hyppolite, J. no seu *Gênese e Estrutura da Fenomenologia de Hegel*, importa saber que: “Quando essa certeza (subjéctiva) tomar a forma de uma verdade (objectiva), e quando essa verdade (objectiva) tornar-se certeza de si, somente então se poderá falar de razão ou de consciência de si universal.”, p. 161

<sup>88</sup> Hyppolite, J. *Op Cit*, p. 174: “O próprio desaparecimento, no entanto, lhe é necessário para que ela se ponha; é, portanto, no sentido mais geral do termo, Desejo.”

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 177

<sup>90</sup> Cf Hyppolite: “É bem difícil exprimir de modo perfeitamente claro essa intuição fundamental que partiu de Hegel; talvez fosse possível compará-la àquela de um dos primeiros filósofos germânicos, Jacob Böhme. ‘Captar o não no sim e o sim no não’, tal era, com efeito, a ambição especulativa desse teósofo. Decerto, parece que Hegel descobrira em suas investigações sobre a vida humana – pois se tratava de muito mais da vida humana que da vida em geral – um pensamento aparentado ao de Jacob Böhme. Mas, por um

modos distintos, desde os seus escritos de Frankfurt (1798-1800). Conceito difícil, porque é tratado sob diversos registros e aspectos, ao longo de seu pensamento, até na *Ciência da Lógica*, obra maior de sua maturidade. Para tentar dar conta do que se trata, começemos por tentar elucidar algumas afirmações do parágrafo acima. Foi dito que a condição por assim dizer imediata da consciência de si como desejo em geral é a “certeza de si”. Pois bem, o que é que muda, de uma forma à outra? Talvez se possa dizer que, ao passo que esta é voltada para si mesma, para a própria subjetividade, a forma da consciência de si como desejo em geral encontra-se dirigida ao mundo, tem uma – para usar os termos da *Fenomenologia* – visada para o mundo: é a forma prática da consciência de si. A primeira coisa que atesta essa condição de consciência de si desejante é um objeto de desejo; mas um objeto de tipo peculiar; sua experiência tem já como ponto de partida um dado já inextenso e certo (a certeza de si que resulta da difícil experiência frente aos “limites” do entendimento que tal certeza teria “superado”), destina-se, desde o seu início, a coisas, se assim se pode dizer, inextensas. Hegel não se ocupa, nessa seção de sua *Fenomenologia*, com algo como uma faculdade, mas com a forma de que uma determinada experiência

---

*lado, Böhme buscava sobretudo reencontrar no homem uma imagem da vida divina (...), ao passo que Hegel se interessava mais diretamente pelo ser humano; por outro lado, Hegel tentou conferir uma forma lógica particularmente notável a essa intuição, cujo caráter de irracionalidade, no sentido ordinário do termo, é inegável. (...) a não-separação do todo e das partes, ao mesmo tempo que sua separação (...) constitui a infinidade, a vida universal, como 'vínculo do vínculo e do não-vínculo', ou como 'identidade da identidade e da não-identidade'. Ora, é essa infinidade que o entendimento reencontra quando se depara com as determinações separadas e com a exigência de sua união (...) É esse movimento que, tomado em si mesmo, constitui a 'vida universal, a alma do mundo', mas que só é para si mesmo na consciência de si humana como consciência dessa vida.” Op Cit, pp. 161-162. Essa intuição sofreu diversas alterações, sendo que em Jena, especificamente, essa dupla relação, ‘do vínculo e do não-vínculo’ aparece com força. Nos limites deste trabalho, porém, importa registrar que essas mudanças no conceito de vida atendem também à própria idéia de processo, como progresso do conceito em realizar-se. Assim, a noção de vida pode ser compreendida como *démarche* do projeto hegeliano como projeto de uma unidade, inclusive historicamente situada. A noção de vida também requer uma outra: a medida em que a filosofia pode ser tomada como prática. Também, a esse respeito, Pippin diz o seguinte: “Tendo introduzido a exigência da independência empírica do sujeito e a ligado com uma atividade desejante (...), ele [Hegel] move, dessas imediatas self-relations para, progressivamente, descrições mais adequadas, não apenas à atividade do desejo, mas a essa atividade em relação com outra, à externalidade ou aos outros./ Isso o envolve, primeiro, (...) numa densa descrição da vida como o fim ou a intenção do desejo e finalmente com a mais importante transição interna do capítulo.”, op cit, p. 65*

dispõe. Já foi dito que a forma primeira assume a condição de “desejo em geral”. O que não se disse foi o que deseja essa condição geral.

O primeiro objeto do desejo é, decerto, um objeto, uma coisa, cuja subsistência – como foi dito mais acima – será negada (cf. nota sobre a vida, Pippin). Como se dá isso? Hegel não ajuda muito quando diz que o objeto do desejo é “*algo vivente*”.<sup>91</sup> Dizer que o objeto do desejo é um ser vivo ou um vivente só pode fazer algum sentido sob a consideração de que esse “objeto” existe em função daquilo nomeado por vida. E talvez não seja preciso enfrentar todo o grau de dificuldade da noção de “vida” para compreender o que é esse “primeiro” objeto, cuja relação com a consciência de si desejante atesta a condição desta. Esse objeto é inextenso, certo; mas disso não se segue não possa a “visada” do desejo dirigir-se, inclusive – ao menos - a uma coisa qualquer. Hegel parece ter isso em mente na seguinte passagem:

*“A consciência de si tem de agora em diante, como consciência de si, um duplo objeto: um imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, porém, é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto.”*<sup>92</sup>

O objeto é tomado como duplo por duas razões. A primeira é que o percurso fenomenológico é cumulativo, de modo que nada que é constituído é deixado para trás – não se deve perder de vista a norma de completude entre forma e conteúdo, que não pode abdicar do que é adquirido (ou constituído) pelo caminho. A segunda, por sua vez, requer uma consideração sobre o sentido do desejo, também em função da “vida”. Hegel nos diz

---

<sup>91</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*, trad. do texto de Hyppolite, p.176; Na tradução da *Fenomenologia*, aqui referenciada, a passagem que apresenta o objeto do desejo em geral é a seguinte: “*O que a consciência de si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo*”, § 168, p. 121

<sup>92</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*, *Op Cit*, §167, pp.120-121

que o objeto do desejo é “marcado pelo sinal do negativo”. Isso talvez possa ser elucidado de modo simples, pois nesse contexto essa marca é dada pela tomada do caráter empírico como sem subsistência;<sup>93</sup> é claro que Hegel não está, com isso, negando a existência de um objeto real: o que ele diz é apenas que nunca é um objeto real irreduzível, o que de fato a consciência de si *visa a*. A consumação do desejo através da obtenção ou da tomada do objeto para si é condição desse retorno, que explicita o caráter inextenso do objeto do desejo, ao tempo que o caráter relativo de sua intencionalidade. E o desejo não se exaure, assim, nunca, num dado fixo como coisa externa. Então, o que pode significar seja a própria consciência de si objeto de desejo, nessa forma, referida por Hegel, de segundo objeto ou de objeto “duplicado”? Aqui passamos ao segundo estágio, por assim dizer, do desenvolvimento do desejo. Desejar a si, neste caso, pode ganhar um sentido menos obscuro do que dá a perceber.

Essa etapa pode ser entendida como desejo da vida; no entanto, mesmo que a função “vida” persevere, ela progressivamente, deixa de ser opaca. Pode-se dizer que desejar a vida é desejar um estado de si mesmo, o qual não se reduz a uma condição biológica e que só se constitui como desejo através da tomada de consciência de que aquilo denominado vida não lhe é um atributo unicamente particular. É ainda nesse terreno da “vida” que a consciência de si vem a receber, através da reflexão do sentido – incessante – de seu desejo, a forma primeira do que será chamado de subjetividade; no entanto, anote-se bem este registro: “vem a receber”. Isso significa que ainda não é de uma subjetividade, propriamente, que se está tentando tratar, mas de uma experiência que lhe é, aos olhos de

---

<sup>93</sup> Pippin, R. *Op cit*: “*Essa imediata experiência de um comportamento minimamente auto-diretivo em direção ao mundo (o que, putativamente, os primeiros três capítulos tinham estabelecido como uma condição de determinada experiência) torna-se só uma independência relativa, ainda ligada como se a imperativos biológicos e a tipos de objetos contingencialmente experienciados, para ser capaz de satisfazer esses imperativos.*”, p. 65 – grifo meu.

Hegel, irredutivelmente constitutiva pois, sim, desta vez a experiência há de ser plenamente redutível a uma sede individual. Pode-se dizer, então, que esse desejo de vida é um desejo de viver, o qual, por sua vez, não é o mesmo que um desejo de estar vivo, mas de ser o que se é, enquanto consciência de si desejante. Nas palavras de Hyppolite, trata-se de um desejo de “*ser si mesmo*”<sup>94</sup>, o que pode ser tomado – e é o que Hegel faz – como desejar ter desejos como traço definidor de si próprio. É então que se processa uma mudança, nisso que parece uma espécie, se assim se pode dizer, de fluxo em sentido único. A descrição hegeliana do ponto de virada que se apresenta a essa forma primitiva de subjetividade – na ordem de apresentação do desejo – é feita numa passagem difícil:

*“Porém, essa unidade é também (...) o ato de repelir-se de si mesma, e esse conceito se cinde dando nascimento à oposição entre consciência de si e a vida. (...) Assim, tão independente é (...) seu objeto, quanto é independente da consciência. A consciência de si vai fazer, pois (...) a experiência da independência desse objeto.”*<sup>95</sup>

A unidade propiciada na experiência definidora de um traço característico da consciência de si desejante não é, pois, uma unidade permanente. Há, então, a experiência de uma “quebra” desse desejo de vida. A experiência individual da consciência de si não lhe assegura, em função da própria unidade, satisfação definitiva: ela encontra resistências externas ao seu projeto interno de realizar o desejo de ser si mesma, para além de sua insatisfação constitutiva. A consciência de si está num mundo – ela não é tomada como um recurso argumentativo, mas como uma experiência humana real –, portanto, a prerrogativa por assim dizer explicitada de que é parte dessa função chamada “vida” não é garantia de sucesso na realização dos desejos incessantes que podem decorrer – e decorrem – de sua

---

<sup>94</sup> É o que está dito nesta passagem: “*Desejar a vida, desejar viver – e todos os apetites particulares parecem visar a esse termo – não parece algo mais que desejar ser si mesmo.*” Hyppolite, J. *Op Cit*, p. 176

<sup>95</sup> Trad. feita da tradução do texto de Hyppolite e também da *Fenomenologia* aqui utilizada, nas pp. 176-177 do primeiro e 121 do segundo.

tomada de consciência diante do mundo. É razoável considerar que a auto-consciência encontre resistências lá fora, no que é externo a essa, se assim se pode dizer, reflexão de si mesma. Essa resistência configurará uma fonte de insatisfação que, contudo, não põe necessariamente em xeque a condição de auto-consciência, mas põe em xeque o sucesso da consumação irrestrita de seus desejos, como individualmente determinados. Dá-se então uma espécie - hegeliana - de “oposição à vida” -, como consequência da insatisfação frente à resistência externa, ou à “independência” do objeto. Se o objeto é o próprio desejo, o que Hegel nos diz é apenas que essa independência se dá entre o desejo e o mundo - cuja forma hegeliana é a de “vida”, aqui, como já foi dito, ou seja, a “vida” não está apenas nas contendas internas da consciência de si desejante, mas lhe cerca e limita. O modo como Hegel descreve essa fonte de insatisfação que dá causa ao combate contra a vida implicará a explicitação de uma ordem de necessidade. Antes de enfrentar que ordem seria essa, pode ser relevante fazer um balanço do caminho percorrido até aqui. Então, seguindo o percurso do desejo, podemos dizer que:

1. A forma do desejo não é dada por uma sensação nem por uma percepção
2. A forma do desejo é dada em função da noção, obscura e problemática, de “Vida”.
3. Essa noção de vida condiciona dois passos: a) o desejo é um saber, um tipo peculiar de conhecimento, derivado de outro saber, o saber de si, da certeza a respeito da própria consciência; b) esse saber do desejo, ao contrário dessa certeza, tem sua destinação em realizar-se: é um saber prático.
4. O objeto dessa destinação do desejo não é, nunca, um objeto sensível, ainda que seja este condição de possibilidade de um objeto do desejo.

5. A consumação de um objeto de desejo não o esgota, porque a “vida”, sua função, não é finita; logo, ele é incessante.
6. Se o desejo é incessante, ou seja, se não cessa após a consumação de seu objeto, a consciência de si desejante experimenta um “retorno” do desejo.
7. Esse retorno tem por resultado a experiência de que o desejo deseja a si mesmo. O que é o mesmo que dizer que a consciência de si desejante deseja desejar.
8. Desejar a si mesmo é - em função da noção de “Vida” como terreno da consciência de si -, desejar ser si mesmo.
9. Desejar ser si mesmo não é garantia de sucesso, porém, da realização de todos os desejos, ainda que sejam esses, sempre, incessantes.
10. Segue-se então um outro passo: a consciência de si desejante depara-se com resistências que lhe são externas.
11. Essas resistências lhe são oferecidas, também, pela “vida” que lhe cerca.
12. A consciência experimenta não apenas uma independência frente ao objeto – posto que ele se tornou resistente -, mas passa a opor-se à “Vida”.

Dito isso, retomemos a ordem de necessidade acima referida. Se o fluxo contínuo do desejo implica mais que o não-desaparecimento dos objetos de desejo; se o desejo é incessante e destina-se a si mesmo; se, por outro lado, a função do desejo é a “Vida” que, ao mesmo tempo condiciona aquele fluxo e constitui seu sentido, segue-se que o desejo não é, somente, uma experiência isolada, individual. Foi dito mais acima que o desejo de desejar, referido como o desejo de um estado de si mesmo, só se constitui com a experiência de que a “vida” da consciência de si não lhe é, apenas, um atributo particular. Também foi dito que a “vida” é o terreno em que a consciência de si desejante vem a

receber uma forma, que nela ainda é insipiente, de subjetividade. Aqui é preciso esclarecer essas duas coisas. E elucidar essa postulação, tributária da noção de “Vida” requer alguns esclarecimentos sobre o que está em jogo na própria estrutura da *Fenomenologia do Espírito*.

Primeiramente, é preciso dar conta do caráter incessante do desejo e do aparente termo que Hegel parece lhe impor. No item 6 e seguintes do balanço acima é referido, resumidamente, um “retorno” da consciência de si do desejo a si mesma. É o caso de se perguntar, diante do caráter incessante do desejo, se tal retorno quer ser um termo; deve-se esclarecer do que Hegel pretende estar tratando quando afirma esse retorno. Fazer isso pode ser dar um passo elucidativo a respeito da noção de vida. Pode-se então dizer que, por um lado, não há propriamente termo: ninguém, como já foi dito, deixa de ser desejante (o que Hegel tem em vista é, aos seus olhos, a experiência humana real); por outro – o da ordem de justificação que preside a *Fenomenologia* – Hegel não estabelece um limite, mas explicita uma condição fundamental para que algo como o desejo venha a fazer, em alguma medida, sentido, à medida que é pensável; é o caso de lembrar que a consideração de que a os indivíduos são incessantemente desejantes não explica nem justifica, por si só, coisa alguma, frente à vontade e ao seu conceito.

Importa dizer que a condição desejante é está na base da alteridade “essencial”, entre desejo incessante e objetos incessantemente desejáveis. O caráter permanente dessa alteridade, em vez da perseverança de uma unidade da própria auto-consciência alheia ao que lhe é externo e permanentemente destinada a entrar em guerra contra o mundo, em virtude de seus desejos não realizáveis de modo plenamente satisfatório, de modo que “o

*eu encontra a si mesmo, o que é decerto a mais profunda visada do desejo.”*<sup>96</sup> Segue-se que a consciência de si desejante é incessantemente referida na alteridade; segue-se também, *a fortiori*, que a relação com a alteridade é condição de possibilidade da consciência de si, como se pode ler nestas linhas: *“De fato, a essência do desejo é um outro que não a consciência de si e, por meio dessa experiência, tal verdade torna-se presente à consciência de si”*<sup>97</sup>. Essas conseqüências, então, têm graves proporções: com elas chegamos às considerações relativas às outras consciências de si que cercam essa experiência até aqui descrita nos confins da individualidade.<sup>98</sup> A relação de uma consciência de si desejante a outras consciências de si desejantes já foi aqui antecipada, pode-se dizer:

*“Em razão da independência do objeto, a consciência de si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo e deve ser para o Outro o que ele é. Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no desejo, ou está (...) em contraste com uma outra figura independente. Ou então como a sua natureza inorgânica universal. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como consciência de si. A consciência de si só alcança sua satisfação em um outra consciência de si.”*<sup>99</sup>

Se o desejo é incessantemente dependente da independência do objeto, então sua satisfação também há de depender, de alguma maneira, da independência do objeto. Hegel oferece, contudo, algumas dificuldades adicionais; ele nos diz que esse objeto leva a cabo a

---

<sup>96</sup> Hyppolite, J. *Op Cit*, p. 177

<sup>97</sup> Citação feita por Hyppolite, da *Fenomenologia*. Hyppolite, J. *Op Cit*, p. 177. Na *Fenomenologia* esta passagem foi assim traduzida: *“De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio a ser para a consciência”*, *Op Cit*, §175, p. 124

<sup>98</sup> Cf Pippin, R., *Op cit*: *“A solução sugerida é que essa satisfação pode ocorrer através de outro livre, auto-determinado ser.”*, p. 67

<sup>99</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*, *Op Cit*, §175, pp.124-125

negação de si mesmo, o que, por si só, supõe já uma qualidade do próprio objeto. Aquilo que se deseja, *desde sempre*, já não é, nunca, uma coisa, uma singularidade qualquer, destituída de sentido; só se pode desejar algo vivo. Hegel prepara, então, a apresentação progressiva daquilo que, regressivamente, vai sendo justificado: o que é condição do desejo não é somente um além nunca alcançado ou nunca autorizado a conceder satisfação; não é, tampouco, uma ilusão, uma sombra de realidade, uma criação da mente. A condição da consciência de si desejante é explicitada como só podendo ser, precisamente, uma outra consciência de si. Por que? Porque a auto-negação, que supõe uma reflexão sobre si mesmo, é uma prerrogativa do desejo: ser incessante; logo, todo o tempo a consciência de si desejante está experimentando, refletidamente, sobre si mesma, sua insatisfação, cuja forma neste texto já referida pode ser, inclusive, a da oposição à “vida”.

O que se está tentando dizer, aqui, é que o objeto de que Hegel nos fala desempenha um papel reflexivo que só pode ser encontrado em outra consciência de si desejante. E parece ser precisamente isso o que Hegel disse na citação acima. O corolário desse aparecimento do objeto independente como, também, consciência de si desejante, até aqui controlado, adiado, ainda que todo o tempo pressuposto, é a satisfação do desejo, o que é o mesmo que seu termo. Uma satisfação que só pode acontecer num outro desejo. Pode-se pensar que, com essas considerações da *Fenomenologia*, o tratamento abstrato do conceito de vontade livre tornou-se mais claro. Afinal, algo sobre a referência feita por Hegel na definição enciclopédica do espírito objetivo aqui pode encontrar uma resposta: as vontades singulares estão entre vontades singulares. No entanto, ainda não se pode chegar a uma afirmação como essa com base, somente, no que se acabou de tentar traduzir. É o caso de nos determos um pouco mais na *Fenomenologia*. O percurso, daqui para frente, tem um desfecho que nos leva de volta ao conceito.

Para dar conta de que a satisfação do desejo depende de um outro desejo não se deve tomar o outro desejo como uma prescrição. Não é de um dever que Hegel fala, quando afirma essa dependência, que nada tem de moral, ainda. Satisfazer-se com o desejo alheio tem aqui o sentido de elucidar que a estrutura desejanste, por assim dizer, só pode existir num contexto cuja base está em outros “eus” ou, como diz Pippin, numa auto-relação em relação com o mundo. Por outro lado, a leitura de Hyppolite faz uma advertência relevante a respeito dessa satisfação: ela não é orientada pelo amor, esse tema caro ao romantismo alemão, de que o jovem Hegel tratou (marcadamente em seus escritos do período de Jena),<sup>100</sup> mas pela exigência de reconhecimento. O problema e as dificuldades do reconhecimento, que dará lugar à célebre luta pelo reconhecimento, ao “combate de vida e morte”, na *Fenomenologia*, serão enfrentados.

Os comentários aqui se dividem, basicamente, em duas leituras, sendo que uma delas pode dar causa a um grande mal-entendido a respeito do reconhecimento. É o caso da leitura de Kojève, para o qual o desejo é desejo de submeter o desejo alheio, de modo que não há um desejo de empossar-se de nada, mas de fazer o outro reconhecer o direito desejado como seu – da consciência desejanste.<sup>101</sup> Na introdução deste trabalho foi

---

<sup>100</sup> Hyppolite, J. *Op Cit*: “A dualidade das consciências de si e sua unidade no elemento da vida podiam apresentar-se como a dialética do amor. Sabe-se toda importância que Hegel concedia ao amor, em seus trabalhos de juventude, de acordo com os românticos alemães, com Schiller, por exemplo. O amor é o milagre pelo qual aquilo que é dois se torna um, sem terminar, no entanto, na completa supressão da dualidade.”, p. 179

<sup>101</sup> Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de L’Esprit professées de 1933 à 1939 à L’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947: “O desejo só é humano (...) sob a condição de estar orientado para um outro desejo. Para ser humano, o homem deve agir não com vistas a submeter uma coisa, mas com vistas a submeter um outro desejo (da coisa). O homem, que deseja humanamente uma coisa, age não para empossar-se da coisa, mas para fazer o outro reconhecer seu direito (...) sobre essa coisa, para se fazer reconhecer como proprietário da coisa. E isso – afinal de contas – para fazer o outro reconhecer sua propriedade sobre ele. Isso é o desejo de reconhecimento (*Anerkennung*); não é senão a Ação que decorre desse desejo, que cria, realiza e revela um *Meu humano, não-biológico*.” p. 169. A primeira parte dessa passagem contém erros, se se considera razoável o que até aqui se disse – ou tentou dizer – a respeito da relação do desejo com os objetos: há uma antecedência, mesmo na ordem de justificação, da relação do desejo a um objeto frente ao embate possível

insinuado que estaria num combate de vida e morte, ou em conflitos sangrentos e mortais o marco, seletivamente histórico,<sup>102</sup> do que se deve designar como origem da legitimidade da ordem socialmente organizada, regida por regras. Portanto, a leitura que pretende tratar de direitos, inclusive de direito de propriedade, no âmbito da luta pelo reconhecimento só pode fazer sentido, como se verá adiante, se e somente se, antes, ela tiver algum conceito de direito, já suficientemente desenvolvido a ponto de ser realmente verificável – a ponto de ser efetivo – para que a luta pelo reconhecimento venha a envolver, legitimamente, a referência a direitos. Essa demarcação com a leitura de Kojève, contudo, não é aleatória. Kojève tem, decerto, algo a dizer sobre Hegel, apesar das dificuldades que sua interpretação da *Fenomenologia* acarretam. O que há de relevante, por exemplo, é a sua afirmação de que a satisfação é um direito exclusivo<sup>103</sup> da consciência de si desejante. Certo que referir direito, aqui, não é adequado, mas, neste caso específico, aquilo que Kojève toma por um direito exclusivo deve ser lido como fazendo algum sentido.

Tomaremos então essa prerrogativa de exclusividade como ponto de partida devido para o enfrentamento do que está, de fato, em jogo no reconhecimento. Podemos já saber que há uma cumulatividade em toda a experiência da consciência de si; isso implica que a consciência de si desejante não deixa de ter, em momento algum, a “certeza de si” de si de que parte e que é, se assim se pode dizer, a própria condição que lhe pode conferir algum sentido fenomenológico, como terreno não-biológico da “vida”. Se a consciência de si desejante é, antes e também, “certeza de si mesma”, e se, apesar da função que caracteriza a

---

pelo reconhecimento. Já a antecipação de Kojève das relações de propriedade e de direito estão completamente erradas. Não há, na luta pelo reconhecimento, propriamente, direitos. Essa luta é, ela própria, condição de possibilidade de quaisquer direitos. Por fim, algo como o “Meu humano não-biológico” é pressuposto, já, para o desejo em geral; portanto esse traço característico do humano não encontra, na luta pelo reconhecimento senão um completamento, uma espécie, hegeliana, de “prova” da função vital do desejo.

<sup>102</sup> Voltaremos a esse caráter ao final deste capítulo.

<sup>103</sup> Kojève, A. *Ibid*

“vida”, a experiência desencadeada pelo desejo é redutível a uma singularidade e se, ainda, a condição do desejo é um outro desejo, então segue-se alguma experiência de diferença. Digamos de uma maneira mais simples: a consciência de si desejante não deixa de ser uma singularidade pelo fato de que sua existência está entre outras singularidades, entre outras consciências de si desejantes. Ela persevera sendo uma singularidade, uma individualidade a experimentar, simultaneamente, uma posição de si mesma frente à vida e uma posição de si mesma frente aos outros. Ela está entre os outros “eus” e não deixa de ser “eu” por isso. Então, a consciência de si passa pela experiência de uma diferença frente aos outros; uma diferença que se estabelece, irredutivelmente, e cuja explicitação dará ensejo a um combate. É preciso, nos diz Hyppolite, que aquilo que ela pense e deseje para si mesma seja encontrado naquilo que os outros pensam e desejam em relação a ela<sup>104</sup>. Por que? Porque todos os outros “eus” também participam - já que se trata de uma relação espiritualmente pressuposta, entre singularidades, a condição de possibilidade da própria consciência desejante -, dessa experiência singularizada de diferença e de destinação desse desejo sobre si no desejo alheio. Todos querem que o “outro” reconheça sua singularidade tal como ela é reconhecida por cada um. Não é necessário muito esforço para saber que esse tipo de diferença não se resolve com uma boa conversa.

E não é só porque nunca se resolveu com uma boa conversa que se pode saber facilmente disso. Pois, então, é de desejo que se está tratando, portanto, de uma estrutura mais primitiva, se assim se pode dizer, do que algo como o conceito de vontade. Contudo,

---

<sup>104</sup> Hyppolite, J.: “*De início, essa pluralidade está no elemento vital da diferença. Cada consciência de si não vê no outro mais que uma figura particular da vida e, por conseguinte, não se conhece verdadeiramente no outro; do mesmo modo, é, para o outro, uma coisa vivente estranha. (...) Assim, sua certeza permanece subjetiva (...). Para que essa certeza se torne verdade é preciso que o outro também se apresente como essa pura certeza de si. Os dois eus concretos que se defrontam devem se reconhecer, um e outro, como não sendo apenas coisas viventes, e esse reconhecimento não deve ser inicialmente apenas um reconhecimento formal.*”, *Op Cit*, p. 184

não parece ser necessário evocar algo como um traço característico das coisas “humanas”, para dar conta dessa luta. Quer dizer, nem o combate pelo reconhecimento é redutível a um passado histórico qualquer, nem, tampouco, é redutível a algo como uma “vocação humana”. Quer-se aqui sustentar que, se Hegel incorre nesse tipo de consideração, ele só o faz secundariamente. O que é primeiro, nesse combate, o que lhe é definidor, é a idéia, cara ao hegelianismo, de que a instanciação de regras no confinamento individual lhe é problemática, para dizer o mínimo, de modo que a sobrevivência de diferenças irreduzíveis tem um limite, i.e., não pode perseverar. Não o pode – contra Kojève, de novo<sup>105</sup> –, sob o risco do extermínio dos próprios homens, que só se definem entre outros homens (o que, aliás, é a única coisa que Hegel está dizendo, até que o combate pelo reconhecimento se instaure!).

O que não se pode e não se deve – a essas alturas – perder de vista, é que a experiência do risco de vida, decorrente das diferenças irreduzíveis entre as consciências desejanças, se dá em função, ainda, da “vida”. Foi acima referido o problema da individuação, na filosofia de Hegel; pois bem, uma das conseqüências do tratamento da experiência da consciência na *Fenomenologia* é que o sentido da direção ao absoluto é, progressivamente, orientado para uma despedida das referências empíricas, porque, regressivamente – na ordem de justificação -, trata-se de um sentido constitutivo da noção de absoluto como sujeito. O combate pelo reconhecimento, então, configura uma etapa dessa experiência na qual a evidência de um, se assim se pode dizer, estatuto do desejo como prerrogativa de que a justificação – regressiva – ganha sentido. E que evidência é essa? A da autonomia da consciência de si, a de uma autonomia essencialmente prática, que

---

<sup>105</sup> O erro de Kojève está em, ao adotar uma perspectiva “antropológica” da leitura do combate pelo reconhecimento, reduzi-lo ou deturpá-lo, a uma “luta por prestígio” entre os homens. Voltaremos a seguir a esse ponto.

constitui uma condição irremediável para o exercício real da liberdade, cuja medida última é dada e só pode ser dada frente à morte – da vida orgânica. É isso o que pode ser lido nesta passagem da *Fenomenologia*:

*“A apresentação de si como pura abstração da consciência de si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida (...) A relação das duas consciências de si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através da luta de vida e morte. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista] e se prova que a essência da consciência de si não é o ser; nem o modo imediato como ela surge.”<sup>106</sup>*

Que não se tenha em mente, aqui, a delegação da morte a um papel de salvação da liberdade. O que está em jogo, no combate pelo reconhecimento, é, antes, a entrega ao risco de perder a própria vida ou à destruição da vida do Outro em virtude desse mesmo risco. A possibilidade dessa entrega total é a prova, “fenomenológica”, se assim se pode dizer, da supremacia dessa posição da consciência de si desejante: uma forma essencialmente prática de constituição da subjetividade, frente às limitações possíveis da realidade empírica. Essa prevalência, inicialmente apresentada sob a noção difícil de “vida” torna-se então a afirmação da supremacia da liberdade sobre as condições empiricamente adversas, autorizando, de um só golpe, a possibilidade de uma história – à medida que a história seja inescapavelmente uma história contaminada pela inscrição humana do reconhecimento, ou seja, à medida em que a história seja considerada sob um pensamento – e da vida socialmente organizada sobre as bases de uma “prova” suficientemente autorizada perante a

---

<sup>106</sup>

Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito, Op Cit*, § 187, pp. 128-129

totalidade da forma lógica do absoluto.<sup>107</sup> É o enfrentamento desse risco total o que concede à liberdade qualquer autoridade para ser reivindicada, aliás, como dignificante dos homens, ou como condicionante de que esses possam vir a estabelecer uma ordem socialmente organizada, sob regras, morais, políticas, culturais, etc.

É certo que a autoridade desse combate em ser condição da liberdade requer maior esclarecimento. Prossigamos ainda ao desfecho desse combate, em que a vida e a morte são mensuradas pela liberdade, ou não. Aqui, a leitura hegeliana de um estado de natureza certamente ecoa no seu tratamento deste combate de vida e morte; mas o desfecho desse combate não tem, exatamente, as características de uma pactuação que fundamente o direito: a igualdade entre os homens, como prerrogativa de uma ordem livre, tem – e teve – de ser precedida pelo derramamento de muito sangue, antes de que qualquer acordo livre ou algo do gênero, venha a fazer sentido, segundo Hegel. Na *Enciclopédia* ele trata claramente disso.

*“A luta pelo reconhecimento só pode ter lugar no estado de natureza – em que os homens só existem como singulares; ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já está presente. Com efeito, embora possa também nascer mediante a violência, o Estado não repousa sobre ela: a violência somente trouxe à existência, em sua eclosão, algo legítimo (...): as leis, a constituição. O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é tratado como ser racional, como livre, como pessoa.”<sup>108</sup>*

Entre a sociedade civil e o combate pelo reconhecimento, pois, há algum caminho a ser percorrido. Um caminho cujo percurso de justificação visa a dar conta do que justifica

---

<sup>107</sup> É o que diz Hyppolite, J., nesta passagem: “Não se trata, nessa luta pelo reconhecimento, de um momento particular da história, ou, antes, da pré-história humana, da qual se poderia fixar a data; trata-se de uma categoria da vida histórica, de uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições do desenvolvimento da consciência de si.” *Op Cit*, p. 185

<sup>108</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, tomo III, Op Cit*, §432, Adição, pp. 202-203

uma ordem de liberdade que não requeira do confinamento individual uma instância de validade mas, antes, o *enjeu* entre as consciências de si desejantes, como combate de vida e morte, em busca do reconhecimento. O desfecho desse combate, porém, não é o extermínio – ademais, assim fosse, qual a prerrogativa de forma racional originária soçobraría? -, mas antes uma espécie de tratado de armistício, coisa que se acorda quando se torna evidente que alguém vence e alguém é vencido. Ao vencedor, nesta disputa essencialmente racional, de luta pela liberdade, legitima-se a dominação sobre o perdedor, o qual se torna escravo.<sup>109</sup> O vencedor é o reconhecido e o perdedor o reconhecedor; porque o primeiro entregou-se ao risco de morte e o segundo, não: “*uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual o ser é a vida ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo*”<sup>110</sup>. O critério ou a medida dessa relação é dada pelo fim que cada um dos combatentes tomou na luta: ou um fim vital, de preservação da vida, ou um fim absoluto, destinado pela supremacia da liberdade. O combate, assim, termina com uma espécie peculiar de um acordo de “paz”. No entanto, ainda não é tal acordo o que pode ser tomado como condição de possibilidade de uma ordem de liberdade. A relação de dominação e escravidão desempenha papel fundamental para que o reconhecimento venha a ser efetivo; nela, o que está em jogo não é apenas uma “diferença datada”, mas uma desigualdade manifesta:

*“Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro.*

---

<sup>109</sup> É digna de nota a leitura de Kojève sobre o desfecho do combate pelo reconhecimento: “*É preciso supor que a Luta terminará de modo que os dois adversários permaneçam vivos. Ora, para que seja assim, é preciso supor que um dos adversários ceda ao outro e se lhe submeta, reconhecendo-o mas sem ser reconhecido.*” *Op Cit*, p. 170

<sup>110</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*, *Op Cit*, § 189, p. 130. Hegel completa essa definição do senhor e do escravo com o “silogismo da dominação”: “*O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sob o Outro; logo, o senhor tem esse outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].*”, § 190, p. 130

*Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.”<sup>111</sup>*

Essa desigualdade implica, então, que a luta pelo reconhecimento continua, ainda que sob nova forma. E relação que a constitui, por sua vez, há de ser extinta. No próximo capítulo, o tratamento da violação ao conceito de direito pretende tornar claro, porque esse último passo, resultante do desfecho dessa relação, é necessário. Contudo, em virtude da desigualdade entre senhor e escravo, o modo como cada um tratará com a realidade constituirá os passos do desfecho dessa iniquidade. Ao passo que o senhor vem a estabelecer uma relação alheia ao real – posto que ele o “venceu” ou se dispôs a dele abdicar, “em nome” da liberdade –, o escravo nele está imerso e dele depende como condição da própria dependência do senhor, portanto, como condição de sua condição de escravo. Lembremos o que foi dito em nota, a respeito do tratamento hegeliano do silogismo da dominação: ele nos diz que aquilo de que o escravo depende é subjugado pelo senhor.

Para usar ainda os termos concernentes ao desejo, tomemos essa “coisa” de que o escravo depende como um objeto. Um objeto que, agora, requer uma qualidade específica: na relação de dominação, tudo se passa num contexto de contaminação real, pois o objeto tem uma “positividade”: é a natureza. O modo como senhor e escravo se relacionam com a natureza, então, é, se assim se pode dizer, o fio do procedimento através do qual ambos desaparecerão. Dois são os pontos de partida dessa relação entre dominador e dominado: para o senhor, que já venceu o medo da morte e por isso foi reconhecido, destina-se a liberdade frente à natureza; para o escravo, que “tremeu em sua totalidade” perante a morte,

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, §191, p. 131

destina-se um longo e penoso trabalho. Hegel se dedica, porém, basicamente à figura do escravo; isso não é sem razão.

A característica do senhor deve ser levada em conta com seriedade, porque ela se define pela fragilidade de sua autonomia. O senhor depende de algo que é real sem, contudo, comprometer-se com esse real. O senhor mantém uma relação externa com a natureza: seu único vínculo com o real se dá através do meio de que o escravo dispõe para servi-lo. Se levar-se em conta o que foi dito até aqui sobre o modo como o pensamento hegeliano trata esse tipo de abstração na qual a figura do senhor é apresentada, poderá ficar claro o quanto a posição do senhor tende ao desaparecimento, porque estar “cravada na sua cabeça”. Contudo, não se deve considerar que se está aqui tratando de uma narrativa, do que se passou na história da humanidade: o projeto hegeliano não é um projeto histórico ordinário; ele não está interessado na coleta de dados das relações de dominação. É possível tomar essa figura do senhor em diversos períodos históricos diferentes, inclusive atualmente, assim como é possível situá-lo como passado, ao menos frente às sociedades modernas. O que precisa ficar claro, neste enfrentamento da relação de dominação, é que as posições de dominação e de escravidão são posições, sob o crivo do absoluto – sempre – condicionantes de qualquer fundação da legitimidade dessas sociedades modernas de cuja constituição Hegel foi contemporâneo. Pois bem, foi dito que a posição do senhor é frágil; Hyppolite anota que a independência da consciência do senhor é relativa, ainda que ele permaneça podendo *“usufruir das coisas, negá-las completamente e assim afirmar completamente a si mesmo”*, de modo que a resistência do mundo ao seu desejo *“não existem para ele”*<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Hyppolite, J. *Op Cit*, p. 188

Dar conta da extinção da posição do senhor, contudo, só é possível através da consideração da relação do escravo com o real, ou com a natureza. Pois o escravo, que se define pelo medo frente à “vida” que o pode confrontar à morte, passa por uma experiência que merece de Hegel toda a atenção; é nessa experiência que a extinção da dominação e da escravidão se constitui. Trata-se de uma experiência que segue três etapas: a do medo, a do serviço e a da formação da sua liberdade. O medo definidor de sua condição é o ponto de partida da, se assim se pode dizer, dedução de sua liberdade. Então, inicialmente, como diz Hegel

*“Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou por aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma, tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.”*<sup>113</sup>

Essa consciência de si escrava mergulha nas águas turvas do medo, que obscurecem a própria condição de consciência de si. A sua condição de escravidão, por sua vez, porque se referencia nesse medo originário, dá-se não em função de sua relação com o senhor “a” ou “b”, mas em função da própria “vida”: o escravo é escravo, antes que tudo e qualquer um, da vida, não do senhor. É assim que sua submissão e seus serviços prestados ao senhor são consequência de uma condição primeira de servidão à própria natureza. É essa servidão que, num certo sentido, talvez se possa dizer, “coisifica” o escravo<sup>114</sup>. A servidão, contudo, *pode dar ocasião* a uma retomada de suas atividades reflexivas, ao menos supostamente disponíveis, já que, mesmo tendo “perdido” a luta, o escravo é uma consciência de si desejante. Para Hegel, aliás, ou o medo originário é o ponto de partida desse percurso ou a

---

<sup>113</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito, Op Cit*, § 194, p. 132

<sup>114</sup> É decerto isso o que Hegel parece dizer nesta passagem: “*Servindo, suprasseme em todos os momentos, sua adequação ao ser-aí natural.*”, *Ibid*

própria atividade reflexiva é interdita; quer dizer, a distância originária do escravo em relação à liberdade é condição de possibilidade de sua libertação. Como consciência de si desejante ele vai, então, experimentar um tipo peculiar de relação com a realidade empírica: o trabalho.

Hegel pensa a relação do escravo com o trabalho como a única via possível de resolução de sua condição desejante. Segundo ele, “*embora o temor ao senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser para si; porém encontra-se a si mesma no meio do trabalho.*”<sup>115</sup> Isso quer dizer que toda a condição de resgate de qualquer atividade reflexiva, que já requer liberdade – de acordo com a própria forma da consciência de si – se dá através de uma relação de tipo específico com a realidade. O trabalho re-instaura a inadequação com a natureza, na qual o escravo estava “adequado”, como coisa - ou como animal, para usar uma expressão feliz de Kojève<sup>116</sup>. E essa devida inadequação, por sua vez, constitui o primeiro passo para o desfecho da relação de dominação. A leitura de Kojève dá a entender que o trabalho é movido por uma idéia, por um fim que não é natural. Não é exatamente isso o que se passa. Ninguém deixa de ser servo porque trabalha: é preciso que a relação do escravo com o trabalho constitua, para ele, a possibilidade de reflexão. O que o trabalho ocasiona é a realização mediante a transformação da natureza; e essa transformação, antes de “*criar um mundo não-natural*”<sup>117</sup>, como diz Kojève, promove mudanças mais modestas que, contudo, dão ao

---

<sup>115</sup> *Ibid*

<sup>116</sup> Kojève, A., *Op Cit*: “*Mas, agindo para satisfazer um instinto que não é meu, eu ajo em função do que não é – para mim – instinto. Eu ajo em função de uma idéia, de um fim não-biológico. E é essa transformação da natureza em função de uma idéia não-material que é o Trabalho no sentido próprio do termo.*”, p. 171

<sup>117</sup> Kojève, A.,: “*Trabalho que cria um mundo não-natural, técnico, humanizado, adaptado ao Desejo humano de um ser que demonstrou e realizou sua superioridade sobre a natureza pelo risco de sua vida pelo fim não-biológico do Reconhecimento.*”, *Ibid*. É claro que o trabalho dará conta de um mundo não-natural, de um mundo criado pela atividade humana; no entanto, isso não é decorrência da atividade humana

escravo a oportunidade dele tomar a si mesmo como responsável por elas. É assim que se deve começar a entender a mudança de registro do medo à recuperação, por assim dizer, da consciência de si desejante do reconhecedor. É isso o que deve ser entendido nesta passagem da *Fenomenologia*:

*“Para que haja tal reflexão são necessários dois momentos: o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo (...) não se estende sobre toda a efetividade do consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem a ser para ela mesma (...) Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência permanece, ainda, em si, ao ser determinado.”<sup>118</sup>*

A reflexão do escravo que resulta no reconhecimento de sua responsabilidade perante o que faz e transformou, já, no mundo é o que tira o escravo de suas próprias trevas. Ele deixa de ser coisa e passa a ser, então, pensamento, para usar a linguagem de Hegel; ao encontrar a si mesmo em sua obra, tomando como responsável por aquilo que fez e pelo que vem a ser, a condição de escravo desaparece. Essa é, segundo Hyppolite, a via do desaparecimento da desigualdade que a relação de dominação ocasionara. Esse é o ponto de partida para que o reconhecimento deixe de ser unilateral; com a libertação do escravo uma nova ordem é estabelecida; e muito se depreende dessa “nova ordem”, de modo que é o caso de pensar mais um pouco sobre ela. Na *Fenomenologia*, o passo seguinte é dado com a figura do estoicismo. A consciência estóica é, pois, a figura sucessiva à da escravidão. No entanto, não se deve perder de vista que o reconhecimento, ocasionado pelo trabalho de libertação do escravo é o termo a partir do qual vem a fazer sentido qualquer idéia de

---

isoladamente, unilateralmente: ou a consciência se dá conta de que essa atividade é sua, tornando-se, na linguagem de Hegel, “para si mesma”, ou tal criação de um mundo não-natural não tem como ocorrer.

<sup>118</sup> Hegel, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito, Op Cit*, § 199, p.135

igualdade. Mais do que isso: as questões pendentes no capítulo I, que deram origem ao capítulo II, precisam ser revisitadas, agora, com o fim da escravidão.

A primeira consideração relativa à vontade singular é que se trata de uma vontade entre vontades singulares, pode tornar-se clara mediante o reconhecimento das consciências de si desejantes; a segunda, relativa a um mundo posto pelo próprio espírito, nas palavras de Hegel, só pode ser compreendida a partir dessa noção de trabalho, cuja prerrogativa é completar o reconhecimento. Na *Fenomenologia*, o tratamento das conseqüências, na moralidade, na vida social e na vida política, da libertação do escravo – o desfecho da relação de dominação – não é imediatamente decorrente dessa resolução. No entanto, isso não retira desse desfecho o seu caráter originário de uma ordem de liberdade.<sup>119</sup> Na *Enciclopédia*, Hegel nos diz que o desfecho da relação de dominação, com a libertação do escravo é – do ponto de vista do conceito, o qual seria o da vida ou o do absoluto, na *Fenomenologia* – “a consciência de si universal”. Isso quer dizer que se trata, já, de uma consciência de si verdadeiramente autônoma; é o que se pode ler nesta passagem:

*“Os sujeitos conscientes de si em relação recíproca elevaram-se assim pela supressão de sua singularidade particular desigual, à consciência de sua universalidade real, de sua liberdade que compete a todos, e, por isso, à intuição de sua identidade determinada de um com o outro. O senhor que se contrapunha ao escravo não era ainda verdadeiramente livre, pois ainda não intuía no outro a si mesmo, completamente. Só por meio do libertar-se do escravo, também o senhor, por conseqüência, se torna completamente livre. Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre mim, estou imediatamente refletido sobre o outro; e vice-versa, refiro-me a mim mesmo, imediatamente, ao referir-me ao outro.”*<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Como diz Hyppolite, J.: “É notável que aqui Hegel só se interesse pelo desenvolvimento particular da consciência de si; somente na parte da fenomenologia acerca do espírito é que mostrará as conseqüências sociais acerca desse reconhecimento. (...) Assinalemos, enfim, que tal categoria histórica desempenha um papel essencial, não somente nas relações sociais, nas relações de povo a povo, mas também para traduzir uma certa concepção das relações entre Deus e o homem.”, *Op Cit*, p. 187

<sup>120</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, tomo III, Op Cit*, § 436, Adição, p. 207

O mundo do espírito só pode tornar-se real, no sentido preciso de legitimamente livre, quando essa ordem de liberdade, assim constituída, estiver em sua base. Trata-se de uma base de igualdade numa acepção geral, constituída ao custo de um longo e penoso trabalho, precedido por sangrentos conflitos, mas também atravessada e vencida, aos olhos de Hegel, pela liberdade. Esse reino do “Si” – expressão na qual Hegel abrevia a consciência de si – é o reino da segunda natureza, como se apresentará na sua *Filosofia do Direito*. É precisamente isso o que Hegel quer dizer com a afirmação de que “*essa unidade [entre conceito e objetividade] está manifestamente presente, do ponto de vista em questão*”<sup>121</sup>, quer dizer, do ponto de vista do desfecho da relação de dominação. Essa unidade consiste naquilo que daqui em diante nos ocupará: a forma originária da vontade, ou seja, o seu conceito.

Pode parecer ter sido longo o caminho que precede a definição do conceito de vontade no interior de uma estrutura que também precede e constitui a própria *Filosofia do Direito*. Ao longo do próximo capítulo, no qual se tratará especificamente da relação entre ambos os dois pressupostos que se tentou, até aqui, esclarecer – um conceitual e outro, genético, dele decorrente -, talvez venham a prestar um bom serviço de elucidação. Pois, se por um lado o conceito de direito, para Hegel, não é apenas o produto de um dogmatismo que postula uma unidade contra-intuitiva e obscura, para dizer o mínimo, por outro, os dispositivos hegelianos que pretendem justificar tal unidade conferem objetividade e legitimidade, no caso do conceito de vontade livre, ao menos, para que seja reivindicado ao direito um caráter externo, atual e legítimo que dê conta da questão fundamental a respeito do que deve ser feito legitimamente com o criminoso.

---

<sup>121</sup>

*Ibid*

Antes do tratamento do crime, porém, algo está faltando ser dito sobre o que está aqui sendo referido, desde a Introdução, como seletividade histórica. Tentemos dizer isso de modo claro, ainda que rigorosamente limitado. A disposição de uma forma lógica totalizante do absoluto não é um coelho que saiu da cartola apenas porque Hegel pretende dar conta da – sua leitura – da unidade da apercepção transcendental kantiana, levando em conta, implicitamente, o percurso fenomenológico de instituição de um mundo de liberdade como consciência de si. Se a filosofia não tem a ver somente com idéias “cravadas na cabeça”, mas deve ser efetiva, então o tempo e a experiência dessa consciência de si que se tentou descrever neste capítulo contaminam, de modo especificamente determinante, o Conceito. Contaminam de forma que o Conceito tem uma temporalidade que se distingue da seqüência de eventos históricos que lhe são externos.

Essa distinção, que pode ser lida como uma duplicidade do conceito, por certo que considera e pressupõe um acúmulo de conteúdos e formas adquiridos em direção do completamento do absoluto. Por um lado, o absoluto é o infinito, a eternidade e, por outro, é uma eternidade que vindica atualização, quando, dentre a série que lhe é externa algo desenvolve-se como prerrogativa de lhe ser unido e idêntico. É o que se pode ler nesta passagem da *Razão na História*:

*“Convém à consideração filosófica, e é digno dela, só começar o estudo da História lá onde a racionalidade começa a penetrar no mundo; jamais onde ela é apenas uma possibilidade em si, mas lá onde aparece na consciência, na vontade e na ação. A realidade inorgânica do Espírito – o estado em que está inconsciente da liberdade, isto é, do bem e do mal e, portanto, das leis – é um estado de torpor que se pode julgar selvagem ou não selvagem, que se pode mesmo declarar excelente: na realidade, não é sequer objeto de História.”<sup>122</sup>*

---

<sup>122</sup> Citação de *A Razão na História*, feita por Paulo Arantes em: *Hegel: A Ordem do Tempo*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª ed., São Paulo, Hucitec, 2000, p. 188. É também digna de nota esta notável passagem desta tese: “A relação entre um povo e sua história só pode estabelecer-se à luz da clareza e da

Que prerrogativa é esta, que sequer há de ser necessariamente excelente? Essa prerrogativa é a mesma prerrogativa sistêmica de toda e qualquer unidade com o Conceito: a dignidade do objeto em ser-lhe concernente. É por isso que Paulo Arantes nos diz que é no coração das exigências da consciência de si que Hegel se instala, desenvolvendo a história como desenrolar da racionalidade. Esse desenrolar, dentro dos evidentes limites deste trabalho, pode finalmente ser esclarecido mediante uma última distinção: se o conceito é duplamente aferido, temporalmente, então segue-se uma consideração que talvez esclareça aquilo referido desde a introdução como seletividade histórica. Nos seus cursos sobre as *Lições de História da Filosofia*, a *Filosofia da História* e também no *A Razão na História*, Hegel distingue a noção de história interna da história externa, ou do lógico e do histórico, no conceito, como anota Rosenfield,<sup>123</sup> privilegiando a primeira ainda que supondo, por certo, sua necessária contaminação do que é – ao menos em sua emergência – contingente ou do que parte da contingência – como a realidade da consciência desejante, como se disse mais acima.

---

*distinção da consciência. ‘Os povos de consciência confusa, assim como sua história confusa, não podem tornar-se objeto da história mundial filosófica, a qual tem como fim o conhecimento da Idéia na História, a apreensão do espírito dos povos que tomaram consciência de seu princípio e sabem o que são e o que fazem’. (...) O advento do histórico está assim ordenado aos mecanismos da ‘tomada de consciência’, ou, em outras palavras, a abertura da história.’*, p. 190

<sup>123</sup> Rosenfield, D. *Política e Liberdade em Hegel*. *Op cit*: “A identificação de um com o outro [tempo lógico e tempo histórico] permite, de um lado, mostrar que o espírito é tempo e que o conceito forma-se historicamente, mas, por outro lado, pode também resultar na concepção, falsa mas vulgarizada, do sistema hegeliano como um sistema fechado, que expressaria o fim da história.(...) Hegel cria um novo conceito de anterioridade, **a anterioridade do fundamento**, que também se poderia chamar de tempo histórico. O que é posterior apresenta uma relação lógica com uma causa temporalmente anterior, horizontal, mas também é produzido por um movimento que se determina a partir de um processo passado que está ocorrendo na sua própria anterioridade e, nesta presença de si, transforma-se em um depois que vem a ser a expressão de sua essência.(...) O conceito engendra-se temporalmente sem, contudo, identificar-se com o transcurso dos acontecimentos históricos. O caminho da história corresponde, então, ao caminho de liberação do absoluto, pois o absoluto é o poder de auto-determinação do conceito.”, pp. 66-67-68, respectivamente – grifo do autor

Importa distinguir que a história interna é a história conceitual e a história externa é a história dos acontecimentos que podem ou não ser prerrogativas conceituais, afinal, nem tudo o que se faz é racional, assim como nem todas as organizações sociais, as soluções dadas à condição desejante, bem como as formas de guerrear podem ser tomadas como expressões da razão ou como em função da vida. Importa também que dessa distinção segue-se uma outra: o tempo é uma prerrogativa do Espírito e é, em virtude de seu caráter seletivo, se assim se pode dizer, lento; a duração é a temporalidade ordinária, cronológica, da história, assim tomada como externa. O que precisa ficar claro, apesar da limitação dessas considerações, é que a relação que o Conceito institui com a história implica a habilitação dessa forma lógica conceitual em ser uma chave de leitura e de justificação da própria História, de modo que aquilo que se diz do que é e do que ocorre, como prerrogativa conceitual, é definido como constitutivo de sua história como seu fim: a sua realização no mundo como completude e unidade de forma e conteúdo.

Essas considerações são feitas para dar conta da estrutura do conceito de direito, condicionante do conceito de crime e fonte de autoridade da punição, na acepção hegeliana. Tratam-se portanto, tanto no primeiro capítulo como neste, de demarcar, ainda que limitadamente, os pressupostos racionais, normativos e históricos (neste caso dispondo da forma consciente à altura do conceito como sua contrapartida real singularizada), de um conceito de direito como resultado de uma conversão da noção kantiana de um princípio regulador numa racionalidade imanente,<sup>124</sup> da qual trataremos diretamente, a seguir. Tomando a forma lógica do Conceito Absoluto, os pressupostos fenomenológicos que a autorizam e a consideração temporal que concerne a essa forma, retornemos, então, ao

---

<sup>124</sup> Arantes, P. *Op cit.*: “Com isso, o realismo da idéia vem a substituir o idealismo do Ideal (...), a compreensão dialética do objeto histórico opera a conversão do princípio regulador ideal em racionalidade imanente e agente, isto é, sempre ali, em vias de efetuar-se.”, p. 311

direito. Porque as condições dadas com o reconhecimento são os pressupostos hegelianos de um estado de regras, tomados como estado de direito, em sentido amplo.<sup>125</sup> Dadas essas três considerações, de caráter racional e normativo – que se tentou especificar no capítulo I -, podemos passar então, ao tratamento que Hegel dá ao conceito de direito, como fonte autorizada a punir o crime.

### **CAPÍTULO III – Direito Abstrato, positividade e presença da liberdade efetivada: as condições de possibilidade do crime e da legitimidade da punição**

---

<sup>125</sup> Ver a esse respeito o texto de Anne Eyssidieux-Vaissermann: “A utilização adequada que pode ser feita do ‘estado de natureza’ pela ciência especulativa do direito serve para situar o ‘combate pelo reconhecimento’ num estado precedente ao começo histórico dos Estados, que se pode situar ‘antes do começo da história efetiva’.” “La Refondation du droit naturel moderne”, In: *Hegel penseur du droit*, Op cit, (p 54), pp.47-62

*“Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue.”*

*Nietzsche, Genealogia da Moral: Uma Polêmica*

Ao término do capítulo precedente foram feitas considerações sobre a temporalidade do conceito que merecem ser retomadas. Ainda que este trabalho não esteja diretamente preocupado com a contribuição inconteste de Hegel ao pensamento da história e da sua relação imbricada com o pensamento que lhe concerne, essas contribuições são de ordem tal que reivindicam presença, no tratamento hegeliano do conceito de vontade. Essa presença tem fundamento, não só para a compreensão do caráter abstrato do direito positivo, mas sobretudo para o entendimento do sentido em que o direito positivo é presente, i.e., como tem validade e ganha vigência. Há algo também a ser dito sobre método e estrutura da apresentação da *Filosofia do Direito*, o que pode dar conta da sua pretensão ontológica inconteste.

Assim, duas características do direito, como ele é compreendido na sua forma melhor acabada, nesse texto de maturidade, têm de ser enfrentadas, levando-se em conta a leitura hegeliana da história e o método de seu projeto metafísico. Trata-se de esclarecer, então: 1) a medida em que o direito abstrato é direito positivo e 2) a medida em que o direito positivo é legítimo, atualmente, i. e., qual o privilégio dessa atualidade. Com relação ao primeiro ponto, cabe estabelecer qual a relação que Hegel estabelece com o jusnaturalismo moderno, marcado pelas teses contratualistas; com respeito ao segundo, qual a importância das considerações sobre a temporalidade do conceito na sua compreensão da liberdade como efetividade de um mundo. Esclarecer esses dois pontos é o único meio

mediante o qual se pode compreender qual a parte que cabe ao jurídico, senso estrito, nesta “parte” do conceito de vontade, da *Filosofia do Direito*.

Com base no que foi dito nos dois capítulos precedentes, então, pode-se saber que a precedência ou antecedência normativa de uma totalidade sobre as circunstâncias particulares ganha legitimidade, como razão e assim como norma. É o caso agora de tirar algumas conseqüências disso, para saber em que medida essa legitimidade é também jurídica. Insistiu-se em apresentar as dificuldades ou impossibilidades, no pensamento hegeliano, em privilegiar as contendas individuais em que as doutrinas jusnaturalistas do contratualismo tomam a vontade. Essa insistência pode enfim ser melhor compreendida, não como uma recusa dos direitos individuais ou subjetivos, mas antes e sobretudo, como uma recusa, de caráter teórico, à ilusão do confinamento das mentes individuais e, *a fortiori*, da vontade tomada como originária ou naturalmente individual.

É precisamente isso o que se pode compreender já na leitura da Introdução à *Filosofia do Direito* e, de modo ainda mais direto, no embate que Hegel trava contra as premissas do jusnaturalismo, para além da ficção do estado de natureza, ainda que *com ele*. Duas frentes, então, são atacadas, a fim de que se dê conta do que está em jogo no direito abstrato como positividade legítima, visto que racional: a frente totalizante e sistemática, anti-confinamento da vontade, e a frente anti-contratualista, que decorre da primeira. Com respeito ao jusnaturalismo, suas teses relativas à emergência da liberdade no mundo, a um estado de natureza e, sobretudo, no que concerne ao direito abstrato, a uma separação de normatividade, que supusesse o direito e a moralidade que o funda em mundos diversos, exteriores entre si, tornam-se alvo sistemático das críticas de Hegel. Para dar conta do que está em jogo nas acusações e respostas hegelianas nesse embate, retomemos, agora de modo completo, uma passagem já visitada, insuficientemente, em capítulos anteriores:

*“O solo do Direito é, em geral, o espiritual e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre, de maneira que a liberdade constitui sua substância e a sua determinação e que o sistema do direito é a liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como segunda natureza./A dedução de que a vontade é livre e do quê é a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente (...) no contexto do todo.”<sup>126</sup>*

O combate às premissas jusnaturalistas está na base dessa afirmação. Desse combate depende a dedução da impossibilidade da vontade confinada como instância de validade do conjunto de regras como sistema da liberdade. É dito acima que o contexto do todo é o que autoriza a dedução da vontade, de modo que a liberdade é tomada, sistematicamente, como auto-referida, sendo sua natureza, como espírito objetivo e mais especificamente como direito, sempre segunda, derivada. Importa dizer como essas observações sobre a natureza dos objetos e, objetivamente, do mundo que concerne ao espírito objetivo, como direito, reclamam sentido como fonte de racionalidade, normatividade e juridicidade da vontade. As duas teses jusnaturalistas, complementares entre si, são as seguintes: 1) a liberdade é de algum modo originária nos indivíduos e 2) o direito é uma resposta a essa liberdade originária como coação pactuada, porém externa.

Essas duas teses, presentes em basicamente todas as vertentes jusnaturalistas, serão aqui examinadas a partir de um primeiro registro, produzido por Hegel ainda no período de Jena, no seu artigo *Maneiras de Tratar Cientificamente o Direito Natural* (1801),<sup>127</sup> também com os comentários esclarecedores de Marcos Muller,<sup>128</sup> que retoma os pressupostos da crítica hegeliana à tese do contrato social. Já nesse texto Hegel pretende

---

<sup>126</sup> Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, Introdução, Op cit.*, § 4 pp. 121 e 123

<sup>127</sup> Hegel, G.W.F. *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du Droit.* Trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990

<sup>128</sup> Muller, M. *O Direito Natural de Hegel: Pressupostos Especulativos da Crítica ao Contratualismo*, in: *Revista de Filosofia Política*, série III, n. 5, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 41-66

dar conseqüência às notas características do jusnaturalismo, como base para suas críticas. E entender essas críticas é a primeira das condições para saber o modo como Hegel pensa o direito. Como a linguagem em que está escrito o artigo sobre o direito natural é especialmente difícil, e como aqui não é o caso de penetrar no igualmente denso trabalho de Bernard Bourgeois<sup>129</sup> inteiramente dedicado a essa obra, é o caso de sinalizar algumas coisas, nessa leitura hegeliana, em larga medida implacável, do jusnaturalismo. Em primeiro lugar, como anota Muller, Hegel assume uma “*pressuposição dogmática de que a totalidade ética é o ‘aparecimento’ do absoluto prático*”.<sup>130</sup> Trata-se de uma pressuposição dogmática porque nenhuma dedução que autorize tal vindicação da antecedência da totalidade é feita, como condição de autorização para a sua postulação, nesse artigo de juventude. No entanto, com o que já foi dito no capítulo 1, é possível saber que essa pressuposição dogmática se tratava, nos idos de 1801 em Jena, de uma intuição a que Hegel deu prosseguimento e que, no que concerne ao direito natural, completou-se na *Filosofia do Direito* (1820), de maneira explícita, em seu longo Prefácio, que será adiante comentado, especificamente na afirmação do privilégio da positividade *presente* do direito abstrato.

As duas frentes contra o jusnaturalismo são tratadas nesse artigo: contra o “empirismo” e o “formalismo”. O empirismo diagnosticado e combatido por Hegel responde pela perspectiva atomista que supõe ser a organização regrada da vida coletiva um amontoado ou um aglomerado de indivíduos, baseada na tese de que a liberdade é um advento naturalmente disposto em todos e em cada um, individualmente. O formalismo, a estrutura normativa conseqüente do empirismo, consiste numa separação de mundos: por um lado tem-se a liberdade confinada, cuja disciplina da intencionalidade responde pela

---

<sup>129</sup> Bourgeois, B. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803) – Commentaire. Contribution à l'étude de la gènese de la spéculation hégélienne à Ièna*. Paris, Vrin, 1986

<sup>130</sup> Muller, M. *Op cit*, p. 45

moral e, por outro, a postulação de um mundo devido, num futuro cuja instância não passa de ideal regulador e que supõe, segundo a leitura hegeliana, uma separação irremediável entre sujeito e objeto, ou entre pensamento e mundo, de cujo dualismo “*nasce um tormento que não tem fim, para encontrar a relação necessária de uns aos outros e a dominação necessária de um sobre os outros*”.<sup>131</sup>

Pode-se dizer que um desses tormentos é derivado da primeira das características do jusnaturalismo, acima apontadas. Essa característica, que toma originariamente a liberdade dos indivíduos singulares como um dispositivo ou um fato deles originário, tem por conseqüência – cujo percurso interno não será aqui enfrentado – a compreensão da liberdade como negação da liberdade alheia, visto que ser livre coincide, na perspectiva do confinamento, com o arbítrio.<sup>132</sup> Essa compreensão de liberdade, em acepção negativa, magistralmente descrita por Isaiah Berlin<sup>133</sup> no século passado, remonta, nas teses contratualistas, ao que dá causa ao estado de natureza e, assim, segundo Hegel, a uma compreensão do poder, do direito e do estado como coação externa, i. e., como dominação. O “tormento” não tem fim também, porque essa dominação, irremediavelmente, tem a prerrogativa de ser externa aos que lhe são subordinados. Essa passagem, de uma acepção negativa, instanciada individualmente, a uma positiva, rigorosamente externa à multidão aglomerada tomada por hipótese, quando do desfecho do estado de natureza, é assim reconstruída por Hegel, no artigo sobre o direito natural:

---

<sup>131</sup> Hegel, G.W.F. *Des Manières de Traiter...* Op cit, p. 18

<sup>132</sup> É precisamente o que diz Hegel, na Introdução da FD: “*A definição kantiana (Kant, I. Doutrina do Direito, Introdução), e também a mais geralmente aceita, cujo momento principal é ‘a restrição da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal’, por um lado contém somente uma determinação negativa, a da restrição, [ao passo que] por outro, o positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de cada um com o arbítrio do outro, redonda na conhecida identidade formal.*” Op cit, §29, p. 152

<sup>133</sup> Berlin, I., *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, 1958

*“Seguindo a ficção do estado de natureza, este é abandonado por causa dos males que engendra, o que não significa outra coisa senão que é o termo pressuposto onde se quer chegar, a saber, um acordo [consigo] do que está, enquanto caos, em conflito [consigo], seria bem o que seria preciso alcançar.(...) Se bem que essa unidade (...) esteja representada como absoluta, recebendo de Deus sua origem imediata, e se bem que na sua subsistência o centro e a essência interior estejam representados como divinos, essa representação, contudo, resta, a seu turno, algo de formal, que não faz senão flutuar acima da multidão, que não a penetra nunca.(...) O divino da reunião é algo de exterior para os múltiplos [elementos] reunidos, os quais, com ele, só podem estar sob a relação de dominação, porque o princípio dessa empiria exclui a unidade absoluta do um e do múltiplo; e, sobre esse ponto, constituído sob essa relação, ela se reencontra imediatamente com o princípio oposto a si.”<sup>134</sup>*

Essa apresentação compacta do direito racional kantiano (e também fichteano) concentra todos os problemas decorrentes da posição jusnaturalista, em ambas de suas características. O problema, inicialmente acusado como uma petição de princípio, ganha a forma da acusação de que um estado de regramento não se funda por princípio. Essa reconstrução do projeto contratualista racional, kantiano e fichteano, é feita para acusar o paradoxo da dominação, decorrente da instauração do regramento a partir do aglomerado de individualidades. É evidente que o direito não se origina do caos – ainda que pelo menos Kant não tenha problema em dizer que se origina da força. O que parece difícil, pelo menos como fonte de legitimidade da liberdade no mundo, a levar-se a sério o que está dizendo Hegel acima, é que se origina de um princípio, ou de um acordo, celebrado entre indivíduos e validado com um recurso variante do argumento ontológico, nos moldes kantianos.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Hegel, G.W.F. *Ibid*, pp. 23-24

<sup>135</sup> É precisamente o que diz João Carlos Brum Torres, num artigo da coletânea em homenagem a Balthazar Barbosa Filho: “A dificuldade a considerar primeiramente encontra-se na recomendação de obediência incondicional à autoridade que detiver empiricamente o poder soberano. Expressou-se pela primeira vez – e de maneira muito vigorosa e profunda – o resenhador anônimo da *Ciência do Direito*, Friedrich Bouterwek, a quem Kant respondeu nas **Observações explicativas sobre os primeiros princípios metafísicos da Ciência do Direito**. (...) Com efeito, sua primeira observação é a reiteração de que a constituição jurídica é uma idéia da razão, a qual nenhum objeto da experiência pode responder plenamente.

Se assim é, a contradição que Hegel acusa, cuja figuração é a de um tormento sem fim, consiste em escolher, para dar conta da liberdade, a própria dominação. Importa reter, da acusação desse paradoxo, que para Hegel essa coação, veiculada por um ideal (de razão que, praticamente, torna-se de dominação), é incapaz de explicar a unidade orgânica da comunidade ética na sua constituição.<sup>136</sup> Essa incapacidade resulta, por um lado, na impossibilidade de reunir, mediante um vínculo interno, o que teria sido rigorosamente separado,<sup>137</sup> de modo que a própria noção de comunidade colapsa: de um lado tem-se uma multiplicidade compreendida como mero aglomerado de qualidades distintas, de diferenças irreduzíveis, de outro, um poder dominante, não restando entre ambos qualquer vínculo que legitime, intencionalmente, o poder e tampouco a liberdade; por outro, culmina, segundo Hegel, numa progressão ao infinito da coerção, como regra que depende de uma fonte

---

*A segunda é a afirmação de que a existência factual de um poder soberano é a condição indispensável para que se constitua, efetiva e realmente, um povo. O que é também dizer que a tomada do poder supremo por um qualquer é fundamento do direito público, não obstante tenha esta ocorrido pela força. Bem entendido, isto não dissolve o paradoxo apontado por Bouterwek, antes o reitera, o que, aliás, é admitido expressamente por Kant./O que interessa notar, porém, é que admitir que a simples idéia da soberania obriga a aceitar como autoridade legítima qualquer autoridade que tenha poder efetivo, é um argumento que parece ser uma variante prática do argumento ontológico.(...) Na verdade, do ponto de vista do Direito político (...), teremos acrescentado ao conceito de poder despótico a perfeição jurídica mais fundamental, posto que, como diz Kant, instituir uma autoridade que se imponha a uma multidão é realizar a Idéia de unidade do povo.” “Kant e a noção de crime irremissível”, In: *Lógica e Ontologia: Ensaio em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. Org. Fátima Évora, Paulo Faria, Andréia Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Marco Zingano. São Paulo, Discurso Editorial, 2004, (p.457) pp. 443-471.*

<sup>136</sup> Cf Muller, M. *Op cit*: “Nessa crítica à coerção, não só como elemento fundamental da aplicação do Direito, mas como sua determinação essencial que estaria na base da sociabilidade, interessa a Hegel mostrar fundamentalmente 1) ela não tem realidade última, que ela não é ‘nada em si’ (...), i.e., que ela é, para a totalidade ética uma determinação derivada, ideal, no sentido de que, na estrutura do absoluto, entendido schellinguianamente como unidade da indiferença (identidade) e da relação entre unidade e multiplicidade, ela é só um momento relacional, incapaz de explicar a unidade orgânica da eticidade absoluta, a comunidade ética na sua constituição primeira.”, p. 46. Voltaremos ao tratamento da coerção no próximo capítulo.

<sup>137</sup> As considerações específicas dessas impossibilidades são apresentadas com rigor por Marcos Muller na continuidade deste texto, dando a ver que as críticas hegelianas dessa tormenta, se assim se pode dizer, também concerne à leitura de Fichte. Kant e Fichte, para Hegel, seriam responsáveis, como ele diz nesse artigo sobre o direito natural, pelo rigor do pensamento da finitude.

última que não se auto-coage (o que, para Hegel, seria contraditório), mas que pode e deve coagir, indefinidamente.<sup>138</sup>

Agora bem, o recurso à totalidade real, tão avesso ao ideal liberal, corre sempre o risco de ser jogado na vala do romantismo, principalmente na sua tenebrosa e obscura vertente regressiva, para não dizer totalitária. É preciso então elucidar o embate intermitente que Hegel travou contra as postulações românticas, nostálgicas e, *a fortiori*, porque esclarecer esse embate implica recuperar a legitimidade normativa do todo sobre as partes, ou da comunidade ética sobre as figuras confinadas, caras ao ideal liberal. Que não se perca de vista o seguinte: a recusa de uma normatividade transcendente do direito positivo não implica uma regressão dogmática ou romântica, que apela ao passado como tradição.<sup>139</sup> Os embates de Hegel contra o historicismo de Savigny, situado de modo específico perante à resistência que ofereceu ao processo de codificação na Alemanha, do qual Hegel era entusiasta, merece atenção, menos por seu aspecto histórico externo, que pelo reclame normativo que Hegel torna explícito, marcadamente no Prefácio de sua *Filosofia do Direito*, contra as manifestações modernas da regressão romântica. Bem entendido, esse reclame não atende unicamente a razões “apologéticas”: Hegel não reivindica a normatividade e a necessidade no direito positivo para responder a Savigny e a Fries. Trata-se do inverso: é em virtude de suas concepções teóricas e práticas que tal combate é feito. Além disso e sobretudo, que não se perca de vista que a acusação de formalismo, no jusnaturalismo, destina-se não somente “ao passado”, mas também, e de

---

<sup>138</sup> Cf Marcos Muller, *Op cit*, p. 50.

<sup>139</sup> Cf Eyssidieux-Vaissermann, A. *La Refondation du Droit naturel moderne. Op cit: “Hegel rejeita tanto a representação abstrata dos jusnaturalistas de um direito natural que seria uma normatividade transcendente ao direito positivo, como o recusa, para os partisans da escola do direito histórico, a idéia de um direito natural em benefício apenas da positividade do direito que termina justificando todo o direito que está em vigor, mesmo se ele é manifestamente inadequado e pouco conforme à idéia de um direito racional.”*, p. 52

maneira mais produtiva, “ao futuro”. Que o esclarecimento a respeito da segunda das características do jusnaturalismo acima anotadas, sobre o privilégio de legitimidade do direito positivo, comece a ser feito a partir desse embate, então. No Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel diz, com efeito, o seguinte:

“Conceber o que é, é a tarefa da filosofia, pois o que é, é a razão. No que tange ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo a filosofia, também, capta seu tempo no pensamento. É tão louco imaginar que uma filosofia qualquer ultrapassará o mundo presente quanto acreditar que um indivíduo saltará por sobre o seu tempo, transporá o Rhodus.”<sup>140</sup>

Note-se que duas acusações estão demarcadas nessa passagem. O ataque se destina à nostalgia romântica, certo; mas ele se dirige, também, às representações de um mundo futuro, presentes de modo privilegiado na tese contratualista. A segunda *démarche*, então, consiste em dizer algumas coisas relativas à acusação de formalismo, que ocupa Hegel na segunda etapa da primeira parte de seu artigo sobre o direito natural e, de resto, em todo o seu projeto filosófico. Reivindicar o presente, combatendo a regressão ao passado e as representações abstratas de um mundo futuro ideal é algo que já se sinalizou, ainda na introdução deste trabalho e, também, nos capítulos anteriores. Agora, cabe tratar diretamente o que a efetividade do conceito, como racionalidade ativa de (seu) conteúdo, implica e exige. O privilégio do presente vai ser apresentado por contraste, em duas etapas e, por fim, com uma definição positiva. Com essa terceira etapa se abre o tratamento direto e específico do direito abstrato, na *Filosofia do Direito*.

Em primeiro lugar, um lembrete se faz necessário: a unidade absoluta (entre sujeito e objeto), que vincula internamente todo e partes, na forma totalizante da Idéia, reúne condição e condicionado no tempo. Essa temporalidade tem sua medida, como se tentou

---

<sup>140</sup> Hegel, G.W.F. *FD*, *Op cit*, Prefácio, p. 106

deixar claro anteriormente, nessa unidade.<sup>141</sup> Segue-se, entre outras coisas, que não é toda e qualquer realidade que recebe a outorga de tempo do conceito. E isso talvez bastasse para justificar o ataque ao reclame regressivo do historicismo de Savigny e das vertentes autoritárias que lhe seguiram e ainda hoje oferecem seus serviços, na história “externa” em que estamos todos imersos, como (para usar uma expressão de Hegel também de seu Prefácio), num acaso abandonado de Deus.<sup>142</sup> No entanto, essa afirmação não justifica, por si só, o cerne do fundamento para a acusação anti-romântica. O que está em jogo e se tentou apresentar, principalmente no primeiro capítulo, é que essa unidade não é um passado mítico, estático. Não se trata de um vestígio que autorizaria uma lembrança, como anota Hegel, também no Prefácio, a propósito do ideal grego. Essa unidade, que comporta efetividade, é sobretudo normativa.

No entanto, e aqui vai a segunda etapa de apresentação desse privilégio, a norma do conceito não é, como já se pode saber, puramente abstrata. Lembremos uma vez mais das acusações ao confinamento individual como instância de validade das regras. Lembremos, também, o que está por trás ou em que se fundamenta tal acusação: *“Hegel acreditava poder extrair da noção kantiana de juízo reflexionante o conceito de reflexão absoluta (...), o objeto histórico, portanto, não cai nem sob a lei da reflexão determinante de entendimento nem sob a da reflexão exterior (...).”*<sup>143</sup> É o caso de dizer que é essa “reflexão

---

<sup>141</sup> Cf Rosenfield, D. *Op cit*: “Hegel remete, pois, a uma concepção do tempo que mantém estreita relação com a atividade de “externação” da vontade que, assim, apresenta-se a si, produzindo temporalmente.”, p. 89

<sup>142</sup> Hegel, G.W.F. *Ibid*, p. 95. Também a esse respeito, ver, no seu *O Marxismo e a Historicidade do saber* João Carlos Brum Torres anotar o seguinte: “Acima de tudo importa-lhe [a Hegel] opor-se ao que denomina ‘o ateísmo do mundo moral’, às posições que, recusando-se a reconhecer o mundo ético, no Estado, uma racionalidade objetiva (...), entregam-se ao acaso, ao arbítrio ou ao sentimento, para fabularem, cada uma a seu jeito, projetos de Constituições, comunidades políticas ideais.” In: *Transcendentalismo e Dialética: Ensaios sobre Kant, Hegel, o Marxismo e outros escritos*. Porto Alegre, L&PM, 2004, (p. 178), pp. 175-198

<sup>143</sup> Arantes, P. *Op cit*, p. 310

absoluta” o que interdita a dupla instanciação prática, numa dupla legislação, uma de ordem moral, outra jurídica e externa.<sup>144</sup> A objetivação, que para Hegel nada tem de ilusória, do conceito como mundo racional e efetivo, reivindica ser “*a essência do ser-aí imediato do acontecimento histórico*”,<sup>145</sup> logo, comporta a prerrogativa da presença. A presença não se medindo por outra coisa que não o próprio vínculo interno que conduz o conceito à sua destinação de efetuar-se. A presença como uma racionalidade que nunca é estrangeira, ainda que não esteja plenamente realizada.

A terceira etapa de apresentação desse privilégio é especificamente positiva. Trata-se de dizer que, na parte, por mais singular que ela seja, está o todo como princípio ou, para retomar algo já referido, com uma citação de Belaval (capítulo I), que Hegel generaliza a toda existência o argumento ontológico. Trata-se de dizer que a querela contra a fundação transcendental das regras do direito é respondida com a imanência da idéia no mundo. É como imanência que o conceito se amplia, estendendo-se à vida terrena, como condição da própria inteligibilidade e da justificação dessa inteligibilidade, como legitimação, do que há de racional nesta vida. Segue-se que a racionalidade, que há, no presente (por mais obscuro que este esteja), constitui princípio de efetividade, como uma, se assim se pode dizer, “prova” da imanência do conceito de vontade, no mundo, o qual, por sua vez, torna-se

---

<sup>144</sup> Cf Kant, I. *Métaphysique des Moeurs. Première Partie: Doctrine du Droit*, trad. A Philonenko, Paris, Vrin, 1993: “*Os deveres que decorrem da legislação jurídica não podem ser senão deveres exteriores, pois esta legislação não exige senão a Idéia desse dever, que é interior, seja por ela mesma princípio de determinação do arbítrio do sujeito agente, e como ela necessita de móveis apropriados às leis, ela só pode ligá-lo a móveis exteriores. A legislação moral, ao contrário, também faz das ações interiores deveres, sem excluir as ações exteriores, e se aplica a tudo o que é dever em geral. Mas, precisamente porque a legislação ética integra o móvel interno da ação (a Idéia do dever) à lei, determinação que não saberia exercer qualquer influência sobre a legislação exterior, segue-se que a legislação ética não pode ser exterior (como ela fosse uma vontade divina), ainda que ela admita deveres enquanto **deveres** que relevam de uma legislação, quer dizer, de uma legislação exterior, como móveis em sua legislação./ Só por isso pode-se ver que todos os deveres, unicamente porque são deveres, pertencem à vida ética; mas sua **legislação** não está sempre contida, por esta razão, na ética, mas, ao contrário, para muito dentre eles, ela lhe é estrangeira.*”, pp. 93-94 – grifo do autor

<sup>145</sup> *Ibid*

inteligível como um “*mundo externo, imediatamente já aqui encontrado*”.<sup>146</sup> Esse caráter imediato e externo, como já se pode saber, é ele mesmo parte, “figura” ou uma expressão singular da realização efetiva do conceito como mundo. É assim que Denis Rosenfield diz que, tomasse seu ponto de partida para a legitimação da ordem de regras na particularidade, o corolário dessa ordem de regras necessariamente seria autoritário, porque imposto à particularidade,<sup>147</sup> exatamente na linha do que afirmara Hegel, no seu artigo sobre o direito natural. Retomemos algo reproduzido na referência às observações de Rosenfield: ele nos diz que Hegel compreende as relações do direito como produzidas por uma história. Uma história, bem entendido, que só está autorizada a reivindicar-se no presente, como atualidade de um espírito como segunda natureza, porque se trata de uma temporalidade em sentido forte, uma temporalidade do conceito.

É assim que a história, para Hegel, não admite nem a regressão romântica nem a utopia em que consiste a construção de estados futuros como produto puramente abstrato.<sup>148</sup> Precisamente essa anti-utopia, decorrente aliás de seu desprezo pelas

---

<sup>146</sup> Hegel, G.W.F. FD, *Op cit*, §34

<sup>147</sup> Rosenfield, D., *Política e Liberdade em Hegel*, *Op cit*: “*Se, por exemplo, o ponto de partida do pensamento político de Hegel fosse o homem como ser natural, ver-se-ia com dificuldade como o universal (aqui as relações jurídicas) poderia desenvolver-se a partir da particularidade (aqui os conceitos naturais). O universal seria necessariamente imposto à particularidade, quer sob a forma da ‘utilidade’ da existência de relações comunitárias, quer como ‘segurança’ que pode usufruir a vontade. De qualquer maneira, a particularidade não poderia nunca reconhecer, neste universal, o produto imanente de sua própria atividade. Numa tal concepção, a relação a outrem ficaria completamente dependente da anarquia das pulsões e dos desejos ou, o que significa a mesma coisa, do atomismo que caracteriza um tal estado. A forma de organização política daí resultante não será diferente de um contrato social, seja na sua versão autoritária (Hobbes), seja na sua versão liberal (Kant, Locke)./Hegel, contudo, compreende as relações de direito como produzidas por uma história que se torna, assim, presente em si.*”, p. 74 – Grifo meu. Também é digno de nota uma observação, no texto de Brum Torres sobre o crime irremissível, em Kant, a advertência feita contra a imanência, para dar conta da medida em que o projeto kantiano e o hegeliano se distinguem: “*Se viermos a admitir (...) que o povo real pode unificar empiricamente sua vontade, nisso deveremos ver mais um argumento [segundo Kant] contra a democracia, pois, então, com uma política totalmente imanetizada, tornar-se-á impossível introduzir qualquer medida transcendente.*”, “*Kant e a noção de crime irremissível*”, *Op cit*, p. 455. Com respeito, também ao modo como se completa essa posição hegeliana relativa ao que toma como paradoxo da dominação, ver o §29 da FD.

<sup>148</sup> Cf Arantes, P. *Op cit*: “*A história não admite, pois, nem Restauração nem Utopia. Por isso seria um equívoco dissociar, em Hegel, a crítica do profetismo da crítica do primitivismo.*”, p. 314

contribuições ideais do confinamento individual para a legitimidade do curso das regras no mundo, é o que aparece numa célebre passagem da *Filosofia do Direito*, onde Hegel presta, enfim, no que concerne à ordem de apresentação deste trabalho, um esclarecimento à terceira das sinalizações, feitas na introdução. A passagem é a seguinte, contra o utopismo:

*“Uma vez prosperado até chegarem ao poder, essas abstrações produziram, decerto, por um lado, o primeiro espetáculo mais prodigioso desde que sabemos algo do gênero humano, ao arruinar tudo o que é subsistente e dado: começar a constituição de um grande Estado efetivo a partir do zero e a partir do pensamento, e querer lhe dar por base simplesmente o racional presumido; de outro lado, porque não passam de abstrações desprovidas de idéias, elas fizeram dessa tentativa o acontecimento mais medonho e sangrento.”*<sup>149</sup>

Como se sabe, esse ataque contra Rousseau se estende à leitura hegeliana do terror jacobino. No entanto, não se reduz a esse evento e não é em função desse ataque ao terror que as abstrações aplicadas ao universo prático, da política e do Estado, são combatidas. Conceito, temporalidade e histórica, relacionam-se entre si como cumulação, como progressão do todo, seletivamente aferida. A organização ou o modo como se estrutura essa relação é fornecida com os marcos metodológicos e ontológicos, como o quer Hegel, de seu projeto. É preciso portanto compreender em que medida o direito abstrato contém o todo que lhe constitui e condiciona, bem como, em que medida faz sentido pensar a liberdade a partir do direito.<sup>150</sup> Assim procedendo pode-se saber por que não se justifica, historicamente – em sentido forte - a suposição de que a ordem de regras positivas é rigorosamente externa ao que constitui os indivíduos. O direito abstrato é positivo porque expressa, como *efetividade*, uma racionalidade temporalmente constituída. A refundação do

---

<sup>149</sup> Hegel, G.W.F. *FD*, *Op cit*, § 258, Observação, p. 335

<sup>150</sup> Cf Eyssidieux-Vaissermann, A. *Op cit*: “Não se trata tanto de pensar o direito sob a determinação da natureza, mas de pensar a natureza livre do homem sob a determinação do direito.”, p. 50

direito natural moderno, atribuída a Hegel, deve ser compreendida como o processo de instituição dessa disposição interna e estruturada entre conceito, tempo e história, no que nos concerne aqui, como vontade.<sup>151</sup> Uma refundação que apresenta o direito, *precedentemente*, como liberdade em sua forma sistemática, inclusive imediatamente normativa.

O caráter imediatamente normativo do direito, tomado por Rosenfield como “*o que é conceitualmente primeiro*”, merece ainda algum esclarecimento. Já se sabe que o caráter externo do direito positivo não implica um critério externo de validade e justiça deste direito. No entanto, há algo a ser dito sobre a disposição dessa relação interna do conceito, de que se falou, acima. É preciso portanto elucidar a estrutura do conceito, como Hegel a concebe. O desenvolvimento do conceito como objetivação da própria historicidade (talvez já se possa falar em historicidade, agora) em direção de seu completamento, como unidade absoluta entre pensamento e mundo, dá-se em três etapas: a da “lógica do ser”, a da “lógica” da essência e a da “lógica” do conceito. Na *Filosofia do Direito*, essa estrutura “lógica” é suposta como condição de sua inteligibilidade;<sup>152</sup> então, organiza-se seguindo uma ordem de apresentação e uma ordem de justificação que autorizam uma peculiar diacronia, obediente ao critério ontológico da imanência. Segundo a apresentação, vem em primeiro o direito abstrato, a forma mais indeterminada e geral, que é também a mais “imediate”: o conceito abstrato. Trata-se da forma tomada como produto de um processo que lhe precede e condiciona, inclusive historicamente, como veremos a seguir. A segunda etapa, correlata à lógica da essência, é a moralidade, em que o fundamento do conceito de

---

<sup>151</sup> Essa é a tese defendida por Eyssidieux-Vaissermann, A. , no seu texto aqui referido.

<sup>152</sup> Hegel, G.W.F. FD, *Introdução*, *Op cit*: “*O método de como na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e consiste somente num progredir e produzir imanentes de suas determinações, de como a progressão não se realiza pela asseveração de que haveria situações diversas e pela aplicação, então, do universal a um tal material tomado de alhures é, aqui, igualmente pressuposto a partir da Lógica.*”, p. 153

vontade, como consciência subjetiva do *Bem vivo* se determina e, por fim – na ordem de apresentação –, vem a eticidade (*Sittlichkeit*), ou a comunidade, como totalidade ética, por sua vez organizada e determinada pela Idéia de Estado, o fim absoluto do conceito de vontade. Segundo a justificação, e em função do caráter imanente da forma conceitual de que Hegel dispõe, então, o percurso é inverso: a Idéia de Estado configura, junto à consciência moral universal, o fundamento da validade e da efetuação, respectivamente, dessa Idéia. É essa estrutura que se pode ler nesta passagem da Introdução à *Filosofia do Direito*:

*“A idéia tem, sempre, de determinar-se ulteriormente, já que ela é no começo apenas conceito abstrato. Este conceito abstrato inicial não é nunca abandonado, senão que se torna sempre mais rico (...) e a sua última determinação é, por isso, a mais rica. As determinações (...) chegam por este caminho à sua livre subsistência por si, porém de maneira tal que o conceito permanece a alma que mantém tudo junto e que só alcança as suas diferenças próprias por um procedimento imanente. Por isso, não se pode dizer que o conceito avança em direção a algo novo, senão que a última determinação coincide com a primeira. (...) queremos somente olhar como o conceito se determina a si mesmo (...). O que obtemos dessa maneira, entretanto, é uma série de pensamentos e uma outra série de figuras que estão-aí, com as quais pode suceder que a ordem do tempo no aparecimento efetivo é, em parte, outra que a ordem do conceito.”<sup>153</sup>*

Levar a sério o que está dito mais acima supõe um problema especialmente difícil: justificar o começo. O que autoriza seja o direito abstrato – e suas qualidades definidoras ou suas determinações – a ser o que vem primeiro? No contexto do conceito de vontade, o que é especificamente “de direito”, i.e., jurídico, justifica-se em função da precedência histórica internamente constitutiva do conceito de vontade. Então, a disposição inicial do conceito de direito se torna um terreno privilegiado para dar conta da diacronia acima aludida e especificamente referida por Hegel, na passagem acima. Está se querendo dizer, aqui, que

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 155-156

as categorias hegelianas para que se pense o direito não são tiradas da cartola, arbitrárias ou puramente normativas, em sentido fraco: elas são, também, categorias – obediente à historicidade conceitual – que dispõem de uma prerrogativa histórica incontestada, que lhes dignifica como universais.

O conceito hegeliano não é um coletor de dados; o que se desenvolve e o que se lê mais acima, como determinação mais rica, implica formas mais completas, progressivamente, para dar conta de uma certa teoria da verdade como correspondência entre pensamento e o que é pensado. Se, então, o conceito não é um coletor de dados, segue-se que sua ordem temporal não corresponde à história das instituições políticas ou à história dos desenvolvimentos das sociedades até os idos da segunda década do século XIX, quando Hegel escreveu sua *Filosofia do Direito*. A ordem de racionalidade do conceito é o que autoriza a gênese categorial que lhe concerne, o que é o mesmo que dizer que a ordem de racionalidade do conceito tem uma história que lhe é própria, irreduzível e interna; é essa historicidade que autoriza a compreensão de que cada etapa, desde a inicial, na FD, é, já, um resultado daquilo a que o Conceito procedeu ou constituiu, instituindo-o como primeiro, segundo e terceiro “momentos” de seu desenvolvimento.

Por isso a seqüência racional de apresentação da *Filosofia do Direito* tem um duplo papel. Regressivo, de justificação da presença do absoluto no mundo condição de sentido e efetividade de toda e qualquer coisa; progressivo, porque a medida do vínculo interno que a norma de completude conceitual exige, o conhecimento da “necessidade oculta” do “acaso abandonado de Deus” implica um avanço do espírito e portanto da liberdade, no contexto da vontade. É assim que se pode entender que a história do conceito é a progressão do espírito, como seu avanço sobre o mundo; uma história da progressão da justificação do absoluto, como presença e como norma. É por isso que a família, uma instituição que existe

muito antes da propriedade privada – na história “externa” – é tratada, segundo a ordem de apresentação do conceito, muito depois da propriedade; é assim também que a sociedade civil e o Estado, figuras condicionantes do próprio direito abstrato, são tratadas ao final da FD, ainda que, na realidade, só possa haver direito, na acepção hegeliana, no interior de uma sociedade civil organizada sob uma Idéia de Estado. Isso quer dizer que o direito é abstrato já segundo a ordem a justificação, na qual o papel regressivo da seqüência racional de completamento se estabelece. Segue-se também que o direito abstrato é o primeiro, na ordem de apresentação, por ser a “figura” mais indeterminada, geral e, contudo, aquela que nos é mais imediata.

E aqui chegamos ao direito abstrato como legitimidade positivamente presente, propriamente dito. O direito abstrato se apresenta através de três categorias: a personalidade de direitos, a propriedade privada e o contrato civil. E o que autoriza essa disposição categorial? Lembremos o percurso fenomenológico que se tentou apresentar ao longo do capítulo precedente, cujo desfecho é a autoridade, historicamente constituída, da consciência de si como consciência reconhecida entre consciências. Foi dito mais acima, referindo o trabalho de Eissidieux-Vaissermann, que Hegel empreendeu uma refundação do direito natural moderno; é o caso então de dizer qual o sentido específico dessa refundação. Porque a resposta hegeliana a um estado de natureza, propriamente, não é outra coisa senão o combate pelo reconhecimento e, levando-se em conta esse combate, o que dele resulta não é um estado de regras, um mundo postulado como representação, mas uma atividade definitivamente inscrita na história do conceito como sua prerrogativa, como sua norma. Uma norma segundo a qual os indivíduos não são livres porque assim nascem, mas que são livres à medida que são reconhecidos como tal, entre outros também reconhecidos enquanto consciência de si universal, i.e., como legítimos participantes ou pertencentes a uma ordem

de regras. Segue-se que a, se assim se pode dizer, “pré-história” da liberdade não é, assim, uma hipótese dada como um recurso argumentativo, simplesmente. Não se trata de um pressuposto abstrato, então, porque Hegel demarca de maneira irredutível uma inscrição histórica universal: a interdição da escravidão.<sup>154</sup>

A interdição da escravidão constitui um marco, simultaneamente, conceitual e histórico, no interior do conceito de vontade livre. É também a tomada do reconhecimento como prerrogativa do conceito que autoriza à personalidade de direitos ser a categoria originária no direito abstrato, das quais as duas outras, a propriedade e o contrato, são, se assim se pode dizer, derivadas.<sup>155</sup> Tomar o reconhecimento como a base do direito da personalidade, que é a categoria central do direito abstrato não lhe retira, antes afirma, a medida em que esse direito é formal. Não nos confundamos com esse tratamento da forma: ele não tem uma autoridade por ser válido em princípio. Trata-se de uma forma adquirida, que precede a circunstância particular, empírica, na qual o sujeito “a” o “b” é considerado. Segue-se que esse indivíduo, mesmo não se sabendo livre ou não exercendo sua liberdade, tem a prerrogativa, historicamente constituída, porque conceitualmente estabelecida, de sê-lo. A distinção entre forma e conteúdo é tal que a forma é também *a posteriori* estabelecida, de modo que “*as determinações naturais da pessoa não são postas de lado; pelo contrário, conferem a esse estado de direito o seu caráter empírico e abstrato.*”<sup>156</sup> Isso quer dizer que Hegel não toma os indivíduos pelo que eles não são, mas como pessoas, como portadores de desejo, interesses privados, como particularidade, enfim. No entanto, é à medida em que

---

<sup>154</sup> Voltaremos a tratar da interdição da escravidão, em senso estrito, a seguir.

<sup>155</sup> Sobre a relação entre o reconhecimento e a aquisição de uma forma como prerrogativa de direito, é o caso de referir algo que diz Nietzsche, com profunda agudeza, na *Genealogia da Moral*: “*Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue.*”. In: *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p.55

<sup>156</sup> Rosenfield, D., *Política e Liberdade em Hegel*. *Op cit*, p. 75

esse indivíduo está numa comunidade ética ou, é enquanto tomado no contexto e mediante o contexto do conceito de vontade desde o seu fim, que é a Idéia de Estado ético, que esse indivíduo tem o direito de ser uma pessoa e exercer o direito de personalidade.

Ora, esse tratamento duplicado da categoria da personalidade tem implicações graves. E a primeira delas é que a racionalidade do direito não depende do indivíduo particular, ainda que ela lhe outorgue a prerrogativa de ter direitos; a segunda delas, cujo sentido é inegociável, no âmbito do direito abstrato, é que não cabe ao indivíduo escolher quais direitos ele tem.<sup>157</sup> Certo, esses direitos são socialmente estabelecidos, de modo que o indivíduo, tomado como parte de um todo – um conceito de todo - que lhe precede, só tem direito, estrito senso, porque o direito é forma derivada da historicidade e originária da exigibilidade, no caso concreto. É assim que o direito da personalidade permanece uma possibilidade.<sup>158</sup> Talvez dando a palavra a Hegel os marcos em que a categoria central do direito abstrato se desenvolve se tornem mais claros:

*“A personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e o assentimento, ele mesmo abstrato, do direito abstrato e por consequência **formal**. A prescrição do direito é, por consequência: **seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas.** / A particularidade da vontade é decerto um momento da consciência total da vontade (§34), mas ela não está ainda contida na personalidade abstrata enquanto tal.”<sup>159</sup>*

---

<sup>157</sup> *Ibid*: “Deve-se insistir em que a filosofia política de Hegel não procura apenas conhecer o que, de toda maneira, já existe. A sua preocupação central é pensar como o dado se transforma em uma determinação da liberdade.”, p. 77

<sup>158</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §38, p. 147

<sup>159</sup> *Ibid*, §§36, 37, p. 147 – grifo do autor. Também é digna de nota uma observação de Kérvegan, ao §36: “Toda a análise hegeliana da personalidade está dirigida contra a subordinação da capacidade (portanto da personalidade) a um *status*.”

Pode-se ver que Hegel não denega o sentido de liberdade negativa,<sup>160</sup> acima referido. O direito da personalidade estabelece, pode-se dizer programaticamente, os limites em que o direito, tomado como “direito abstrato”, é medida da vontade. É assim que, para Hegel, a necessidade presente deste direito positivo e válido é uma “*necessidade que se limita ao aspecto negativo*”,<sup>161</sup> que normatiza o que é interdito e o que é permitido, formalmente. Trata-se, como sustenta Allen Wood, de uma salvaguarda formal da esfera do arbítrio;<sup>162</sup> mas uma esfera que, sendo formal, assegura a liberdade externa, de modo específico na apropriação. É assim que do direito da personalidade segue-se ou é derivado o direito de apropriação; é então a partir do direito da personalidade que o direito de propriedade privada se estabelece. Porque essa salvaguarda é uma referência, de uma “natureza já encontrada”, de um sujeito tomado empiricamente.<sup>163</sup> E porque, realizando-se, essa garantia formal obedece ao seu destino, de efetuar-se. É assim que se pode compreender a afirmação de Hegel de que “*é somente na propriedade que a pessoa existe como razão.*”<sup>164</sup> A apropriação significa tornar manifesta a liberdade da pessoa numa coisa separada e diferente dela.<sup>165</sup> Trata-se da propriedade privada, cuja autoridade repousa no direito do homem se apropriar de todas as coisas, tornando manifesta a grandeza da personalidade e a ausência de finalidade na coisa apropriada.<sup>166</sup> Apropriar-se da coisa é

---

<sup>160</sup> Rosenfield, D. *Op cit*: “*Em termos mais concretos, como este direito é um direito formal, continua limitado pelo seu aspecto negativo: não atingir a ‘pessoa’ ou o que dela resulte (...). Isto significa que o ‘direito abstrato’, afirmando o caráter juridicamente inviolável das determinações universais da pessoa, assegura à vontade o poder de efetuar as suas próprias determinações. Se o ‘direito abstrato’ não protegesse as determinações que tornam a vontade capaz de efetuar a racionalidade que faz dela uma vontade livre, a realização da liberdade tornar-se-ia impossível. Preso à maneira de ser natural ou de um simples objeto, o homem deverá, primeiro, afirmar historicamente os seus direitos como pessoa.*”p, 75

<sup>161</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §38, p.148

<sup>162</sup> Wood, A. *Hegel’s Ethical Thought*. New York, Cambridge University Press, Reprinted, 1995, p. 94

<sup>163</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §39, p. 148

<sup>164</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofia do Direito, Op Cit*, § 41, Caput e Adição, p. 100

<sup>165</sup> *Ibid*, §§ 41, 42, 43, pp.151-153

<sup>166</sup> *Ibid*: “*A pessoa tem o direito de situar sua vontade em toda Coisa, a qual se torna por isso **minha** [e] recebe minha vontade como fim substancial (...), por suas determinação e alma – **direito de apropriação***

imprimir-lhe a vontade da personalidade, e essa apropriação, realizada através do uso, pode ser feita de três modos: 1. o direito de usufruir da coisa; 2. o direito de aliená-la e 3. o de fazê-la objeto de um contrato.<sup>167</sup>

Esses direitos sobre a coisa apropriada, por sua vez, também obedecem à estrutura de permissão e interdição que concerne ao direito abstrato. A apropriação privada é permitida e limitada em função do que o direito contém, como norma positiva e como pressuposto histórico e moral, como se pode – e se deve – ter em vista. Segue-se que Hegel não ignora o aspecto contingente do que é pode ser apropriado; as coisas não têm finalidade própria. No entanto, o limite dessa permissão é muito claro: a igualdade das pessoas tomadas como pessoas, visto que a personalidade não se define em função da apropriação, somente, mas de um aspecto positivo, que é a liberdade configurada na forma de um direito válido (positivo),<sup>168</sup> no qual as normas de autorização, permissão e interdição estão já estabelecidas, a despeito da particularidade subjetiva. Segue-se que essa igualdade, como medida identitária, não concerne, no âmbito do direito abstrato, ao aspecto estritamente contingente e exterior que entra em cena na apropriação privada. Este aspecto tomado por Hegel como “*terreno da desigualdade*”,<sup>169</sup> é objeto de uma regulação que precede e por sua

---

*absoluto que tem o homem sobre todas as coisas.*” §44, p.153. Também na Adição (na trad. de Déralhé, já referida) deste §, Hegel acrescenta o seguinte: “*Se apropriar de uma coisa não tem, no fundo, outra significação que tornar manifesta e evidente a grandeza de minha vontade em relação à coisa, de mostrar que esta (...) não tem finalidade própria.*”, p. 102

<sup>167</sup> Wood, A. *Op Cit*: “*A posse também me dá três direitos distintos sobre a coisa: (1) o direito de usar a coisa (FD, § 59), (2) o direito de aliená-la – de transferir a posse a outro (FD, § 65) e (3) o direito de torná-la objeto de um contrato com outros (...)*”, p. 96

<sup>168</sup> É o que diz Hegel na Adição, *Op cit*, ao §49: “*O que não deve ser realizado não pode tampouco ser realizado. Certo, os homens são iguais, mas eles só o são como pessoas, quer dizer, com relação à fonte de sua propriedade. Segue-se que todo homem deve ter uma propriedade. Se quer-se portanto falar de igualdade, é essa igualdade que se tem de ter em vista. Mas a determinação da particularidade – a questão de saber quanto eu possuo – resta fora dessa forma de igualdade. (...) Pois o direito resta indiferente ao nível da particularidade.*”, p. 106

<sup>169</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*: “*A igualdade é a identidade abstrata do entendimento, na qual sucumbe, d’emblée, o pensamento reflexionante e, por isso, a mediocridade do espírito em geral, quando ela se encontra diante da relação da unidade com a diferença. Aqui, a igualdade será somente a igualdade de*

vez condiciona, a regulação positiva na norma do direito, relacionada aos limites e às permissões de apropriação, que concerne à sociedade civil.

Apesar de remeter à efetividade da sociedade civil burguesa a fundação normativa das soluções concernentes ao controle ou à interdição da desigualdade, Hegel explicita duas limitações, de caráter interno, à apropriação, que merecem toda atenção. E a primeira delas é a interdição da escravidão. O tratamento desse interdito, como já podemos saber, obedece a um critério central na fundação moral e jurídica do direito, explicitamente na *Filosofia do Direito*, cuja inscrição sistêmica é a da *Enciclopédia*. É o caso de dizer algo a respeito dessa interdição, então, porque para Hegel ela se fundamenta na tomada dos homens como espírito livre, como consciência de si – ainda que essa consciência de si contenha, como dado irreduzível, o seu próprio corpo como constitutivo dessa irreduzível inalienabilidade;<sup>170</sup> é assim que ele atribui à escravidão, ao longo da história, o erro de tomar os homens como simples seres naturais, condenados à dominação. A interdição da escravidão recebe um tratamento em que se pode ver como o conceito de vontade se ata com sua história de maneira irreduzível:

*“Segundo a existência imediata em si mesma, o homem é um ser-natural, externo a seu conceito; é somente pela formação de seu corpo e de seu espírito próprios, [e] essencialmente pelo fato de que sua consciência de si se apreende como livre, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo aos olhos dos outros. Reciprocamente, essa tomada de posse é também o ato de pôr, na efetividade, o que é segundo seu conceito (enquanto possibilidade, faculdade, aptidão); é por isso somente que é posto como seu, assim como ele posto enquanto o-objeto que se torna distinto da simples*

---

*peças abstratas como tais, igualdade fora da qual cai tudo o que concerne à posse, esse terreno da desigualdade.”* § 49, Observação, p. 158

<sup>170</sup> Cf. FD. *Op. cit.*, §48: “À medida que é um ser-aí imediato, o corpo não é apropriado pelo espírito; para ser um órgão dócil e um meio animado deste, ele precisa antes ser tomado **em posse** por ele (§ 57). – Mas, **para os outros**, eu sou essencialmente um ser livre no meu corpo, tal como eu o possuo imediatamente. (...) A violência cometida pelos outros ao meu corpo é uma violência cometida contra mim.”, Caput e Observação, p. 157 – grifo do autor

*consciência de si e, por esse meio, capaz de receber a forma da Coisa.”*<sup>171</sup>

A escravidão constitui uma injustiça histórica, em sentido forte e, deve-se dizer, essa injustiça tem sua origem na tomada do homem como ser puramente natural. É essa posição, tão presente nas doutrinas jusnaturalistas que comporta a permissão irreduzível, segundo Hegel, à coisificação,<sup>172</sup> cuja forma acabada é a dominação como poder sobre escravos, própria ao estado de natureza, no modo como ele o pensa – lembre-se uma vez mais do sentido e do alcance do caráter da idéia como totalidade, que interdita o paradoxo da dominação, apresentado no início deste capítulo. Apesar da força irreduzível e histórica, em sentido forte, da interdição da escravidão, é preciso levar a sério o que, *internamente*, está em jogo como fonte conceitual dessa interdição. Portanto, é necessário explicitar o aspecto positivamente constitutivo da apropriação, não apenas como permissão normativa, senso estrito, não apenas como norma de direito. Ao se saber do que não se deve, é preciso saber *como se deve* compreender a apropriação. É uma primeira chave de para essa passagem, -cuja leitura retrospectiva, atualmente, concernente ao valor de uso, dá o que pensar, sobre interdição do caráter prioritariamente particular da apropriação, centrada no valor de troca -,<sup>173</sup> está na condição de possibilidade interna ao conceito, para, negativamente, tornar efetiva a liberdade da pessoa e, positivamente, para conferir à propriedade um sentido positivo. Essa condição de possibilidade é dada com a função do uso, configurado na relação de posse, para o direito de propriedade.

---

<sup>171</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 57, pp. 163-164

<sup>172</sup> A expressão é de Rosenfield, D.

<sup>173</sup> Não entraremos neste ponto aqui. Também as relações concernentes ao trabalho serão postas de lado, tendo em vista o que foi dito no capítulo anterior e, sobretudo, o tratamento hegeliano da escravidão, cuja forma irreduzível, do ponto de vista conceitual, atende aos propósitos de deixar clara a distinção que é a fundamental, a saber, entre alienação e o que é inalienável.

Pois é mediante o uso que se constitui o valor do direito constituído pela externalização da vontade subjetiva e tornado exteriorizado frente aos outros.<sup>174</sup> Essa distinção dos termos não é aleatória: a externalização (*Äusserung*) designa um movimento subjetivo, constituinte como medida de efetuação do conceito; a exteriorização (*Entäusserung*) designa, por sua vez, um direito constituído, que se torna exterior à medida que foi efetivado.<sup>175</sup> Dizer portanto que o valor é tributário da atividade de externalização implica atribuir ao valor um caráter intencional incontestado; mas não só isso: implica também que essa intencionalidade, apesar de levada a cabo subjetivamente,<sup>176</sup> depende do reconhecimento das outras subjetividades tomadas pelo conceito de direito. É assim que se deve entender a afirmação de que a posse representa a vontade como um signo (*Zeichen*), i.e., como uma marca na coisa. Como se constitui essa marca? “À medida que a utilização se funda numa necessidade durável e que ela é a utilização repetida de um produto que se renova”,<sup>177</sup> de modo que as circunstâncias da apreensão direta da coisa, em função da duração e da repetição, constituem a relação de apreensão como um signo: uma tomada de posse universal. Tomar o uso como constitutivo de um signo tem conseqüências importantes que devem ser enfrentadas, porque o signo assenta a relação de posse como “*marca posta na coisa*”, que “*tornará possível a relação de troca*”<sup>178</sup> Segue-se que a troca é derivada – e regulada, juridicamente – da relação de uso, porque é a utilização que constitui o valor.

---

<sup>174</sup> FD. *Op cit*, §58, p. 165

<sup>175</sup> Cf Rosenfield, D. *Op cit*: “Na verdade, a tomada de posse testemunha sobretudo um movimento de saída de si da vontade, indicando a ‘externalização’ (*Äusserung*) de uma pessoa a partir de suas motivações individuais. A propriedade, por sua vez, designa a culminação desse processo, concretizando uma objetividade que traz em si a determinação de ser um produto da atividade da vontade: uma ‘exteriorização’ (*Entäusserung*) que afirma, desse modo, o caráter universal do indivíduo.”, p.80

<sup>176</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §64, p. 170

<sup>177</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 60, p. 166

<sup>178</sup> Cf Rosenfield, D. *Op cit*: “[O signo] é a marca posta na coisa que tornará possível a constituição de uma relação de troca.”, p. 85

Esse processo interno de constituição do valor estabelece a medida que regula a alienação da propriedade. É o que se pode ler nesta passagem:

*“A Coisa em uso é uma Coisa singular, determinada segundo qualidade e quantidade, e em relação com uma necessidade específica. Mas sua utilidade específica é, ao mesmo tempo, enquanto determinada quantitativamente, comparável com outras Coisas de mesma utilidade; assim, a necessidade específica a que ela [Coisa] serve é ao mesmo tempo necessidade geral. (...) Essa universalidade (...) é o valor da Coisa. (...) Enquanto proprietário de pleno direito da Coisa, eu o sou de seu valor, assim como de seu uso.”*<sup>179</sup>

Segue-se que a utilidade específica, designada apenas pela qualidade do objeto não é condição suficiente para a constituição do valor como um signo do direito de propriedade. A apropriação direta da coisa requer, além da qualidade, a quantidade da coisa apropriada; quantidade estabelecida por comparação com uso semelhante de objetos qualitativamente semelhantes. Importa reter, no contexto da *Filosofia do Direito*, as conseqüências desse processo de constituição do valor como condição do que é alienável, nas relações do direito. Sabe-se assim que à utilidade específica do objeto corresponde uma necessidade específica, igualmente comparável a outras necessidades específicas; seguindo-se uma generalização da necessidade como medida identitária entre as pessoas. Essa igualdade que Hegel estabelece entre necessidades específicas e utilidades específicas, autoriza-o a dizer que a relação entre necessidades e utilidades é universal. E o caráter universal dessa relação tem sua medida na abstração da qualidade específica do objeto, como se disse acima; e é essa abstração, nas palavras de Hegel, “*que constitui o valor da coisa, valor onde sua verdadeira substancialidade se encontra determinada e se torna objeto da consciência*”,<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 63, p. 170

<sup>180</sup> *Ibid*

de sorte que a relação de propriedade, compreendida como derivada dessa relação universalizante do uso, implica, internamente, a posse de um valor.

O valor, constituído por abstração, torna a qualidade específica do objeto apropriado um *quantum*. Para entender como se dá essa passagem é preciso ter em vista a passagem, na lógica hegeliana, da qualidade para quantidade, que constitui aquela como *quantum*. É preciso, para tanto, ter em conta que “*a maneira de proceder do pensamento consiste aqui em passar da qualidade específica da coisa à indiferença, vis-à-vis dessa determinidade*”,<sup>181</sup> ou seja, *vis-à-vis* dessa indiferença. Há algo que define a qualidade da coisa e que, contudo, não é um dado específico e particular do objeto dado à apropriação; mais: esse dado definidor do que a coisa se trata é o que constitui o *quantum* da coisa enquanto coisa geral. Vamos a um exemplo de Hegel: “*Um percurso parecido tem lugar nas matemáticas. Se, por exemplo, eu defino o círculo, a elipse e a parábola, vemos que essas curvas tinham sido descobertas como sendo especificamente diferentes.*”<sup>182</sup> É segundo esse procedimento que o objeto de apropriação tem, no seu valor, um signo.<sup>183</sup>

Se o valor constitui um signo segue-se uma distinção importante, que também obedece a outra: o valor persevera como internamente constituído, tributário da externalização da vontade subjetiva; o signo, bem como a forma do direito, são exteriores. Essa distinção é o que permite a Hegel distinguir, dentre os objetos ou bens dados à apropriação, os que são alienáveis e os que não são; essa passagem é dada internamente, através do tratamento da prescrição de direitos. Assim, o que constitui o conceito internamente torna-se inalienável, ao passo que os direitos de apropriação e de alienação de bens têm por condição de

---

<sup>181</sup> *Ibid*, Adição (*Op cit*), p. 117

<sup>182</sup> *Idem*

<sup>183</sup> *Idem*: “*Se se considera o conceito de valor, percebe-se que a própria coisa não é senão um signo, que ela não vale por si mesma, mas unicamente pelo valor que ela representa.*”

possibilidade – além da autorização e da permissão dadas pelo conceito de direito – que tais bens sejam externos à personalidade.<sup>184</sup> É o que se pode ler abaixo:

*“São, por consequência inalienáveis os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem minha própria pessoa, (...) e a essência universal de minha consciência de mim, como minha personalidade em geral, como a liberdade universal de minha vontade, minha eticidade, minha religião; assim como os direitos que tenho a esses bens ou essas determinações são imprescritíveis.”*<sup>185</sup>

Essa apresentação do que há de imprescritível também ata tempo e intencionalidade (conceituais) de modo preciso. É preciso dizer algo sobre essa imprescritibilidade ainda que suas condições de justificação tenham se tentado explicitar desde o começo deste trabalho. Por que insistir nesse sentido “eterno” desses direitos universais? Para evitar mal-entendidos, certamente;<sup>186</sup> mas não só. Ter em vista a medida

---

<sup>184</sup> “Eu posso me desligar de minha propriedade, pois ela só é minha à medida em que eu ponho nela minha vontade – de tal sorte que, de maneira geral, eu largo minha Coisa como uma Coisa sem dono (eu a largo em derrelição [derelinquere]) ou bem a cedo à vontade de um outro com vistas a possuí-la, mas somente à medida que, a Coisa é, segundo sua natureza, um termo-exterior”, FD, Op Cit, § 65, p. 172 – grifo do autor.

<sup>185</sup> Hegel, G.W.F. FD, Op Cit, § 66, pp. 118-119, e também a Observação: “O fato de que o Espírito seja também em sua existência empírica e para si o que ele é segundo seu conceito ou em si (quer dizer, seja uma pessoa, seja capaz de propriedade, tenha uma vida ética e uma religião), esta idéia é ela própria seu conceito (como causa sui, quer dizer, como causa livre, o Espírito é aquilo **cujus natura non potest concipi nisi existens** – Spinoza, *Ética*, 1ª Parte, Definição 1). É este conceito, segundo o qual o Espírito só é por si mesmo, por esse retorno infinito a si a partir da imediatez de seu ser, que torna possível a oposição entre o que é em si e não também para si.”, p. 119

<sup>186</sup> Wood, A., diz que essa identidade resulta num mal argumento, pois, “certamente, é bastante possível conceber sem contradição que eu negociei minha personalidade, ou ainda que negociei minha própria capacidade de negociar. Essa seria a última transação que eu teria feito (pelo menos até que minha personalidade, de algum modo, seja restaurada), mas isso não mostra que há qualquer contradição ao supor que eu fiz isso; o mesmo é verdadeiro na negociação ou na entrega do próprio corpo ou consciência. Nesse argumento Hegel parece confundir o que (logicamente ou naturalmente) **não pode** ser violado com o que (de direito) **não deve** ser violado.” Adiante, ele discorre a respeito de seus próprios mal-entendidos: “Se esses direitos são inalienáveis no sentido de que eles, literalmente, não podem ser alienados, então a exigência de que eles são inalienáveis não apresenta quaisquer limites para o que a pessoa possa, de pleno direito, privar as outras de seus livre status, de sua liberdade individual e de sua integridade física. Se esses direitos são supostos como inalienáveis no sentido de que as pessoas devem não privar os outros desses direitos (mesmo quando elas têm a capacidade de fazê-lo), então precisamos de um argumento a mais para mostrar por que elas não devem fazê-lo.”, Op Cit, pp. 99-100. Duas observações devem ser feitas, a respeito dessa leitura discutível. O que Wood faz, ao pretender tratar do direito abstrato sem levar em conta sua fundamentação

em que a prescrição determina a alienação supõe que a disposição dessas formas não está nas mãos dos sujeitos, singularmente considerados. Certo, a prescrição depende do uso, que é irredutível à vontade que se “externaliza”, mas essa dependência de fato só é válida porque tem por pressuposto uma norma que lhe constitui, inclusive positivamente. É essa norma, reguladora da prescrição, por sua vez, determinada, internamente, a regular a limitação tomando – ao menos diretamente – por referência, os direitos já universais, queira o sujeito particular ou não: com relação à eternidade dessas prerrogativas o sujeito não decide, porque não pode decidir. E porque ele não pode decidir, ele não deve decidir. É assim, aliás, que se justifica a interdição ao suicídio, só compreensível, no âmbito do direito abstrato se e somente se, leva-se em conta essa imbricação entre temporalidade do direito e a empiria na qual vive cotidianamente o sujeito particular. Demos a palavra a Hegel, que é especialmente claro a esse respeito:

*“A totalidade abrangente da atividade exterior, a vida, não é algo exterior, frente à personalidade, enquanto esta é essa personalidade e o é de maneira imediata. A alienação ou o sacrifício dela é, antes de seu ser-aí, o contrário dessa personalidade. Por conseqüência, eu não tenho (...) qualquer direito a essa alienação e só uma idéia ética, à medida que nela essa personalidade singular está em si esvaída, e à medida que ela é a potência efetiva que se exerce sobre ela, tem o direito, de sorte que, assim como a vida é enquanto tal imediata, a morte também é a negatividade imediata dessa vida[;] por conseqüência, é preciso que ela seja recebida do exterior, como uma Coisa natural, ou de uma mão estrangeira ao serviço da Idéia.”<sup>187</sup>*

---

metafísica, é pagar o preço em moeda kantiana, por assim dizer, num sistema monetário hegeliano. É evidente que isso não pode dar certo.

<sup>187</sup> Hegel, G.W.F. *FD, Op Cit*, § 70, p. 177. É digno de nota que a observação de Kérvegan a este parágrafo, no pé da página, contém um equívoco cujo alcance será diretamente tratado no capítulo seguinte. Trata-se da seguinte leitura restritiva: “Convém notar que a recusa do suicídio não se funda, aqui, sobre qualquer consideração moral ou religiosa, nem, como em Locke, sobre uma interpretação da lei natural, mas somente sobre levar em conta o estatuto jurídico da pessoa e suas implicações.” Cabe, por ora, uma singela interpelação: assim fosse, a que serviria a explicitação da referência da interdição do suicídio na Idéia ética?

Essa passagem não ajuda apenas a esclarecer o que se tentou dizer acima a respeito dos direitos inalienáveis. A interdição ao suicídio, esse que já foi tomado, numa das obras primas de Godard como o único problema filosófico realmente sério,<sup>188</sup> torna explícita a relação do conceito de direito, como prerrogativa externa da liberdade, com a contingência, do eventual – ou não – acaso abandonado de Deus. Voltaremos a tratar do que está em jogo no suicídio adiante. Por ora, cabe dar conta dessa relação com a contingência: ela aparece de modo claro através entre vontades, entre pessoas, “*no terreno verdadeiro e próprio sobre o qual a liberdade tem um ser-at*”,<sup>189</sup> a saber, na contratação civil. No que concerne aos objetivos deste capítulo e deste trabalho, contudo, o que há de relevante como positividade que será negada pela conduta criminosa já se tentou apresentar, de modo que a especificidade da contratação civil entre pessoas de direito não se faz necessário. Cabe dizer algo, apenas, sobre o que está em jogo nessa contingência que entra em cena de modo explícito na interdição ao suicídio, porque o caminho, daqui para a frente, lhe pertence numa medida muito direta.

É preciso dizer então que a contingência se torna um problema específico diante da possibilidade – ainda que indevida – de descumprimento dos contratos. Já se sabe que a efetuação do conceito depende de uma “externação” da vontade subjetiva, particular. O que não se sabe e não se disse, direta e explicitamente, é que essa externação está, por sua vez, imersa na contingência. É peculiar, contudo, o modo como Hegel introduz a possibilidade de negação do direito, irredutível à contingência dos sujeitos particulares: “*essa*

---

<sup>188</sup> É o que diz o personagem Olga, do filme “*Nossa Música*”, de Jean-Luc Godard (França, 2003), quando delibera cometer um falso ato terrorista, sabendo que, no contexto da sociedade onde esse ato seria cometido, o resultado só poderia ser a sua morte, cuja confirmação se dá, à distância. Ela diz, precisamente, isto: “*O suicídio é o único problema filosófico realmente sério.*”

<sup>189</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 71, p. 178

*necessidade lógica superior constitui a transição para a negação do direito*”.<sup>190</sup> Entender o que está em jogo nessa necessidade lógica, que implica uma negação, é a tarefa do próximo capítulo onde, enfim, o tratamento do crime e da punição pode ser apresentado de maneira legítima. E, para começar, deve-se ter em vista que há ainda algo a ser dito a respeito do sentido em que Hegel reivindica, como resposta ao paradoxo da dominação, a coerção como liame de controle ou de garantia das regras, num sistema do direito como efetuação da liberdade. Esse segundo aspecto da coerção, porém, será primeiramente enfrentado no próximo capítulo.

#### **CAPÍTULO IV: A vontade auto-contraditória e o direito à punição: a teoria hegeliana da pena, na *Filosofia do Direito***

*“Aquele que escreve sua história habita a terra dessas palavras.”*  
Mahmoud Darwich

---

<sup>190</sup> *Ibid*, p. § 81, p. 189

Pode-se dizer que o caminho para se chegar ao crime e à punição é longo. Trata-se de uma distância, como se pretende aqui mostrar, que não decorre, apenas, do modo como Hegel apresenta a sua justificação das regras do direito. Em primeiro lugar, porque Hegel não fundamenta o direito na prerrogativa de punir; em segundo, porque o fundamento do direito, no seu projeto, ainda que dependa essencialmente da responsabilização moral, de uma consciência subjetiva singularizada, também decorre da história *como forma* das regras abarcadas pela ampla acepção de vontade livre, na qual se determina o direito positivo, como direito abstrato. A relação entre essa forma, historicamente constitutiva do regramento exterior, e da vontade livre como possibilidade, autorizada e permitida ao sujeito singular, é – numa acepção muito específica - o fundamento da Idéia da vontade. Ocorre que esse sujeito singular vive, ocorre, também, como se procurou apresentar no capítulo anterior, que sua particularidade, eventualmente marcada ou determinada pela contingência - “*o acaso abandonado de Deus*” – é o terreno no qual, somente, o espírito, como segunda natureza, torna-se efetivo. Segue-se que a contingência não é alheia ou estranha à Idéia. E, como se pode já saber, na imbricação de ambas reside a dificuldade do pensamento de Hegel. E também toda a sua força.

O tratamento da negação do direito, especificamente como crime, é apresentado na transição para a moralidade, onde essa contrapartida subjetiva começa a ser diretamente enfrentada.<sup>191</sup> Para situar a medida em que se dá essa passagem, Hegel dispõe do extremo da negação: argumenta por absurdo, para introduzir, programaticamente, os marcos formais e efetivos sob os quais a vontade moral será apresentada; terreno privilegiadamente

---

<sup>191</sup> Ver Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*: “*A segunda esfera, a moralidade, expõe (...) o lado real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera consiste em anular, segundo essa diferença, na qual ela mergulha para dentro de si (...). De acordo com isso, esse movimento é a elaboração do que é, daqui em diante, o terreno da liberdade, a subjetividade; ela consiste em se dar, ela, que de início é abstrata, quer dizer, distinta do conceito, (...) a receber sua realização verdadeira: que a vontade subjetiva se determina a ser também objetiva, e assim verdadeiramente concreta.*” §106, Observação, p. 208

contraditória, o crime é a da negação intencional - e dupla - do direito por parte de uma personalidade de direito. O seu privilégio, como contradição, se assim se pode dizer, é o caso extremo de uma vontade condicionada particularmente (como veremos); a consciência moral, no direito abstrato pressuposta, é em larga medida o que interessa situar. Importa saber por que a introdução do tratamento da moralidade começa pela negação extrema do conceito de vontade, a que a vontade particular pode dar conta, na vontade criminosa, levando em conta que, para Hegel,

*“o moral não é de início já determinado como o que é oposto ao imoral, assim como o direito não é imediatamente o que é oposto à negação do direito; é ao contrário o ponto de vista universal do moral e do imoral que repousa sobre a subjetividade da vontade.”*<sup>192</sup>

E esse ponto de vista, como já sabemos, tem a pretensão normativa de ser não apenas obedecido “pela” contingência, mas de, *nela*, determinar o que é acaso e o que é necessário. É assim que se deve entender a aparentemente estranha afirmação de que é uma necessidade lógica superior que constitui a transição à negação do direito.<sup>193</sup> Pode-se já saber que essa necessidade não se refere à exigência do cometimento de um crime; o que se deve saber é o seguinte: a vigência desse direito exterior, abstrato, dá-se no terreno da vontade particular, que é o mundo fenomênico, da finitude, da empiria.<sup>194</sup> Pois, se o conceito de vontade reivindica ser necessário, como um mundo presente enquanto espírito

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, § 108, Observação, p. 210

<sup>193</sup> *Ibid.*: “Que os momentos do conceito – aqui o direito em si, ou a vontade enquanto universal, e o direito em sua existência, a qual é precisamente a particularidade da vontade – estejam postos como diferentes para si, o que releva a realidade abstrata do conceito; essa necessidade lógica superior constitui a transição à negação do direito. Ora, essa particularidade da vontade para si é arbitrária e contingente.”, § 81, p. 189

<sup>194</sup> Cf Rosenfield, D. *Op cit.*: “Pensar a injustiça significa pensar como o direito, já posto no seu ser, torna-se uma simples aparência para a vontade particular. É a partir dessa oposição entre o ‘ser’ da vontade e a aparência produzida na vontade particular que se desenvolve o processo de aparecimento de uma vontade moral, que procura precisamente ‘superar’ esse fato jurídico. Ora, a mediação vai mostrar que tal fato não é apenas jurídico, pois supõe uma relação entre o direito e a moral.”, p. 97

objetivo, segue-se a necessidade lógica de ajuizar, na contingência, a medida da presença dessa necessidade (que se quer ontológica); e isso, primeiro, diante do que lhe pode ser rigorosamente oposto, no âmbito do direito abstrato: o crime. Deve-se também ter em vista que, do fato de que se trata de uma necessidade lógica, segue-se que a legitimidade da punição não vai se justificar na relação singularizada ou circunstanciada perante o ato criminoso real e a aplicação da pena, pelo direito positivo, como se pode ler na citação do §108 da Filosofia do Direito.

Assim, a relação da forma do dever (já apresentada, no capítulo anterior) e a sua realização, no terreno em que grassa a contingência, é onde inelutavelmente se está, no tratamento do crime e da punição. Para dar conta do que isso significa, é o caso de lembrar algo que já foi dito, a respeito do realismo da Idéia: se a história deve ser concebida como processo absoluto, conceitual, animada por uma reflexão absoluta, segue-se, para Hegel, a substituição ao irrealismo Ideal pelo realismo da Idéia.<sup>195</sup> Não se trata de um jogo de palavras: o corolário dessa substituição exige uma distinção de caráter programático, para a leitura de toda a Filosofia do Direito, entre o que Hegel toma por aparecimento (*Erscheinung*) do conceito na realidade e aparência (*Schein*) de realidade do conceito (cf Rosenfield, nota 4));<sup>196</sup> distinção, por sua vez, que tem sua legitimidade na história da forma do dever e, também, na efetividade de um mundo regido por um direito abstrato, cujos pressupostos filosóficos, normativos e históricos se tentou apresentar, até aqui.

---

<sup>195</sup> Arantes, P. *Op cit*, p. 311

<sup>196</sup> Hegel, G.W.F. FD. Adição ao §82, *Op cit*: “O direito em si ou a vontade universal, enquanto é essencialmente determinado pela vontade particular, está em relação com algo de inessencial. Essa é a relação da essência com seu aparecimento (*Erscheinung*). Mesmo se esta manifestação é conforme à essência, ela não resta menos não conforme a sua essência se a consideramos de um outro ponto de vista: a aparição é o nível da contingência; da essência em relação com o inessencial. Mas, no caso da injustiça, a aparição se torna aparência. A aparência é o ser-ai empírico que não é conforme à essência, é uma separação sem fundamento, uma manifestação vazia de essência, de tal sorte que, num caso como no outro, a diferença se torna uma diferenciação efetiva. A aparência é então o não-verdadeiro, o que desaparece à medida em que pretende existir para si.”, p. 134

É então diante das trevas do crime que se vai buscar o sentido em que a relação do direito abstrato com a vontade particular estabelece os marcos da realização do conceito de vontade como imanência. Portanto o que está em jogo nesse tratamento não são as considerações estritamente morais, centradas na intencionalidade do agente criminoso (se ele é um infeliz ou um facínora, para retomar o que foi dito na Introdução), ainda. Está em jogo, porém, já a vigência do direito, sem a qual a própria vontade moral não se torna inteligível e tampouco se pode justificar, como constitutiva do fundamento da Idéia de vontade livre. A vigência do direito se apresenta, assim, como pano de fundo sobre o qual o crime e a punição serão tratados, a partir destas duas teses: 1) a responsabilidade pelo crime é do criminoso e 2) a punição é um direito do criminoso. Essas são as duas teses que organizam o tratamento hegeliano da punição. É através delas, então, que Hegel pretende responder, exaustivamente, às dificuldades das perspectivas que as tomam como incompatíveis.

Então, enfrentar essas duas teses requer tratar desse pano de fundo, que é apresentado de maneira compacta, na *Filosofia do Direito*. E uma das coisas que se deve e se pode já saber é que, se o conceito é imanente ao mundo, e se dessa imanência se segue uma historicidade que só pode ser constituída com a convocação real da subjetividade, o direito de que fala Hegel não habita um mundo ideal, *projetado* numa estrutura representativa. Tampouco se trata de uma afirmação de tudo e qualquer regra que, por ser positiva, é tomada como legítima. Levar a sério o que se apresentou no capítulo anterior ajuda a entender que o projeto hegeliano caminha entre ambas perspectivas, pretendendo responder às dificuldades que todo dualismo (empirista ou formal), ao seu juízo, implica. Essa resposta consistirá, diante do crime e da punição, num peculiar tratamento da noção de coação. No capítulo anterior foi apresentada a acusação hegeliana de que a saída do estado

de natureza, em função de uma contratação social, resulta no estabelecimento de um poder cuja natureza rigorosamente externa interdita a liberdade; o resultado da contratação seria, segundo Hegel, uma estrutura paradoxal, de dominação. É o caso de dizer que a resposta hegeliana não pode ser lida como uma garantia incontestada de emancipação plena, quando menos, porque a responsabilidade por tal garantia repousa sobre uma forma que habita, irremediavelmente, a terra; ou ainda porque sua leitura da história comporta uma complacência cronológica cujos resultados, em termos de diacronia, podem confundir (e, como se sabe, há uma leitura vulgar que cometeu tal confusão), dando a entender que se trata de uma saída tão ou mais autoritária, para o problema da garantia da liberdade.

O tratamento do crime e da punição ajuda a desfazer mal-entendidos quanto a esse ponto. A comunidade ética que dispõe de um direito positivo universal, efetivado mediante o privilégio do uso como meio de complemento do direito da pessoa na propriedade está fundamentada, duplamente, na historicidade da sua norma totalizante, por um lado, e na consciência moral – também subsumida à história interna – e universal; segue-se disso que não se trata de uma representação ideal, puramente, isto é certo. Também é certo que, do fato de não ser um produto puramente representativo seja uma mera ratificação obediente à positividade do mundo atual, qualquer que seja ela, como já se disse. É contudo ainda mais difícil, dada essa estrutura de fundamentação, sustentar que essa ordem de vontade, na qual se apresenta uma ampla concepção do direito, não seja livre. Diferentemente, a apresentação do conceito de direito, já na Introdução à Filosofia do Direito, parece dar conta de outra coisa:

*“A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado é, cada um, um direito peculiar, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade. Eles só podem entrar em colisão na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; não fosse o ponto de vista moral do espírito, também, um direito, a*

*liberdade em uma de suas formas, ele não poderia, de maneira alguma, colidir com o direito da personalidade ou com um outro, porque um tal direito contém dentro de si o conceito de liberdade, a determinação mais alta do espírito.”*<sup>197</sup>

O que está dito acima é que a liberdade é originária em sentido forte, de modo que todos os direitos, tomados em quaisquer dos modos de efetivação da vontade livre, são dela derivados. Esse ponto de partida, que na Filosofia do Direito é explicitamente conceitual, tem sua gênese no completamento da crítica ao paradoxo da dominação, ao qual Hegel responde com uma acepção de coerção duplamente difícil. Compreender, assim, o sentido em que a coação (ou coerção) é tomada é o que possibilita esclarecer o pano de fundo sobre o qual a resposta ao crime se organiza, na *Filosofia do Direito*, o que implica saber como se estruturam as duas teses acima apresentadas. Essa “*determinação mais alta do espírito*” constitui o ápice da crítica hegeliana ao jusnaturalismo contratualista.<sup>198</sup> O que Hegel tem em vista, contra a definição do direito com base na coerção recíproca entre vontade singulares, é a premissa – cuja legitimidade se tentou apresentar, ao longo dos três últimos capítulos – de que a própria noção de liberdade individual é derivada, não originária. Trata-se de uma liberdade historicamente, em sentido forte, adquirida como prerrogativa do Absoluto, no mundo. É então a partir dessa inversão de procedimento de justificação, que remonta à querela anti-transcendental de fundamentação de uma ordem de liberdade, que se

---

<sup>197</sup> Hegel, G.W.F. FD, Introdução, *Op cit.*, § 30, p. 153

<sup>198</sup> Cf Muller, M. *Op cit.*: “O ponto culminante da crítica ao formalismo prático, tanto moral quanto jurídico (...), é a crítica que Hegel faz à coerção como elemento essencial do Direito, envolvendo-se numa discussão detalhada com a filosofia jurídica de Fichte. Esta oferece, aos olhos de Hegel, a ‘apresentação mais conseqüente’ do formalismo do Direito Natural (...). Na medida em que o jusnaturalismo de Fichte toma a liberdade do indivíduo singular como base para construir o conjunto das relações sociais e políticas e define a liberdade universal, que está na base do direito, como a limitação recíproca e universal das liberdades singulares segundo ‘uma lei universal da liberdade’ – que implica, já na definição kantiana do direito, a autorização à coerção -, a unificação das liberdades singulares pelo direito permanece algo exterior, porque ela não alcança o elemento racional comum às liberdades, que é anterior à sua autolimitação. A superação da exterioridade dos indivíduos, posta como original pelo direito enquanto coerção, permanece para Hegel mecânica, pois baseada na causalidade eficiente externa desta última, de sorte que ela é incapaz de estabelecer uma ligação orgânica entre os singulares.”, p. 46

deve ter em vista um dos corolários centrais da imanência desta, como regra, como conceito, na eticidade, o que Hegel chama, no seu artigo sobre o direito natural, de “*Absoluto prático*” e que na *Filosofia do Direito*, em sua inscrição enciclopédica, será tomado como espírito objetivo. É possível dar conta da fonte de legitimidade da acepção hegeliana de coerção sem entrar no detalhamento – cuja dificuldade extrapola as intenções deste trabalho – do debate que Hegel trava contra a filosofia do direito de Fichte.

Pois bem, foi apresentado no capítulo anterior que o paradoxo da dominação, resultante do “Direito Natural formal”, implicava a vindicação do poder de coagir como fundamento do direito. Há algo a ser dito sobre esse ponto, precisamente porque Hegel não abre mão da idéia de coerção, ainda que o tratamento que dá ao termo seja distinto e que nela não justifique o direito. Para dar conta do sentido em que a coerção é tomada é preciso, uma vez mais, recorrer ao artigo sobre o direito natural, onde Hegel a toma em seu “*caráter relacional*”,<sup>199</sup> para justificar porque ela não constitui uma realidade última da liberdade prática, como se apresentou no capítulo anterior. A apresentação desse caráter relacional atende, no período de Jena, ainda a uma leitura schellinguiana do absoluto, que só importa aqui numa medida precisa: o absoluto constitui a unidade da indiferença entre unidade e multiplicidade, onde a noção schellinguiana de indiferença pode ser entendida como uma identidade no infinito.<sup>200</sup> Assim tomando o absoluto, o ponto de partida da emergência da liberdade não é a diferença entre liberdade singular e liberdade universal, como o faz Fichte, segundo Hegel, dando conseqüência ao projeto kantiano, de erguer a forma da

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 49-50

<sup>200</sup> *Ibid.*: “Essa unidade estrutural é ontologicamente determinada mediante o conceito de substância de Spinoza, concebido através de sua mediação pela recepção spinozana de Jacobi e do conceito de Deus de Herder, como substância que é ‘absoluta e infinita’ (...) e cujo ‘aparecimento’ ou ‘realidade’ (...) é precisamente a relação entre unidade e multiplicidade.”, p. 50

autonomia sobre o paradigma da liberdade como livre-arbítrio,<sup>201</sup> que seria então organizado exteriormente. Se a unidade (que é identidade) está dada na origem, ou, em linguagem schellinguiana, se a diferença é derivada da indiferença, segue-se que a distinção entre unidade e multiplicidade não implica uma oposição entre ambos e portanto não engendra a possibilidade de um paradoxo da dominação. Resta saber como, na estrutura orgânica - que Hegel preserva e completa no seu trabalho de maturidade - a coerção é pensada.

Em primeiro lugar é necessário retomar uma lição da *Fenomenologia*, texto no qual Hegel proclama sua emancipação desse absoluto apriorístico schellinguiano.<sup>202</sup> Trata-se de um lição constitutiva da precedência da forma que nos ocupará, diretamente, a seguir, no tratamento do crime e da pena. Com ela a acusação, feita já no período de Jena, de que Fichte teria ficado “preso” ao “fenômeno” do absoluto<sup>203</sup> pode já ser compreendida a partir de um de seus corolários, que é a postulação de um estado de natureza, figura decorrente

---

<sup>201</sup> *Ibid.* Sobre essa continuidade que Fichte representa ver, Bourgeois, B. *Op cit*: “A denúncia da lei suprema da razão prática, tal como ela é apresentada no kantismo, consistiu em mostrar que a liberdade, como autonomia, incapaz de determinar por si mesma o conteúdo particular da máxima universalizável do agir, só se atualiza efetivamente ao se repor sobre o livre arbítrio, privilegiando tal ou qual determinação prática; o formalismo kantiano é, para Hegel, uma filosofia do livre arbítrio e, sobre esse ponto, ele não mudará. Se assim ele não critica a doutrina prática de Kant, explicitamente, nos textos anteriores, de Jena, ele o está também pretendendo através da crítica à doutrina prática de Fichte, que, aos seus olhos, completa o princípio. – Ora, desde o artigo sobre A Diferença [entre os sistemas de Fichte e de Schelling] ele apresenta a teoria fichteana da liberdade como sendo precisamente uma teoria da livre escolha entre determinações múltiplas, cuja tendência pura do Eu, como unidade prática formal, empresta necessariamente, sem poder os organizar num todo, à tendência natural.”, pp. 280-281

<sup>202</sup> Cf o célebre Prefácio à *Fenomenologia*, *Op cit*, onde Hegel apresenta seu manifesto programático e emancipatório, contra Schelling, onde se pode encontrar a seguinte afirmação, que talvez resuma bem o caráter desse absoluto apriorístico: “Agora, vemos também todo o valor atribuído à idéia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja conseqüência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo. Aqui, considerar um ser-ai qualquer, como é no absoluto, não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no  $A = A$ , não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’.”, p. 29

<sup>203</sup> Muller, M. *Op cit*, p. 50

dessa acepção puramente negativa da liberdade, como se apresentou anteriormente. A transformação hegeliana da noção de absoluto, marcada nesse texto de 1806, tem entre suas conseqüências o estabelecimento de uma fundação da ordem de direito a partir não mais de uma idéia totalizante, apenas, mas também de uma forma consciente através da qual ela se realiza, como já podemos saber (cf. capítulo II). É o caso de lembrar que essa forma consciente, trazida à tona nesse texto emancipatório, tem sua atualidade preservada de maneira incontestada e permanente, em toda a filosofia prática de Hegel. E assim se pode ler, na Enciclopédia, o seguinte:

*“A luta pelo reconhecimento e a submissão a um senhor é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começo dos Estados. A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial.”*<sup>204</sup>

Essa consciência de si universal é o que está na base, como um pressuposto, de todo o tratamento da vontade, desde a vontade natural,<sup>205</sup> na Introdução da *Filosofia do Direito*, onde sua forma é constituída a partir, já, do conceito. Importa, para os fins de especificar como se pode tomar a acepção hegeliana de coerção, ter em vista que essa forma fenomênica não desaparece por completo, à medida que não se trata de uma narrativa histórica, como também já se pode saber, mas de um desenvolvimento conceitual, cuja progressão, dada à finitude, não cessa. Segue-se que a constituição de um Estado não implica a realização total ou completa de um Estado, na terra. Todo o esforço de reivindicar o realismo da Idéia, até aqui feito, não pode ter como resultado a idealização de um estado

---

<sup>204</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Tomo III. Op cit*, § 433, Observação, p. 204  
<sup>205</sup> Ver Introdução à FD, *Op cit*, §§8-26

e de uma comunidade ética. Não é este o projeto hegeliano. Se não o é, é o caso então de enfrentar, no terreno da contingência, para lembrar a epígrafe com que se abriu este capítulo, quais as “palavras” que lhe concernem, no caso extremo da negação de fato – da vigência – e de direito – da forma – do direito abstrato, a que o crime procede. E a lembrança da leitura hegeliana de um estado de natureza é especificamente produtiva para a compreensão da sua acepção da coerção como característica irreduzível do espírito como segunda natureza.<sup>206</sup>

Trata-se aqui de enfrentar o que o jovem Hegel, chama de “*força irresistível*”, como destino. Uma força unificante que exerce uma violência sobre o indivíduo e que vindica sua razão última numa unidade pressuposta entre sua norma e a disposição formal que autoriza a esse indivíduo a lhe ser pertencente. Precisamente essa força que, como diz Bourgeois, constitui a coerção como uma “*possibilidade constante ou universal, quer dizer, essencial, da vida da liberdade como livre escolha;*”<sup>207</sup> talvez aqui se torne claro o quão distantes estamos de formulações que vinculam a imputabilidade à potência dos contrários. Essa força irresistível é decerto aplacada (pelo menos no nome), na obra de maturidade, e já na

---

<sup>206</sup> É digno de nota que Kérvegan (Nota de Tradução 2 da FD, à página 195), tem uma leitura restritiva dessa acepção de coerção, a ser enfrentada, como concernente, apenas, ao direito abstrato. Para ele, então, a fusão do direito e da obrigação na eticidade implicariam a abdicação dessa acepção de coerção, de que Hegel dispõe, de modo que compará-la à segunda natureza não seria adequado. Esta não é a posição apresentada neste trabalho.

<sup>207</sup> Cf. Bourgeois, B. *Op cit*: “*Aqui se poderia, decerto, evocar o tema frankfurtiano do destino, que bate duramente na inocência fixada em sua particularidade, ao que é seu e que, então, se vê avançar contra ela o universal incluindo a particularidade que ela exclui por uma tal fixação. Certo, a problemática hegeliana e seu pathos não são mais os mesmos, mas aqui, também, o reencontro de uma potência estrangeira exercendo uma violência sobre o indivíduo tem sua razão última na sua identificação com uma determinação particular. De resto, e isso lembra igualmente o tema da onipresença do destino, a possibilidade dessa coerção universal (...) sobre o sujeito à medida que ele é a determinação escolhida, é uma possibilidade **universal**: com efeito, ‘como a um determinidade [pode] ser fixada numa cadeia infinita de outras determinidades’ (...), o sujeito não se dá a prender pelo universal, mas somente enquanto ele se atualiza segundo a determinidade + A, mas, para todas as determinidades com as quais esta está ligada em relações de condicionamento indo ao infinito. É por isso que a possibilidade de coerção é a possibilidade constante ou universal, quer dizer, **essencial**, da vida da liberdade como livre escolha, que é, portanto, como escolha, precisamente não-liberdade.*”, pp. 288-289 – grifo do autor. É importante ressaltar que essa afirmação de que o condicionamento da livre escolha implica a não-liberdade não faz mais sentido a partir da Fenomenologia, pelo menos. Voltaremos a esse ponto a seguir.

*Fenomenologia*, como se pôde ler, acima. Contudo, já no artigo sobre o direito natural a acepção de coerção que aqui nos interessa, é tratada. E é precisamente nesse tratamento que se pode observar a constituição da medida da precedência da primeira das perspectivas apresentadas na introdução a este trabalho, relativas à punição. Pois a resposta a essa força estranha (cf. nota 17), que parte do sujeito empírico ou que pode partir, é o que torna uma “violência estranha” uma “*subjugação*” (*bezwungen*);<sup>208</sup> e dela depende o juízo de que se trata de um aparecimento ou de uma aparência, a realização – ou não – do conceito. Se levarmos a sério a observação de Bourgeois na longa nota acima, a consideração de que o indivíduo empírico é determinado por um múltiplo precisa ser diretamente tratada. No artigo sobre o direito natural, essa relação é apresentada de maneira especialmente difícil e densa; na *Filosofia do Direito*, a dupla relação que o indivíduo, tomado como vontade moral – já dispondo de uma forma que o autoriza a agir universalmente – mantém com o espírito objetivo (uma negativa e outra positiva, para usar os termos do artigo sobre o direito natural) se constitui como o critério último do juízo moral. Por ora, porém, é suficiente dizer, ainda com base nesse texto de juventude e também no comentário de Muller, que esse “destino”, que configura a coerção (*bezwungen*) pode ser tomado – inclusive na *Filosofia do Direito* – como um “operador da liberdade”, que, negativamente, interdita a coerção externa e interna e, positivamente, se sobrepõe à limitação do indivíduo singular como limite da experiência.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Cf Muller, M. *Op cit*, p.54. A escolha pelo termo ‘subjugação’, para traduzir *bezwungen* é de responsabilidade de Marcos Muller. Kérvegan, por sua vez, opta por traduzir *bezwungen*, dizendo que os homens podem ser ‘domados’, numa nota ao § 91: “*bezwungen*: o termo é contraposto aqui a *gezwungen* (coação). Hegel joga sobre a paleta as significações dos verbos formados a partir de *Zwang*, assim como ele joga com o duplo sentido de *Gewalt* (violência e poder)”, p. 194

<sup>209</sup> *Ibid*: “Hegel designa por ‘subjugação’ a ‘nadiificação’, ou seja, a negação total das determinidades pela infinitude que opera a ‘liberdade absoluta’ (...) e que, ao mesmo tempo as põe como ideais, não subsistentes por si: a subjugação é, assim, um operador da liberdade que visa à suspensão de uma determinidade (ou de todas), ‘tanto na medida em que ela é posta [são postas] positivamente, quanto

É com esse operador da liberdade, então, que abrimos o tratamento direto do crime e do castigo, na *Filosofia do Direito*. A coerção é apresentada em sentido duplo nesse texto; e nesse sentido duplo reside a complexidade do tratamento do crime e da punição. Segundo a ordem de justificação, que é a ordem que deve ser privilegiada, a título de esclarecimento dessa complexidade, essa acepção de coerção como subjugação (*bezwungen*) que se tentou até aqui apresentar constitui a fonte originária de autorização do que Hegel vai tratar, especificamente, como coação (*gezwungen*), como veremos a seguir. Antes, porém, uma primeira definição de crime deve ser apresentada:

*“O crime constitui a verdadeira injustiça, em que nem o direito em si nem a maneira segundo a qual ele aparece são respeitadas, aquela em que os dois aspectos da justiça, o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo são lesados.”*<sup>210</sup>

E a primeira descrição dessa conduta, duplamente violenta é a de que o crime constitui uma coação. Uma coação que se torna possível porque a liberdade que se “externou” adquiriu exterioridade. E a relação da vontade particular com a sua apropriação é descrita como uma reflexão, de modo que a coisa apropriada torna a vontade moral que a possui dela cativa e exposta à necessidade (em sentido ordinário ou empírico), i.e., torna a coisa suscetível de ser violada. O crime é uma coação ao direito que autoriza, garante e protege aquela relação de apropriação, acima apresentada. A vontade expressa nessa relação singular pode ser submetida a uma coação; uma coação que se define pelo sacrifício, pelo sofrimento forçado por outrem, cujo resultado é a perda ou o dano à coisa

---

*negativamente, tanto subjetivamente, como objetivamente’, de sorte que ela tanto suprime as determinidades que poderiam coagir a liberdade externa ou internamente e a própria singularidade enquanto limite, quanto afirma ambos os lados das mesmas, o positivo e o negativo.”*, p. 54

<sup>210</sup> Hegel, G.W.F.FD, § 90, Adição, *Op cit*, p. 137

sobre a qual o direito se reflete.<sup>211</sup> Uma primeira dificuldade se apresenta quando Hegel, adiante, afirma que a vontade livre não pode ser coagida.<sup>212</sup> A vontade externalizada e exteriormente garantida e inviolável é violável e a vontade livre não pode ser violável. Essas duas afirmações só fazem sentido porque a vontade é aqui tomada sob aspectos distintos: como relação do direito de propriedade e como espírito objetivo. É esse duplo aspecto que viabiliza uma inteligibilidade mínima à afirmação de que a violência ou a coação (*gezwungen*), tomada em seu conceito, é nula em si mesma.<sup>213</sup> E essa nulidade se determina por uma segunda coação (*zweiter Zwang*) que é necessariamente conforme ao direito, de modo que a segunda coação constitui uma necessidade jurídica.<sup>214</sup> Sendo assim, a violência criminosa é uma primeira coação (*geswungen*) e a punição, que torna nula a vontade criminosa é uma segunda coação. Isso pode ser resumidamente apresentado assim:

1. o criminoso coage a vítima
2. as prerrogativas jurídicas que protegem essa vítima são invioláveis
3. a vontade do criminoso é nula
4. a coação da vontade do criminoso é necessária

A dificuldade dessa primeira descrição do crime repousa sobre os dois últimos itens. É preciso então dar conta da medida em que a vontade do criminoso é nula e também de como se pode dizer que a coação constitui uma necessidade jurídica. Essa não seria uma tarefa difícil, se Hegel não tomasse por pressuposto a coerção na forma que se tratou anteriormente, a saber, como “subjugação” (*bezwungen*). Sem a consideração desta, um

---

<sup>211</sup> Hegel, G.W.F. FD, § 90, caput, *Op cit*, p. 194

<sup>212</sup> *Ibid*, § 91

<sup>213</sup> *Ibid*, § 92

<sup>214</sup> *Ibid*, § 93

retributivismo apologético da ordem *qua* ordem estaria decerto garantido e, bem entendido, não sobraria o que investigar. Ocorre que essa acepção de coerção ou subjugação, não por acaso descrita por uma outra palavra, é introduzida para estabelecer distinções sem as quais aquela vontade nula, acima apontada, não se torna inteligível e, ao contrário do que diz Wood,<sup>215</sup> ela o é. Essa nulidade só pode ser entendida *se e somente se* o projeto hegeliano, aí incluída sua pretensão ontológica, é levado a sério. É preciso, então, tratar dessa outra forma de coerção, que Hegel já referia no artigo sobre o direito natural. Por meio dela tornam-se manifestas tanto a nulidade da vontade criminosa como o caráter necessário da punição, como segunda coação.

A subjugação é apresentada para dar conta da exposição “real” do caráter nulo, ou auto-destrutivo da vontade criminosa, atestado pela segunda coação, i.e., pela pena. O pano de fundo desse combate coativo acima referido e que concerne, especificamente, ao crime e à pena, é dito na longa passagem abaixo transcrita, sem a qual o sentido desta última não se compreende completamente:

*“A infração de um contrato pela não-execução do que foi estipulado, ou de obrigações jurídicas perante a família [ou] o Estado, por um ato ou por negligência, é uma primeira coação ou ao menos uma violência, à medida que eu privo ou retiro de outrem uma posse ou uma propriedade que é sua, ou deixo de pagar uma prestação devida. – Uma coação pedagógica ou bem uma coação exercida ao encontro da selvageria e da grosseria aparece, é verdade, como uma primeira, não se seguindo de uma primeira que a precede. Mas a vontade somente natural é em si violência contra a Idéia, que é em si, da liberdade, a qual deve ser protegida contra uma vontade inculta e dirigi-la à validade. Ou bem um ser-aí ético já está posto na*

---

<sup>215</sup> Wood, A. . *Op cit*: “O intento retributivista da teoria hegeliana é claro o bastante, mas seu ponto central é ocultado em metáforas obscuras. O que significa dizer que o crime ‘é nulo em si mesmo’? Como essa ‘nulidade’ exige a punição como sua própria manifestação? (...) O central na teoria hegeliana da pena é a exigência desconcertante de que o ato criminoso é ‘nulo em si mesmo’. Hegel dá algumas pistas do significado dessa exigência numa complicada variedade de direções.”, pp. 109 e 112. Há uma desconcertante quantidade de mal-entendidos de que Wood se serve, cujo tratamento, a seguir, pretende-se desfazer.

*família, ou no Estado, ao encontro do qual essa naturalidade é um ato de violência; ou bem se trata somente de um estado de natureza.”*<sup>216</sup>

Com essa passagem se pode começar a esclarecer como Hegel reivindica as condições de justificação – e portanto de autoridade – da via retributivista. Já no §91 ele diz que, tomado empiricamente, o homem pode ser subjugado e que a vontade livre só pode ser coagida se ela própria não se retira da exterioridade, i.e., que a exterioridade da vontade livre é condição para que a primeira coação ocorra. Ora, levando a citação referida a sério, tem-se uma primeira qualificação da conduta criminosa que não é equivalente à má educação ou à selvageria, menos ainda às condutas de filhos ou pais mal comportados, que não cumprem suas obrigações. Essa prerrogativa de ser exterior é crucial para entender, também, o sentido em que a segunda coação – configurada na punição – reivindica, legitimamente, ser expressão da vigência do direito. O crime constitui violação do direito enquanto direito<sup>217</sup> e isso significa que esse direito é externo, eficaz e antecedente à vontade particular; significa, portanto, como também se pôde ler acima, que “*a vida social é o único estado em que o direito encontra sua realidade.*”<sup>218</sup> Disso não se segue, bem entendido e segundo se tentou apresentar nos três capítulos antecedentes, que não haja transgressões, que contratos não deixam eventualmente de serem cumpridos, que famílias não se desagreguem, injustamente. Segue-se que essas transgressões devem ser tomadas pelo que elas expressam: uma violência primeira, cuja coerção nada mais é que uma espécie de “puxão de orelhas” do espírito, i.e., repreensões ou medidas coercitivas pedagógicas, como disse Hegel.

---

<sup>216</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 93, Observação, p. 195. Sobre o direito dos heróis, não se vai aqui tratar, diretamente, porque não contribui para o esclarecimento que importa, relativo às duas teses acima apresentadas.

<sup>217</sup> *Ibid*, § 97, p. 198

<sup>218</sup> *Ibid*, Adição (*Op cit*), § 93, p. 139

Ocorre que essa segunda coerção, neste caso, é a afirmação do aspecto de subjugação do direito abstrato, a sua manifestação, perante aqueles que estão “fora” ou, de algum modo ou por qualquer motivo particular ou circunstancial, não a reconhecem. É o caso de lembrar algo que já foi dito no capítulo anterior: do fato de que há um direito abstrato, autorizado, positivamente, como liberdade exterior, não se segue que os homens deixam de ser tomados empiricamente, que deixem de desejar e, eventualmente, de enfrentar batalhas pelo reconhecimento.<sup>219</sup> Da existência de um Estado ético, de uma eticidade, dos quais um direito abstrato positivo é derivado, e portanto exigível, como autoridade de uma norma, não se segue uma simultaneidade real absoluta. A diacronia é uma nota do espírito sem a qual as próprias condições de autoridade da norma jurídica não se estabelecem. Essa coerção ou subjugação pedagógica, muito semelhante a uma censura costumeiramente estabelecida (como notas características ou “determinidades” do espírito objetivo), implica o dever de vigência como pressuposto de que o direito abstrato não é uma resposta, por si só ao estado de natureza. E isso é o mesmo que dizer, como se tentou expor desde o início deste capítulo, que o direito não se justifica na prerrogativa de punir.

A quê, então, serve a punição? A punição é apresentada como manifestação dessa nulidade da vontade. Dadas as condições de anulação da vontade que atenta contra uma ordem reconhecida, necessária e vigente, é o caso de enfrentar amiúde o que quer isso

---

<sup>219</sup> Cf Rosenfield, D. A rosa na cruz do presente. *Op cit*: “As sociedades políticas, como sociedades do nomos e do logos, são sociedades que visam, pela razão, ao reconhecimento por si mesmas nas formas de instituição política de suas relações, o que equivale a dizer que a satisfação do desejo e a realização do egoísmo são elaboradas pelo combate, pela violência, e pelo trabalho sob a forma de uma igualdade racional das autoconsciências em luta. Uma ‘sociedade do universal reconhecimento’ é aquela que se conhece em seus distintos níveis de configuração.”, p. 8. Também em *Política e Liberdade em Hegel*. *Op cit*: “O direito de coerção não é um direito primeiro, pois resulta da negação de uma violência contra o conceito do direito. (...) Portanto, conforme Hegel, a violência não é originária, não é primeira, mas sim produto de um certo tipo de relação entre os homens ou, mais precisamente, do grau de atualização das figuras que medeiam a ‘eticidade’ na imediação do ser. Na verdade, a violência pode indicar uma busca de reconhecimento, quando o ser das coisas recusa-se a perfazer o movimento histórico de sua negação (...). Porém, a violência, inscrita em um certo tipo de relação lógico-política que o todo mantém consigo, não é eliminada no veredicto, e para evitá-la, é necessário encontrar-se a razão de seu surgimento.”, p. 100-101.

dizer. O que é preciso compatibilizar é a existência empírica e irreduzível de um dano com a nulidade da violência. Essa compatibilidade é fornecida pela efetividade pressuposta do direito. Anote-se que Hegel não está dizendo que a violência é irreal, que ela não existe; ele diz que ela é nula. A referência dessa nulidade é a resposta em que consiste a pena.<sup>220</sup> Como se pode ver, não há qualquer mistério ou obtusidade nessa afirmação da nulidade da vontade criminoso, pelo menos com relação ao seu pressuposto fundamental, que é a eficácia do direito abstrato (a qual, por sua vez, é condicionada a um espírito objetivo). O mesmo pressuposto condiciona o tratamento da reparação do dano real mediante a punição, de modo que o aspecto de restauração do direito faz sentido.<sup>221</sup>

Faz sentido, precisamente quanto ao caráter simbólico da punição. É por meio desse caráter que se pode ter em conta o sentido preciso de restauração como manifestação da vigência da regra. Em vários momentos, onde Hegel trata dos aspectos qualitativos e quantitativos das lesões, bem como quando apresenta o caráter de restauração da ordem de regramento, ele parece revelar, como diz Rosenfield, o *“interesse que tem uma sociedade, não tanto na existência empírica do crime, como na sua razão de ser”*.<sup>222</sup> Buscar a razão de ser de um crime não implica transformar a sociedade numa delegacia de polícia; essa razão de ser não constitui um inquérito coletivo ou cultural. Aquilo de que nos fala Rosenfield coincide com a leitura de Wood que, apesar de explicitamente avessa ao projeto metafísico

---

<sup>220</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 97, p. 198

<sup>221</sup> *Ibid*, § 98, p. 198

<sup>222</sup> Rosenfield, D. *Op cit*: *“...Portanto, o julgamento deve ao mesmo tempo mostrar o caráter vão de qualquer ação criminosa e, por meio da pena (cf. FD, § 96, Obs), trazer esse ato às suas justas proporções. Pode-se então perguntar se a totalidade da pessoa foi prejudicada (a escravidão, a coerção religiosa, moral, etc) ou somente uma das suas partes, isto é, torna-se necessário saber se a indenização mediante o valor pode ter lugar no caso em questão. A universalidade quantitativa do valor utilizada por Hegel (cf. FD, § 98, Obs.) num sentido próximo ao da consideração aristotélica da ‘justiça distributiva’.*”, p. 101. É aliás essa mesma universalidade quantitativa o que animará a crítica hegeliana – que também é kantiana – ao empirismo presente na Lei do Talião, a seguir (§102), sustentando que a relação entre crime e castigo reflete uma igualdade segundo o valor do direito que é violado.

hegeliano,<sup>223</sup> toma a restauração do direito no seu aspecto simbólico, cujo pressuposto é a totalidade configurada como espírito objetivo. Para ele, numa surpreendente e acertada concessão ao projeto hegeliano como um todo, então, a restauração implica que o próprio espírito prova sua efetividade mesmo no seu oposto.<sup>224</sup> A que serve a restauração? Não seria uma forma de promover, como diz Wood – com razão –, o reconhecimento público da validade das regras do direito? Aqui decerto essa função expressivista, que Feinberg aponta no seu texto referido na introdução deste trabalho (à qual Wood também se refere) ecoa.<sup>225</sup> No entanto, com essa via simbólica o que primeiro aparece é precisamente o sentido em que Hegel pretende responder à primeira das teses centrais de sua teoria da pena: o crime é responsabilidade do criminoso. O que importa a Hegel, bem entendido, não são considerações relativas à interdição de crime futuro: o que a punição fornece, simbolicamente, não é a prevenção<sup>226</sup> de crimes futuros, mas a atualidade e a justiça do direito presente como manifestação institucional de uma vida ética. Essa justiça inerente à punição, por sua vez, é o que revela o aspecto retributivista do tratamento hegeliano da punição. Essa perspectiva, intimamente vinculada, como se disse na introdução deste trabalho à consciência particular, individual, singularizada, aparece nesta passagem:

*“Para a vontade particular da vítima e dos outros, a violação é somente algo de negativo. A existência positiva da infração é somente enquanto vontade particular do criminoso. A lesão desta, à medida que está-aí e assim a anulação do crime, senão ele seria o que tem validade, e ela é o restabelecimento do direito.”<sup>227</sup>*

---

<sup>223</sup> Trata-se de uma aversão que o faz cometer muitos mal-entendidos, especificamente no tratamento do direito abstrato.

<sup>224</sup> Wood, A. *Op cit*, p. 110

<sup>225</sup> Feinberg, J. *Op cit*

<sup>226</sup> A crítica hegeliana ao tratamento da punição como prevenção de crime futuro, por um lado e, por outro, como um mal, são, respectivamente, combatidas e secundarizadas, tanto na Adição como na Observação ao §99, da FD.

<sup>227</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §99, p. 199

Tomando a perspectiva retributivista como a que se ocupa, privilegiadamente, da justificação da pena, a atribuição da responsabilidade pelo crime à vontade natural parece dar conta desse dever.<sup>228</sup> Essa responsabilização acima apresentada, inelutavelmente singularizada ou moral, porém, apresenta uma peculiar leitura do retributivismo kantiano, à qual é abertamente crítica e também ao trabalho que constituiu o grande marco iluminista do debate criminalista, que é o tratado “*Dos delitos e das penas*” (1764), de Cesare Beccaria. O partido que Hegel toma, de uma só vez contra o contratualismo e contra o retributivismo contratualista – marcadamente o kantiano – constituem a passagem para a outra das perspectivas apontadas na introdução desse trabalho, tomada em sua figuração platônica, que é a via da cura. Aqui encaminhamos a segunda das teses com que Hegel pretende responder, exaustivamente, aos problemas implicados no crime e na punição. Para começar a responder ao que está em jogo nessa segunda tese, é preciso retomar a observação ao §96, onde Hegel retoma os comentários de Plutarco, contra as contradições dos estóicos. A crítica hegeliana às punições draconianas, basicamente concentradas na condenação, quase indiscriminadamente, à morte, põe em evidência dois aspectos com os quais se passa ao tratamento da segunda das teses que organizam seu modo de tratar das penas. A primeira observação de Hegel se trata da antecipação do que ele tratará,

---

<sup>228</sup> Sobre essa definição do retributivismo, ver Wood, A. *Op cit*: “*Os retributivistas não negam necessariamente que a punição tem boas conseqüências, mas eles negam que precisamos apelar a elas para justificar a prática da punição. Antes, eles dizem que o ponto essencial de justificação da punição é que é inerentemente justo infligir algum mal àqueles que fizeram errado.*”, p. 108. Lembrar esse aspecto claramente retributivista em Hegel também ajuda a desfazer um mal-entendido que Jean Cristophe Merle comete, ao evocar, com base precisamente neste parágrafo, uma “*teoria da prevenção específica*” do crime, de modo que o fim da pena seria tal prevenção, como se a punição concernisse, somente, à moralidade. *La complexité de la théorie non rétributive du droit pénal de Hegel*, in: *Penseur du Droit*, *Op cit*, (p. 90) pp. 81-96. Também sob a medida em que Hegel reivindica o retributivismo, ver § 96, Observação: “*Certas determinações qualitativas, como o perigo para a segurança pública, têm seu fundamento nas relações mais determinadas, mas elas são também freqüentemente tomadas inversamente como conseqüências, no lugar de o serem a partir do Conceito da Coisa: é assim que o crime que é para si mais perigoso em sua maneira de ser imediata é uma infração mais grave quanto à extensão ou à qualidade.*”, p. 197. O que Hegel tem em vista, mesmo reivindicando a perspectiva retributivista, é a medida que constitui o direito como valor, como veremos a seguir.

diretamente, na moralidade, entre ato e ação,<sup>229</sup> onde a segunda constitui uma manifestação intencional que vincula a culpa. Essa distinção entre ato e ação, que será objeto de uma das seções da moralidade, constitui, decerto, o fio do procedimento que vincula, no §99, a existência da infração, do crime, a uma vontade particular. Segue-se que a via retributivista com a qual Hegel se compromete requer uma intencionalidade incontestada, cujo aspecto qualitativo, contudo, é tomado como interdição do cometimento de injustiça, ou de medidas draconianas. Essa vontade moral, intencionalmente má, então, deve ser responsabilizada e por isso a culpabilidade tem um foco inelutavelmente singularizado.

No entanto, Hegel se recusa a ver na medida retributiva um mal. Não sendo num mal ou num sofrimento que a punição se fundamenta, mas numa prerrogativa normativa (conceitual) que exige a realização da justiça. Se essa recusa não é suficiente para dizer que Hegel não ratifica a perspectiva retributivista – e não o é -, é o caso de tirar algumas das conseqüências que a distinção acima requerida implica. Com efeito, a exigência da intencionalidade subjetivamente redutível é condicionada. E a precedência dessa vontade má, como uma norma que assim a qualifica, é apresentada na segunda tese, assim explicitamente apresentada, por Hegel:

*“A lesão que sofre o criminoso não é somente justa **em si**, - enquanto justa, ela é ao mesmo tempo sua vontade que é em si, um ser-aí de sua liberdade; ela é seu direito; mas ela é também um direito mesmo do próprio criminoso, quer dizer, um direito posto em sua vontade sendo-aí, na sua ação. Com efeito, em sua ação, enquanto de um **ser-racional**, reside o fato de que ele é algo de universal, [de modo] que para ela é estabelecida uma lei que ela reconheceu por si mesma,*

---

<sup>229</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §96, Observação: “A qualidade moral subjetiva está em relação com uma diferença mais elevada: em que medida um acontecimento e um ato em geral são uma ação? E ela concerne a sua própria natureza subjetiva, de que será questão ulteriormente?”. Ver também nota da tradução: “Tat. Hegel distingue, sistematicamente, die Tat, o ato, meu feito do qual eu posso ser a causa ocasional, e die Handlung, a ação da qual eu sou moralmente culpável porque ela é ordenada por uma intenção subjetiva.”, p. 197

*nela, portanto sob a qual ela pode ser subsumida como sob o direito que é o seu.*<sup>230</sup>

Aqui se deve retomar em que consiste a ordem de subjugação, onde se realiza – e se pressupõe a segunda natureza -, que é espírito. Porque o reconhecimento de que a pena é um direito do criminoso nem é uma generosidade nem um sofisma. Trata-se de uma afirmação conceitualmente justificada e portanto de pretensão originária, i.e., ontológica. O que está em jogo nesse reconhecimento de que o criminoso tem direito à punição é nada menos que medida identitária entre personalidades de direito que está na base do conceito de direito abstrato, formalmente e na base do conceito de espírito objetivo, ontologicamente: a consciência de si universal como consciência entre consciências numa ordem de reconhecimento. É por isso que Hegel critica, uma vez mais, as posições contratualistas para defender a superioridade do “termo-primeiro” em que consiste o Estado, que pode reivindicar não apenas o sacrifício dos indivíduos particulares como as suas propriedades, visto que nem os indivíduos, singularmente tomados, nem a propriedade constituem sua “essência substancial” i.e., seu fundamento.<sup>231</sup> É por isso também que Hegel toma partido contra a tese contratualista que organiza, no tratado “Do delito e das penas”, o argumento contra a pena de morte; contra Kant o partido é também corolário da tese contratualista e de uma consequência retributivista duplamente inaceitável, em termos hegelianos.

O argumento de Beccaria é muito simples. Nenhum dos contratantes do contrato social deliberaria pela possibilidade da própria morte, logo, a pena de morte não faz sentido ser pensada no interior da perspectiva contratualista. Bem entendido, esse contratualismo é

---

<sup>230</sup> Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, § 100, p. 200

<sup>231</sup> *Ibid*, Observação, p. 201

especificamente referido numa empiria já largamente recusada por Hegel.<sup>232</sup> As críticas hegelianas a essa posição simples já foram apresentadas, principalmente no capítulo anterior e também ao longo de todo o trabalho. Antes de enfrentar a dificuldade que concerne à pena de morte, diretamente, é preciso anotar a medida em que Kant responde a Beccaria. É o caso de fazer isso em função das escolhas de apresentação deste trabalho, como se dá uma resposta “formalista” a esse contratualismo estritamente jurídico, que abriu historicamente esse debate sobre a punição, no contexto do iluminismo. A resposta de Kant a Beccaria é a seguinte:

*“Ninguém é punido por ter querido a pena, mas por ter querido uma ação punível; pois não há mais punição quando ocorre a alguém o que ele quer e é impossível querer ser punido. – Dizer: eu quero ser punido seu eu mato alguém não significa outra coisa que: eu me submeto, assim como todos os outros, às leis que se tornaram naturalmente leis penais se há criminosos no povo. Mas é impossível que eu mesmo, como co-legislador, que dita a lei penal, seja a mesma pessoa que aquela que, como sujeito, é punido segundo a lei; pois como tal, eu quero dizer criminal, é impossível que eu tenha um sufrágio na legislação (a legislação é santa).”<sup>233</sup>*

Duas observações se seguem dessa leitura kantiana. A primeira é que a contratação é hipotética em sentido forte, de modo que o dispositivo a partir do qual se ergue a lei é uma exigência da “*pura razão jurídica legislativa*” (*homo noumenon*),<sup>234</sup> ainda que irredutivelmente fincada, como norma, no sujeito individualmente considerado, i.e., no que,

---

<sup>232</sup> Cf Beccaria, C. *Dos Delitos e das Penas*. Trad. Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa. São Paulo, Martins Fontes, 3ªEd., 2005: “Consultemos o coração humano e nele encontraremos os princípios fundamentais do verdadeiro direito do soberano de punir os delitos, já que não é de esperar nenhuma vantagem duradoura da política moral se ela não se alicerçar nos sentimentos indelévels do homem. (...) Foi, portanto, a necessidade que constrangeu os homens a cederem parte da própria liberdade: é certo, pois, que cada um só quer colocar no depósito público a mínima porção possível, apenas a que baste para induzir os outros a defendê-lo. A agregação dessas mínimas porções possíveis forma o direito de punir, tudo o mais é abuso e não justiça, é fato, mas não é direito. (...) Todas as penas que ultrapassem a necessidade de conservar esse vínculo são injustas por sua própria natureza. É necessário evitar associar à palavra justiça algo de real, como uma forma física ou um ser vivo.”, pp. 42-43

<sup>233</sup> Kant, I. *Métaphysique des Moeurs. Première Partie. Doctrine du Droit*. Op cit, p. 218 – grifo do autor.

<sup>234</sup> *Ibid*

nesse sujeito, é racional. Como se sabe, o dualismo radical dessa tese resulta que o criminoso não parece ser racional, mas apenas o “*homo phaenomenon*”, de modo que quem comete o crime entra em contradição com a razão e está excluído da prerrogativa de ter direito, pois não seria digno do reconhecimento da própria vontade, uma vontade fenomenal, não racional. Esse tipo de posição, estritamente retributivista, ampara-se, explicitamente, em duas distinções que Hegel não pode aceitar: a primeira é o dualismo entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon*, domiciliado singularmente, num indivíduo; a segunda, como corolário desta, é que esse homem desobediente aos seus dispositivos superiormente racionais, cai fora da esfera da vontade, de modo que perde, pura e simplesmente, o direito de ter sua vontade respeitada como tal.

Importa distinguir, dentre esses dois tratamentos, o procedimento hegeliano em sua particularidade. Dando conseqüência ao que foi dito mais acima, de que a liberdade é originária e que as distinções concernentes à particularidade ou às circunstâncias singularizadas lhes são, sempre derivadas, a prerrogativa de que o criminoso cai fora da comunidade ou que ele não lhe pertence resulta estranha para Hegel. Dizer que o criminoso não é a bactéria de uma doença socialmente verificável, portanto, para retomar uma expressão da introdução a este trabalho, tem conseqüências que Hegel reconhece nitidamente com o dispositivo de que, mesmo para o criminoso a punição constitui um direito. Ocorre que esse direito do criminoso em ser punido não é exterior – ou separado – da outra tese, apresentada primeiramente. Explicitar a medida em que ambas as teses se relacionam implica responder à precedência – aqui defendida – da segunda tese sobre a primeira e também, com base nisso, apresentar a medida em que, para Hegel, a pena de morte é datada.

A relação interna entre a nulidade da vontade e o direito do criminoso à punição é constituída formalmente, com base na consideração do sentido da ação criminosa como *Handlung*. Isso quer dizer que, ainda que a ação criminosa constitua um juízo infinitamente negativo, contrário ao direito (cf. §95), ela dele não é nunca externa,<sup>235</sup> de modo que sua intencionalidade não tem sua medida noutra coisa que não o próprio conceito, como norma. Segue-se que esse vínculo não se quebra com a conduta criminosa, ela mesma, deve-se lembrar, condicionada pelo fundamento de uma Idéia de vontade que supõe um direito como direito (cf. §97). Segue-se a fortiori não simplesmente que o crime não é toda e qualquer conduta violenta: segue-se que o crime é uma conduta violenta conceitualmente condicionada como, ainda que negativamente, constitutiva da ordem na qual ele ocorre, ou se dá. Ora, essa ordem está erguida, como se viu, sobre a base de uma igualdade racional das autoconsciências, cuja historicidade – juntamente a outras determinações – constituíram o direito de personalidade como a figura central do direito abstrato, da qual todas as outras são derivadas. Essa igualdade racional, portanto, é a forma da medida identitária que autoriza Hegel a dizer que a violação em que o crime consiste não é apenas a violação de um direito da vítima, mas também uma auto-violação da própria personalidade do criminoso que, assim, não está fora da ordem, simplesmente.

---

<sup>235</sup> É precisamente o que lembra Descombes, V., a propósito da leitura de Charles Taylor do tratamento hegeliano da ação: “*Não se trata de saber o que o agente pensa ou experimenta no momento em que ele age, não se trata de determinar um estado de espírito que se produziria ao mesmo tempo que ele faz os gestos (...). Trata-se de saber o que ele pensa ao agir, portanto de saber qual é o pensamento que expressa sua ação. Essa é a tese, desenvolvida por Taylor no seu artigo sobre a filosofia do espírito de Hegel, da presença da intenção ou do pensamento diretriz na própria ação: ‘as ações são num certo sentido habitadas pelos propósitos (purposes) que as dirigem, de sorte que a ação e o propósito são ontologicamente inseparáveis (...) e isso quer dizer algo como o seguinte: o propósito não pode existir senão animando uma ação.’* In: *Pourquoi les Sciences Morales ne sont-elles...Op cit*, p. 75 – grifo do autor

É assim que um preceito unicamente retributivista, como o defende Kant, por exemplo,<sup>236</sup> não dá conta da pretensão exaustiva que anima o projeto hegeliano. E não dá conta em função dessa variante da “*força irresistível*”, configurada na subjugação, cuja expressão é o direito de personalidade. A medida em que Hegel responde à primeira das perspectivas, de modo completo e determinado está decerto na eticidade, diretamente tratada na sociedade civil, e não no direito abstrato. No entanto, é preciso que não se perca de vista que essa medida é precedente e condicionante, do ponto de vista conceitual, da via expiatória, presente no tratamento retributivista. A primeira das perspectivas, de origem platônica, como se disse, referindo *Górgias*, é o que forma o pano de fundo onde as posições retributivistas são defendidas, constituindo-se como sua condição de autoridade *porque* sua condição de vigência, o que é o mesmo, em se tratando do projeto hegeliano, que sua necessidade presente. A punição é uma necessidade jurídica, então, à medida em que há um direito necessário, efetivo, ainda que exteriorizado. A autoridade de punir, distinguindo a responsabilidade como irredutivelmente tributária de uma vontade individual é portanto derivada do pressuposto ético de que o criminoso é, necessariamente, portador de direito da personalidade. É por essa razão que a adoção por parte de Hegel da pena de morte soa estranha ao seu projeto. Essa não é a posição de quem o toma como um retributivista incontestado à toa.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Dessa maneira, a célebre afirmação kantiana de que “*mesmo se a sociedade civil se dissolvesse com o consentimento de todos os seus membros (se, por exemplo, um povo habitante de uma ilha decidisse se separar e se dispersar no mundo inteiro) o último assassino que se encontrasse na prisão deveria antes ser executado, a fim de que cada um julgue o valor de seus atos, e que o sangue vertido não caia sobre o povo que não quis o castigo, pois poderiam ser considerados então cúmplices dessa violação da justiça distributiva*” (*Ibid.*, p. 216), seria considerada por Hegel nada mais que uma consequência das circunstâncias cruéis e medonhas próprias ao formalismo, como ele o diz de modo especificamente virulento ao longo do § 258, da sua FD.

<sup>237</sup> É o caso de Wood, A. (*Op cit*), para quem “*é questionável se Hegel pode consistentemente sustentar que (...) seu eu caracterizo um direito apenas no consentimento da própria violação, então segue-se que eu só posso caracterizar aqueles direitos que estão em meu poder alienar através de meu consentimento. Seguindo a teoria hegeliana, então, um direito inalienável seria imune a essa caracterização. Talvez seja digno de nota*

O argumento pela pena de morte parece problemático ou incoerente em função do tratamento lógico da injustiça, como foi referido. Se é certo que a possibilidade de sacrifício individual em caso de guerra é tratada por Hegel como uma necessidade, nesses casos extremos, também é certo o inequívoco reconhecimento da liberdade subjetiva como condição de realização da idéia. O que Wood toma como insustentável, na pena de morte tem base, precisamente, no tratamento hegeliano da interdição do suicídio, em função da inalienabilidade da vida. A figura do suicídio foi apresentada, ao fim do capítulo anterior como constitutiva de uma força, se assim se pode dizer, conceitual, que ultrapassa o aspecto estritamente jurídico em que é tratado o direito abstrato. O que se tomou, desde a introdução a este trabalho como os marcos programáticos de toda a Filosofia do Direito encontram, no tratamento da interdição do suicídio uma fonte produtiva dessa interdição. Porque a dupla exigência que o direito apresenta: reconhecer a própria liberdade no direito de personalidade junto a outras personalidades e externar a vontade moral em direção do

---

*que Hegel nunca inclui explicitamente o direito de não ser morto entre os direitos inalienáveis. Mas ele diz que um direito é inalienável e imprescritível se esse direito constitui a própria personalidade (§66), e ele nega que eu tenha o direito de me matar com base no fato de que minha vida não é externa à minha personalidade (§ 70). Isso parece conduzi-lo à observação de que o direito de não ser morto é inalienável. Hegel insiste que eu não tenho só o direito mas mesmo o dever de sacrificar minha vida pelo estado em tempo de guerra (§ 70). Mas isso certamente parece inconsistente com seu ponto de vista que supõe que eu devo validamente permitir que alguém me mate. Conseqüentemente, o ponto de vista de Hegel parece conduzi-lo a uma posição segundo a qual eu não posso caracterizar meu direito de não ser morto. (...)* Oponentes da pena de morte são freqüentemente motivados pela idéia de que a pena capital é uma barbárie e uma prática degradante, por mais errados e sem sentido que tenham sido os crimes frente aos quais as pessoas tentam aplicá-la. É interessante que a teoria retributivista de Hegel da punição tende (mesmo contra as intenções de Hegel) a dar suporte a essa opinião.”, p. 121-122. Ver também a posição de J-C Merle, para quem “a posição de Hegel sobre a pena de morte não parece ser coerente.”, In: *La complexité de la théorie non rétributiviste...Op cit*, p. 86. Rosenfield, D., vai ao ponto ao dizer que “honrando-se a racionalidade do criminoso honra-se também a racionalidade do direito, ou, de modo inverso, se o criminoso for tratado como um ser natural, a racionalidade do direito é desconsiderada. É imperativo analisar esta circularidade reflexiva do outro para que se possa apreender corretamente o que significa o ser do conceito da liberdade, acrescentando-se, ainda, como conseqüência, desse tratamento lógico da injustiça, que Hegel considera a pena de morte com extrema precaução, no elogio apenas disfarçado que dirige a Beccaria (...). Na verdade, a pena de morte tende a desaparecer, ou tornar-se ocasional, num Estado livre.”, p. 102

universal, que se configura não somente numa vida individual, mas numa vida ética<sup>238</sup> são, com efeito, a via programática mediante a qual se pode entender como se realiza a vontade, para Hegel:

*“Face às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e a potência que lhes é superior, sob cuja natureza suas leis, bem como seus interesses, estão subordinados, e dos quais eles são dependentes; mas, de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade desse fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles tem obrigações para com ele à medida que têm, ao mesmo tempo, direitos.”*<sup>239</sup>

Essa realização torna-se efetiva mediante a realização dos próprios interesses particulares dos indivíduos. O caráter programático acima vindicado, portanto, aparece, compactamente, no tratamento do suicídio, como uma interdição jurídica de dimensão moral, que exige da vontade natural a obediência à sua destinação. O caráter universal dessa destinação como co-implicado pela subjetividade livre - que o efetua, tornando-o, ao contrário dos gnósticos (cf nota 2), destino interiorizado ao mundo -, decerto só pode ser compreendido à luz da interpretação hegeliana do cristianismo, como um momento em que o conceito se ata com a realidade.<sup>240</sup> É sem dúvida difícil separar o que se tentou, até aqui, tornar inteligível como unido, organicamente configurado, como espírito objetivo. Se, contudo, a condição para que a realização dessa Idéia de vontade não periclite é o

---

<sup>238</sup> cf Hegel, G.W.F. FD. *Op cit*, §258: “A destinação dos indivíduos é ter uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm como ponto de partida e resultado esse elemento substancial dotado de uma validade universal.”, p. 335

<sup>239</sup> *Ibid*, §261, p. 345

<sup>240</sup> Rosenfield, D. *A rosa na cruz do presente*. *Op cit*: “A ‘revolução cristã da subjetividade’, esse momento que Hegel reconhece como ponto central do ponto de vista da realização da Idéia da moralidade, comparece ‘eticamente’ sob a forma da moralidade que estará, doravante, presente no nível das relações humanas; comparece ‘politicamente’ no Estado Moderno, que acolhe a liberdade subjetiva como um momento seu, sem o qual seu próprio conceito periclita; comparece ‘historicamente’ como o advento da razão e da liberdade, realizando-se na efetividade mesma que o homem se dá em sua existência histórica, o que Hegel denomina também reino do Espírito.”, p.7

reconhecimento histórico e conceitual da emergência da liberdade subjetiva, no mundo, as dificuldades de justificação do problema da emergência do mal no mundo não desaparecem. Bem ao contrário, tudo se passa como se, da precedência do destino sobre a autoconsciência se seguisse uma aporia que repousa nas cabeças dos indivíduos, e todo o esforço deste trabalho cai por terra.

Talvez não tanto na cabeça dos indivíduos, mas de algo apresentado ainda provisoriamente, na introdução, como um estado prévio, característico da imputabilidade: a culpa. Como decorrência simbólica (cf. nota 2) da formulação, na doutrina cristã, do conceito de pecado original, a culpa pode dar a entender que não há destino à medida que a consciência persevera “em aberto”, dispondo da potência dos contrários como se diante de um futuro rigorosamente indeterminado. O tratamento hegeliano da moralidade, bem como o fecundo, difícil e considerado aporético texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, estão distantes das pretensões deste trabalho. Cabe dizer, com Brum Torres, tomando as considerações daquele trabalho de Frankfurt e da lógica da Enciclopédia, que o ponto de vista cristão, da consolação é moralmente inferior ao do destino, de modo que a preservação da contingência absoluta preserva esta como uma prerrogativa do próprio Absoluto.<sup>241</sup> A saída proposta por Henrich de que Brum Torres se serve tampouco responde à dificuldade que o tratamento da moralidade aponta, como figura cambaleante e equívoca, onde reina a contradição própria à lógica da essência. É assim que, para Henrich o contingente é “*algo mais que uma significação acidental dentro do conjunto*”.<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> Este caráter aporético da culpa é precisamente o ponto de partida do texto de Brum Torres, J.C: *Hegel e o destino*. In: Revista de Filosofia Política, Série III, n. 3, *Op cit*, pp.40-41 e Henrich, D. *Teoria de Hegel sobre a contingência*. In: *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge A. Diaz, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, (p. 200), pp. 199-221

<sup>242</sup> Henrich, D. *Op cit*, p. 208

Se assim é e se a saída ao percurso aporético traçado no texto de Frankfurt é uma variante do estoicismo, não cabe a este trabalho responder.<sup>243</sup> Para além das suas pretensões e possibilidades, está em jogo aqui algo mais sombrio, algo de ordem moral e também política: por que punimos condutas criminosas? Wood diz com razão que Hegel parece se esforçar tanto para justificar as condições de punibilidade que termina não fornecendo uma.<sup>244</sup> Ocorre que a justificação da punição, para Hegel, marcadamente na Filosofia do Direito, é derivada de uma ética cujo alcance normativo persevera obsedando<sup>245</sup> os que pretendem, com soluções puramente retributivistas, dar conta de uma resposta satisfatória a essa pergunta difícil, feita pela primeira vez há milênios. E a dificuldade do retributivismo não reside, como dizem alguns, na eventual crueldade com que as penas podem vir a serem aplicadas. Pelo menos não segundo Hegel, que não se ocupa privilegiadamente com a criação de um reino dos céus onde homens fictícios habitam.

O que importa continua sendo a condição de autoridade do direito como necessidade presente efetuada por uma Idéia de vontade livre. E quanto a esta, o ensinamento de Hegel, ainda perante o tratamento difícil da culpa, persevera vivo. A tese de que o espírito se faz história e que sua história aparece no mundo, “habitando” a terra (para lembrar a remissão à Darwich), por fim, encontra, no extremo de sua oposição, um elo de sentido. A transição para a moralidade, ao término do tratamento do crime e do castigo apresenta, com efeito, a via com a qual se abre a instância de constituição histórica

---

<sup>243</sup> Brum Torres, *Op cit*, p. 45

<sup>244</sup> Wood, A. *Op cit*, p. 110

<sup>245</sup> cf Longuenesse, B. *Op cit*: “A Ciência da Lógica é um discurso que só fala de si mesmo e de seu próprio delírio lógico. (...) Quem quiser assimilar algo da filosofia hegeliana o fará, portanto, mais facilmente, lá onde ela está descentrada dela própria pelo objeto de que fala: a estética, a filosofia do direito, a filosofia da história... Lá, ao menos, subsiste a instância de uma exterioridade, que confere às categorias filosóficas a prova do ‘é assim’. Sobre esse terreno, da filosofia do espírito, o ensinamento hegeliano continua a obsedar a modernidade pelas questões que ela pôs em primeiro plano: o devir da consciência de si e sua exterioridade a si mesma; as produções simbólicas; o Estado, o direito, a sociedade civil.”, p. 13

dessa autoridade sem cujo sentido – e Hegel decerto tem algo a ensinar quanto a este – a punição carece de legitimidade, com a qual concluímos este capítulo.

*“A ordem da verdade exige que o conceito exista efetivamente e que esse ser-aí empírico corresponda ao conceito. No direito, a vontade tem seu ser-aí numa coisa exterior. Mas é preciso também que a vontade tenha essa existência dentro de si mesma, numa esfera interior. É preciso que ela seja por si mesma, que ela seja subjetividade, que ela tome a si mesma por objeto. Essa relação a si é o momento que só pode ser alcançado pela supressão de sua imediatez. É assim que a imediatez suprimida no caso do crime pela pena (....) conduz (...) – à moralidade.”<sup>246</sup>*

---

<sup>246</sup> Hegel, G.W.F. FD. Adição, *Op cit*, § 104, p. 148

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Hegel

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. J-F. Kérvegan, édition revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

HEGEL, G.W.F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, trad. Robert Déra-thé e J-P. Frick, Paris, Vrin, 1975.

HEGEL, G.W.F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Introdução traduzida por Marcos Muller, in *Revista Analytica*, vol. 1, nº 2, Rio de Janeiro, 1994.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, tomo I, *A Filosofia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, com José Machado, São Paulo, Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, tomo III, *A Filosofia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, com José Machado, São Paulo, Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, tome I, *La Doctrine de l'Essence*, trad. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, tome II, *La Doctrine du Concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

HEGEL, G.W.F., *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du Droit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

### Obras de Kant

KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

KANT, I., *Métaphysique des Moeurs - Première partie: Doctrine du Droit*. Trad. A. Philonenko, 5ª ed., Paris, Vrin, 1993.

KANT, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro, Forense, 1993.

KANT, I., *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Org. Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995.

### **Outras obras**

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres, 2ªEd. São Paulo, Hucitec, 2000.

BELAVAL, Y. *Doctrine de l'Essence chez Hegel et chez Leibniz*. In: *Études Leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976. pp. 264-377.

COOPER, D. *Hegel's Theory of punishment*. In: *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Ed. Z.A. Pelczynski, New York, Cambridge University Press, 1976. pp. 151-167.

DESCOMBES, V. *Les Institutions du Sens*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pourquoi les sciences Morales ne sont-elles pas de sciences naturelles?* In: *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle – CERF – Les Presses de l'Université Laval, 1998. pp. 53-77.

EZORSKY, G., *Philosophical Perspectives on Punishment*. New York, State of New York Press, 1977.

FEINBERG, J., *Doing & Deserving: Essays in the theory of responsibility*. New Jersey, Princeton University Press, 1970.

GUYER, P. *Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. Frederick C. Beiser, New York, Cambridge University Press, 1999. pp. 171-210.

HENRICH, D. *Hegel en su Contexto*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Caracas, Monte Avila Editores, 1987.

\_\_\_\_\_. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Ed. David S. Pacini, London, Harvard University Press, 2003.

HINCHMAN, L. *Hegel's Theory of Crime and Punishment*. In: *The Review of Politics*. Ed. Donald P. Kommers, vol 44, n. 4 October 1982. pp.523-545.

HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

ILTING, K-H. *The structure of Hegel's Philosophy of Right*. In: *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Ed. Z.A. Pelczynski, New York, Cambridge University Press, 1976. pp. 90-110.

JARCZYK, G. *A Lógica de Hegel, princípio do sistema*. In: *Dialética e Liberdade, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp.176-185.

KÉRVEGAN, J-F. *Le Droit du Monde: Sujets, normes et institutions*. In: *Hegel Penseur du Droit*. Org, J-F Kérvegan et Gilles Marmasse, Paris, CNRS, 2004. pp. 31-46.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1968.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

LONGUENESSE, B. *Hegel et la critique de la Métaphysique: Étude sur la Doctrine de l'Essence*. Paris, Vrin, 1981.

LUFT, E. *As Sementes da Dúvida: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo, Mandarim, 2001.

MERLE, J-C. *La Complexité de la théorie non rétributiviste du droit pénal de Hegel*. In: *Hegel Penseur du Droit*. Org, J-F Kérvegan et Gilles Marmasse, Paris, CNRS, 2004. pp. 81-96.

MULLER, M.L. *O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. In: *Revista de Filosofia Política, série III, n. 5*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 41-66.

PIPPIN, R. *You Can't Get there from here: transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit*. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. Frederick C. Beiser, New York, Cambridge University Press, 1999. pp. 52-85.

RICOUER, P. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia, Porto, RÉs-editora, 1988.

ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. 2ªEd. São Paulo, Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Metafísica e o Absoluto*. In: *Revista de Filosofia Política, Série III, n.3*, 2002. pp. 163-182.

STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

WARTENBERG, T. *Hegel's Idealism: The logic of conceptuality*. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. Frederick C. Beiser, New York, Cambridge University Press, 1999. pp. 102-129.

WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1990.