

Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10

G. W. F. Hegel

LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO
DIREITO OU DIREITO NATURAL E CIÊNCIA
DO ESTADO NO TRAÇADO FUNDAMENTAL

Introdução à Filosofia do Direito
(§§ 1-33)

Tradução, notas e apresentação

Marcos Lutz Müller

Departamento de Filosofia

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH

UNICAMP

Agosto de 2005

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 10

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

ISSN: 1676-7047

Diretor: Prof. Dr. Arley Ramos Moreno

Diretora Associada: Profa. Dra. Nádia Farage

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Nádia Farage

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Armando Boito Jr.

Coordenação das Coleções Seriadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Suely Kofes

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Suely Kofes – DA, Prof. Dr.

Armando Boito Jr. – DCP, Prof. Dr.

Pedro Paulo A. Funari – DH, Prof. Dr.

Lucas Angioni – DF e Prof. Dr. Márcio

Bilharinho Naves – DS.

Representantes dos funcionários do

setor: Marilza A. Silva, Magali Mendes

e Sebastião Rovaris

Representante discente: Fábio Scherer

(pós-graduação) e Renato César

Ferreira Fernandes (graduação)

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva, Magali Mendes e Maria Lima.

Gráfica:

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP - SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br - <http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

SUMÁRIO

Apresentação: um roteiro de leitura da <i>Introdução</i>	5
Nota preliminar a esta tradução	33
<i>Introdução</i>	39
Notas.....	74

APRESENTAÇÃO: UM ROTEIRO DE LEITURA DA *INTRODUÇÃO*

Marcos Lutz Müller

1. Conceito e idéia do direito: pressupostos sistemáticos da “ciência filosófica do direito”.

A *Introdução às Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental (1820)**, da qual oferecemos, aqui, uma tradução, visa primeiramente situar a obra no conjunto do conhecimento filosófico, tal como Hegel o compreende. Como este, para ele, só se constitui verdadeiramente na forma do sistema, que procura organizar o conjunto integral das determinações do pensamento na idéia e o conjunto integral das determinações essenciais da realidade efetiva na natureza e no espírito, pois para Hegel só o todo é o verdadeiro e o concreto, o conhecimento filosófico, enquanto ciência filosófica, se desenvolve e se apresenta, essencialmente, na forma de uma *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1817, 1827, 1830)*. Este é o título da obra que procura sistematizar os conceitos fundamentais e os princípios racionais que articulam os modos de explicação dos diferentes saberes nos seus respectivos registros e no todo do saber, conceitos e princípios que são, para Hegel, ao mesmo tempo, as determinações essenciais da realidade efetiva. Na articulação sistemática da *Enciclopédia* nas três grandes esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*, a *Filosofia do Direito (FD)* se desenvolve como a seção intermediária dessa terceira esfera, denominada *Filosofia do Espírito Objetivo*, situada entre as esferas do espírito subjetivo e do espírito absoluto. Tendo em vista, assim, essa construção sistemática do conhecimento filosófico, que, aos olhos de Hegel, lhe confere o estatuto de “ciên-

* Ver ao final da *Nota Preliminar* o esclarecimento sobre a tradução do título.

cia filosófica”, a *Introdução à Filosofia do Direito* tem por função, antes de tudo, reconstituir sucintamente a gênese do conteúdo que será objeto do desenvolvimento específico dessa obra, enquanto ciência filosófica parcial, destacada da *Enciclopédia* para uma abordagem mais extensa e aprofundada do seu objeto, que é o direito enquanto espírito objetivo. “Um conteúdo tem a sua justificação unicamente como momento do todo, fora do qual, porém, é só um pressuposto infundado e uma certeza subjetiva” (E § 14).

A *Introdução* fornece, assim, um conceito preliminar do conteúdo que será objeto das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, i. é, da idéia do direito. Enquanto a “ciência do direito [é] uma parte da filosofia” (FD § 2), ela “tem um ponto de partida determinado” e pressupõe o seu objeto “como dado” (FD § 2), de sorte que a tarefa da *Introdução* é situar esse ponto de partida no todo do saber filosófico, mostrando como ele resulta do desenvolvimento anterior do sistema. Nesse sentido, a *Introdução* permanece ainda exterior à “ciência filosófica do direito” (FD § 1) propriamente dita, pois somente o desdobramento e a apresentação adequada da idéia do direito no seu todo a constitui como ciência. “Por isso, o conceito do direito, segundo o seu *devir*, cai fora da ciência do direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como *dado*.” (FD § 2) Na medida, porém, em que a *Filosofia do Direito* é ciência filosófica, além de desenvolver na sua esfera própria as determinações da racionalidade imanente ao seu objeto, ela tem, também, de justificar esse objeto e o seu ponto de partida a partir da sua gênese imanente no interior do sistema enciclopédico. Nessa perspectiva, a função da *Introdução* é a de rememorar e reconstituir resumidamente a gênese sistemática, remota e próxima, do objeto da ciência filosófica do direito, afim de mostrar que o seu “ponto de partida determinado”, enquanto ciência parcial, não é um “pressuposto infundado”, meramente aceito ou definido arbitrariamente, mas, justificado e demonstrado a partir do percurso enciclopédico que a precede. A *Introdução*, assim, recupera e apresenta de maneira condensada, no seu surgimento conceitual, os principais pressupostos sistemáticos do objeto da ciência filosófica do direito, de sorte que essa gênese mediata e imediata do conceito de direito equivale à “demonstração” ou “dedução” (ibid.) do seu objeto e do seu ponto de partida. Ao mesmo tempo que eles aparecem, assim, como o resultado dessa gênese, se constituem, também, como “a verdade do que precede” (ibid.).

A gênese próxima ou imediata recupera a forma específica que a liberdade, enquanto determinação essencial do espírito (E § 382), e mais precisamente, enquanto determinação última e suprema do espírito no sentido próprio (E §§ 481-482), tematizado pela *Psicologia* (C.), se constitui como ponto de partida e princípio de desenvolvimento do direito enquanto espírito objetivo. A gênese remota ou mediata rememora os pressupostos internos do conceito de direito, que lançam as suas raízes na *Ciência da Lógica* e na *Filosofia da Natureza*, uma vez que o espírito “tem a natureza externa por seu pressuposto próximo, assim como ele tem a idéia *lógica* por seu pressuposto primeiro. Daí que a filosofia da natureza – e, mediatamente, a lógica – tem de ter como seu resultado final a demonstração da necessidade do conceito do espírito. Da sua parte, a filosofia do espírito tem de verificar esse conceito mediante o seu desenvolvimento e a sua efetivação.” (E § 381 Ad.)

Como o direito é concebido como a exteriorização e a objetivação da vontade livre que se ergueu à universalidade intrínseca do pensamento, i. é, do que kantianamente poderia ser chamado de vontade racional e autônoma, a *Introdução* reconstitui as determinações ou formas da vontade livre que antecedem e constituem os pressupostos sistemáticos dessa vontade livre racional e autônoma, que, tendo a sua própria universalidade por objeto e fim, é o ponto de partida e o princípio da sua auto-objetivação. Essa gênese imediata do “ponto de partida determinado” (FD § 2) é, também, a reconstituição do princípio da objetivação do espírito subjetivo. Ela retraza o movimento pelo qual o espírito subjetivo se ergue da “vontade imediata ou natural” (§ 11) à “vontade livre em si e para si” (§ 21), na qual a universalidade do pensamento “atua e se impõe” (*durchsetzt*) e na qual o espírito subjetivo alcança o seu ápice. A idéia do direito, enquanto objeto de ciência filosófica do direito, não é senão o processo da objetivação dessa vontade racional e autônoma, que se sabe e se quer na sua universalidade como livre, “a vontade livre que quer a vontade livre” (FD § 27), denominada também “espírito livre” (E § 481; FD § 27). Como determinação suprema do espírito subjetivo, ela está no cerne do conceito de direito no sentido amplo, e a sua objetivação circunscreve a esfera do direito. Essa gênese imediata do conceito de direito, já anteriormente desenvolvida na parte final da filosofia do espírito subjetivo da *Enciclopédia* de 1817 (§§ 388-399), equivale à sua “demonstração” ou “dedução”. Por isso, ela justifica o “ponto de partida determinado” e o princípio de efetivação e de determinação progressiva do conceito de direito em direção à idéia, que a ciência filosófica do direito tem por tarefa apre-

sentar. O espírito objetivo nada mais é do que a apresentação desse movimento do conceito de direito, pelo qual ele, através da sua determinação completa, se efetiva enquanto idéia da liberdade (FD§ 29).

Na perspectiva da gênese remota, a *Introdução* inicia condensando num só enunciado a tese fundamental do idealismo especulativo, que preside a toda a apresentação do sistema enciclopédico e, também, da ciência do direito. Com efeito, basta ler o enunciado do § 1, eliminando a especificação do termo “direito”, para obter-se a formulação compacta da tese fundamental da dialética especulativa: “a ciência filosófica [...] tem por objeto a idéia [...], isto é, o conceito [...] e a sua efetivação.”. A justificação dessa tese se desdobra no conjunto da *Ciência da Lógica*, e constitui, mais especificamente, o conteúdo do seu *Terceiro Livro*, a *Lógica do Conceito*, a que Hegel reiteradamente remete, no decurso da *Filosofia do Direito*, como instância última de legitimação da ciência filosófica e da sua organização sistemática. A anotação do parágrafo precisa a ontologia idealista implícita nessa tese: “o conceito é o que unicamente tem *efetividade* e a tem de modo tal que ele mesmo se dá essa efetividade.” (§ 1 A). Tal enunciado torna em seguida claro que “conceito”, aqui, não tem o sentido usual de representação abstrata do entendimento, que pode ser atribuída aos casos singulares que lhe estão subsumidos, mas significa um princípio imanente de desenvolvimento, determinação e efetivação do que verdadeiramente é, a partir de uma razão atuante no interior do objeto. Por isso, só a efetividade posta pelo conceito é verdadeira, e algo é verdadeiramente efetivo “exclusivamente pela idéia e em virtude da idéia” (E§ 213 A). Tudo o mais é multiplicidade fenomenal e contingente, “desprovido de essência” (§ 1 A), que só é e só pode ser apreendido enquanto o conceito perpassa e unifica essa multiplicidade numa “configuração”, que é “o outro momento essencial da idéia” (ibid.), o momento fenomenal, resultante e correlato da determinação que o conceito se dá num degrau ou estágio do seu desenvolvimento.

Esta tese especulativa rege, assim, o procedimento da ciência filosófica do direito, que é a apresentação da determinação progressiva do conceito de direito e, por essa via, da sua efetivação plena em direção à idéia, enquanto efetividade verdadeira posta pelo conceito. Esta efetividade verdadeira é alcançada na idéia ética, que, por sua vez, culmina na idéia de Estado singular, e, ulteriormente, na esfera das relações sincrônicas (direito internacional público) e diacrônicas (história mundial) entre os diferentes Estados particulares, esfera em que o conceito ampliado de direito de Hegel alcança a sua latitude máxima. A idéia do direito,

desse modo, compreende em si mesma as determinações progressivas do desenvolvimento desse conceito, que igualmente se projetam na exterioridade imediata como configurações efetivas da auto-objetivação da vontade livre enquanto idéia: a pessoa, a propriedade, o contrato, as diferentes formas do in-justo, o sujeito moral, o bem, o dever, a família, a sociedade civil, a economia, a administração pública, o Estado, a história mundial, são alguns dos graus ou estágios dessa determinação e dessa efetivação do conceito abrangente de direito.

Essa relação especulativa entre conceito e idéia, exposta no § 1, remete o conceito de direito à relação entre razão e efetividade, tal como o *Prefácio* da obra já a formulara, muito controversamente, como identidade entre razão e efetividade; além disso, ela determina, também, implicitamente, a relação entre direito natural (que Hegel prefere denominar de “filosofia do direito”, como aliás consta na primeira parte do duplo título da obra) e o conjunto dos costumes, leis e instituições efetivas do Estado moderno, que o direito natural no sentido de “direito racional” tem de perpassar. Por isso, essa efetividade institucional do Estado moderno pertence ao conceito compreensivo de direito e, na medida em que ela é posta por ele, integra essencialmente a sua idéia. A relação específica entre esse conceito especulativo de direito e o direito positivo é, então, tematizada no § 3.

Após ter caracterizado o objeto e o caráter especulativo da ciência filosófica do direito, e apontado genericamente aos seus pressupostos sistemáticos, Hegel indica o solo específico e o princípio que está na base do direito, que é a vontade livre do espírito subjetivo, mais precisamente, a liberdade enquanto “determinação fundamental da vontade” (FD § 4 Ad.) e “essência” do próprio espírito enquanto tal (E § 382). O “lugar [sistemático] mais preciso” (FD § 4) do direito, donde ele emerge como resultado do que precede, é, assim, a parte conclusiva da filosofia do espírito subjetivo (E (1830) §§ 469-482). A *Introdução*, refaz, assim, no seu núcleo central (§§ 5-24), o desenvolvimento pelo qual o espírito subjetivo se ergue à sua figura suprema, àquela vontade perpassada pela universalidade intrínseca do pensamento (“a vontade livre em si e para si” FD § 21), que torna a própria liberdade, enquanto autodeterminação da universalidade, a sua destinação, o seu conteúdo e o seu fim (ibid.; E § 469). Portanto, a gênese dessa figura conclusiva do espírito subjetivo justifica, conjuntamente, o ponto de partida da ciência filosófica do direito e o princípio do seu desenvolvimento, que é a objetivação da vontade livre em si e para si como espírito objetivo, “o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza” (§ 4).

2. O conceito especulativo, "abstrato", de vontade livre.

Essa sinopse do percurso final do espírito subjetivo é, todavia, na *Introdução*, antecedida, na perspectiva da gênese remota da liberdade como determinação essencial do espírito, por uma apresentação do conceito especulativo de vontade livre (§§ 5-7). Este é, por sua vez, concebido a partir da sua matriz lógica no conceito especulativo de conceito e, como este, articulado internamente pela implicação recíproca dos seus três momentos internos, a universalidade (§ 5), a particularidade (§ 6) e a singularidade (§ 7). Se, por um lado, esta estrutura triádica do conceito especulativo de conceito atua como matriz da formação do conceito especulativo de vontade livre, em contrapartida, reciprocamente, a vontade livre que se determina a partir de si mesma e por si mesma, a liberdade enquanto autodeterminação, oferece o modelo fenomenológico para a elaboração da lógica do conceito especulativo. Hegel verá nessa estrutura triádica interna do conceito a verdadeira articulação especulativa implícita e atuante na espontaneidade originária da apercepção transcendental kantiana e do eu fichteano.

Por isso, vontade livre não pode ser compreendida como um substrato previamente dado, do qual universalidade, particularidade e singularidade seriam propriedades, e também não como uma potência ou faculdade indeterminada deste substrato. A vontade livre só é e vem a ser o que é na atividade de sua autodeterminação do universal, um universal que pela sua relação negativa a si se determina e se particulariza, e que, na reflexão sobre esta determinação particular por ele posta, na sua particularização, se encadeia consigo mesmo, emergindo daí como singularidade. Esta singularidade, na sequência da fundamentação progressiva, resulta de uma dupla negação, da negação da "pura indeterminidade" da universalidade, entendida como "abstração absoluta" que "dissolve" todas as determinações previamente dadas, e pode abstrair da própria vida enquanto substrato natural de todas as determinações (§ 5), e da negação da limitação contida na determinação particular, que, mediante a sua negação, retorna à universalidade, agora concreta, que se torna singularidade. Nesse movimento interno de pura negatividade, a dupla negação está presente em cada um dos momentos derivados da universalidade indeterminada: a particularidade é a negação da própria negatividade da abstração absoluta ou da pura reflexão inclusa na universalidade indeterminada, pois esta é, ela mesma,

unilateral, e a singularidade, por sua vez, é a negação da limitação contida em toda particularidade determinada, negação mediante a qual a universalidade novamente se encadeia consigo mesma nessa particularidade, agora refletida sobre si mesma graças à negação da sua limitação.

Na perspectiva da fundação regressiva, em contrapartida, a singularidade, por ser a relação da negação a si mesma, negatividade autoreferencial, passa a ser o fundamento que põe os dois primeiros momentos em sua diferença (*E* § 165) e que atua como a "fonte última de toda atividade" (§ 7 A). Esta rememoração condensada dos resultados da *Lógica do Conceito*, reativa, aqui, os pressupostos lógicos mais elementares da concepção especulativa de liberdade, apontando para a gênese mediata, remota, do conceito de direito, visto que o conceito especulativo de liberdade, concebido como autodeterminação da universalidade, só se realiza plenamente na vontade livre racional e autônoma, a vontade livre em si e para si. A isomorfia estrutural, aqui assinalada, entre o conceito especulativo de conceito e o conceito especulativo de liberdade não deve, entretanto, encobrir o fato de que esta articulação lógica da liberdade enquanto pura atividade integral, aqui, a dimensão real do espírito subjetivo, enquanto determinação fundamental da vontade.

3. A gênese conceitual imediata da "vontade livre em si e para si".

O núcleo da gênese conceitual imediate da vontade livre racional e autônoma, cuja objetivação constitui o mundo do direito, é o desenvolvimento e a realização do conceito especulativo, "abstrato", de vontade livre através das três etapas da sua determinação: 1) a vontade livre imediata ou natural (em si) (§§ 10-13); 2) a vontade livre reflexiva ou vontade do arbítrio (para si) (§§ 14-20); 3) a vontade livre em si e para si (§§ 21-24). É preciso esclarecer que "abstrato", aqui, é tomado no sentido especificamente hegeliano, do conceito considerado anteriormente ao seu processo de determinação e à sua efetivação, e independentemente deles, e não no sentido usual, de representação do entendimento, que contém a nota comum a muitos singulares, a ser atribuídas a eles como predicado. Essas três etapas do desenvolvimento do conceito abstrato de vontade livre, correspondentes a três formas da sua realização, são derivadas da determinação ulterior da particularização (§ 8), quer dizer, do conte-

údo da vontade e do seu modo de ser dado na particularização: 1) o conteúdo imediatamente dado, ainda não posto enquanto meu, dos impulsos, desejos e inclinações, “pelos quais a vontade se acha determinada pela natureza” (§ 11), embora esta determinação passiva seja já mediada pela atividade formal da decisão, implicitamente presente no momento da singularidade (§ 12); 2) o conteúdo ainda dado e contingente dos impulsos e inclinações, mas dado “enquanto indeterminado” (§ 14) em face da reflexão formalmente infinita do arbítrio, já que graças à reflexão ele se põe acima do conteúdo e, assim, pode escolher entre os diferentes impulsos e modos de sua satisfação; 3) o conteúdo enquanto “forma infinita” (§ 21) da vontade que se quer a si mesma como livre, e que na sua autoreflexão prática tem a própria universalidade autodeeterminante por “conteúdo, objeto e fim” (ibid.).

Estas três determinações ou figuras do desenvolvimento do conceito especulativo “abstrato” de vontade livre se articulam, novamente, conforme a sequência dos três momentos lógicos desse conceito – a vontade natural corresponde à universalidade imediata, a vontade do arbítrio, à particularidade, e a vontade livre racional e autônoma, à singularidade –, numa dinâmica que é presidida pela singularidade enquanto princípio lógico da autodeterminação e do desenvolvimento pleno do conceito como idéia. Essa dinâmica visa, por sua vez, a suspensão da diferença entre forma e conteúdo, constitutiva da finitude, e que perpassa a vontade imediata e a vontade reflexiva do arbítrio. Essa diferença é suspensão na vontade livre em si e para si, que tem, precisamente, por conteúdo e fim da sua atividade a própria forma universal que o querer alcança graças ao pensamento que nele “atua e se impõe (*durchsetzt*)” (§ 21 A). “A destinação da vontade sendo *em si* é levar a liberdade à existência na vontade formal, e, por isso, o fim dessa última é preencher-se com o seu conceito, i. é, fazer da liberdade a sua determinidade, o seu conteúdo e o seu fim, como também o seu ser-aí. Esse conceito, a liberdade, é essencialmente só enquanto pensar; o caminho da vontade, – fazer-se espírito *objetivo* – consiste em elevar-se à vontade pensante, em dar-se o conteúdo que só enquanto vontade que-se-pensa ela pode ter.” (§ 469)

4. A contradição da vontade livre enquanto arbítrio e a necessidade da sua suspensão.

O ponto central dessa elevação da vontade à universalidade do pensar que torna a liberdade o seu conteúdo e fim, i. é, desse desenvolvimento do conceito abstrato de vontade livre em direção à idéia, polarizada pela suspensão* da diferença entre forma e conteúdo, é a detecção da contradição própria do vontade do arbítrio (§§ 14-15) e das três consequências dessa contradição, analisadas, respectivamente, nos parágrafos subsequentes (§§ 16-18). É o ponto central, porque essa contradição do arbítrio, junto com as suas consequências, estabelece a necessidade da passagem dialética da vontade reflexiva do arbítrio para a vontade livre em si e para si, que resulta na suspensão daquela nesta. Hegel vai detectar a contradição do arbítrio na oposição entre a infinitude formal da sua reflexão, que o eleva acima de todo conteúdo dado e finito, e a sua concomitante dependência de algum conteúdo. É uma dependência necessária, porque o arbítrio só se efetiva na escolha de um conteúdo, que, embora indeterminado e meramente possível perante a reflexão, é, todavia, finito, exterior e contingente à forma da autodeterminação. Noutros termos, a contradição está em que “somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio” (§ 16 A), enquanto o outro elemento, o conteúdo, não é algo próprio e imanente a essa atividade autodeeterminante, mas lhe é dado a partir da base natural e orgânica do espírito. “Ao invés de ser a vontade em sua verdade, o arbítrio, ao contrário, é a vontade enquanto *contradição*.” (§ 15 A)

Mas essa oposição só se torna contraditória, quando confrontada com o télos que o desenvolvimento do conceito alcança na vontade livre, na qual a própria forma da autodeterminação do querer universal se põe a si mesma como o seu conteúdo e o seu fim. Este o sentido do conceito de “forma infinita” (§ 21). Por isso, se, confrontada com esse télos, a vontade do arbítrio se toma pela forma adequada e última de realização da liberdade, a oposição entre autodeterminação formalmente infinita e conteúdo finito se torna uma “contradição posta”. (WL II, GW, XI, 279; Werke, v. 5, 65) Esta contradição torna-se visível na relação dos arbítrios singulares entre si. Com efeito, se cada vontade singular toma a infinitude formal do arbítrio como fim último de sua ação, no sentido de fazê-la

* A propósito da tradução de *Aufhebung* por *suspensão*, ver a nota 25 à tradução.

valer irrestritamente contra o outro arbítrio singular, confrontando-lhe a certeza abstrata e puramente negativa de que o seu arbítrio pode ultrapassar todo conteúdo finito e não está condicionado por nada, ela vai se defrontar com uma igual autocerteza do outro arbítrio, que igualmente quer lhe mostrar que não está condicionado por nenhum conteúdo finito. Daí surge a contradição mais explosiva, graças à qual as vontades singulares, na autoconsciência da liberdade puramente negativa dos seus arbítrios, recaem na violência da luta de vida e morte, que se desencadeava ao nível fenomenológico das autoconsciências desejantes. Mas essa recaída é, aqui, categorialmente incompatível com a universalidade da autoconsciência e da razão, resultantes da superação da luta de vida e morte entre as autoconsciências singulares, universalidade que está na base da inteligência e da vontade, do pensar e querer, como atividades superiores, constitutivas do espírito no sentido estrito, em que ele é objeto da *Psicologia (C.)*.

A contradição do arbítrio se torna especialmente visível nas suas consequências negativas: 1) a incidência na má infinitude da negação reiterada dos impulsos e da sua respectiva satisfação, que se sucedem na ultrapassagem constante e dispersiva do seu conteúdo finito e que não vai além da sua finitude (§ 16; *E* § 478); 2) a “dialética dos impulsos e inclinações”, que no seu respectivo ímpeto de satisfação exclusiva exigem para a satisfação de um a subordinação ou mesmo sacrifício dos demais, cujo critério é o mero “decidir contingente do arbítrio”, visto que eles/elas não têm uma medida imanente que lhes seja própria (§ 17); 3) a contradição na avaliação moral dos impulsos, ora julgados bons, enquanto eles são determinações imanentes, portanto, positivas da vontade natural, através das quais unicamente os fins podem ser realizados, ora julgados maus, enquanto essas determinações naturais são opostas à universalidade da liberdade e precisam ser purificadas (§ 18). A contradição do arbítrio e a sua manifestação nessas consequências negativas é o principal argumento, tanto a favor da necessidade de se ultrapassar a figura da vontade enquanto arbítrio e a sua liberdade negativa, quanto a favor da sua suspensão num conceito positivo de liberdade, que supere a diferença forma-conteúdo na figura de uma vontade livre que tenha por conteúdo e fim a própria “forma infinita” da sua autodeterminação.

A passagem à vontade livre em si e para si, contida nessa suspensão do arbítrio, se articula, mais precisamente, 1) através da “exigência da purificação dos impulsos” (§ 19) e 2) da sua integração num “todo de satisfação”, a felicidade, que pressupõe o cultivo (*Bildung*) “da sua crueza e barbárie” pela universalidade

formal do pensamento (§ 20). A exigência da purificação se realiza pela liberação do conteúdo em si racional da vida impulsiva da sua contingência e da sua mera subjetividade, i. é, “da forma da sua determinidade natural imediata” (§ 19): esse conteúdo, embora só mediante sua purificação adquira a “forma da racionalidade” (§ 11), já é em si racional, porque a própria naturalidade da vida impulsiva remete, em última instância, a uma natureza que é exteriorização da idéia. O processo do espírito, assim, não é senão o retorno a si da idéia a partir da exterioridade da natureza. E embora o espírito, “enquanto a idéia que chegou ao seu ser-para-si” é, em relação a ela, “o *absolutamente primeiro*” e a “sua *verdade*”, ele a tem por “sua pressuposição” (*E* § 381), pois ele só se forma e vem a ser o que é mediante a progressiva interiorização (*Erinnerung*) da natureza, através dos diferentes degraus ou estágios da rememoração da racionalidade imanente a ela. (ibid.) Por isso, a meta da purificação dos impulsos é que eles sejam “reconduzidos à sua essência substancial” (*FD* § 19), é a reativação da sua racionalidade em si, a fim de que eles adquiram a “forma da racionalidade” (§ 11), tornando-se momentos imanentes e necessários da realização do conteúdo da liberdade em si e para si. “O que há de verdadeiro nesta exigência indeterminada [da purificação] é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da ciência do direito.” (§ 19)

A meta da ciência filosófica do direito consiste, nessa perspectiva, em apreender o conteúdo em si racional dos impulsos como condutos de efetivação da idéia de liberdade, que na idéia ética alcança a sua determinação completa e a sua efetivação plena. Sua tarefa é pensar a eticidade como a esfera em que a ordenação da multiplicidade dos impulsos e inclinações na totalidade fenomenal da felicidade, obtida mediante a purificação “da sua crueza e da sua barbárie” pela universalidade formal do pensamento (§ 19), converge e se identifica com a totalidade substancial das determinações objetivas da idéia de vontade livre, cuja organização sistemática constitui a racionalidade da idéia ética (§§ 28, 145). Nessa identidade da totalidade fenomenal da felicidade com o “conteúdo substancial da idéia” (§ 28), o conteúdo em si racional dos impulsos “vem a ser o sistema racional das determinações da vontade” (§ 19), de sorte que as vontades livres singulares são regidas de maneira imanente por essas determinações enquanto “potências éticas” (§ 145), ao mesmo tempo que, em contrapartida, estas têm na atividade das vontades singulares “a figura do seu aparecer e a sua efeti-

vidade" (ibid.). Nesse contexto, caracterização inicial da eticidade adquire o seu relevo: "a eticidade é a *idéia da liberdade* enquanto [sendo] o bem vivo" (§ 142)

Nessa esfera da vida ética em que o bem se torna concreto, a *idéia da liberdade* passa a ser a organização racional e universal da satisfação verdadeira e adequada dos impulsos, i. é, da satisfação que é possível com a de todos os outros, e que é meio de universalização e potenciação das liberdades singulares. (Peperzak, 1982, 130) Assim "reconduzidos à sua essência substancial" (§ 19) enquanto momentos da *idéia ética*, os impulsos e as inclinações são transformados em direitos e deveres de um sistema racional, que estabelece entre eles uma correlação plena: ao ser-aí, i. é, ao direito das potências éticas em face das liberdades subjetivas – as determinações objetivadas e substanciais da *idéia de liberdade*, que regem as ações individuais, – correspondem por parte das liberdades subjetivas deveres, que, por sua vez, são ao mesmo tempo, "*numa e mesma relação*" (§ 261) o ser-aí dessas liberdades, i. é, o seu direito (§ 155). Na *idéia ética* instaura-se uma "mediação absoluta do ser-aí substancial, do direito do substancial, isto é, do meu dever, pelo meu ser-aí, isto é, pelo meu direito – e inversamente." (NM ao § 155, Hm., 418; *Werke*, v. 7, 305) Mas essa mediação absoluta entre direitos e deveres na vida ética, e, por excelência, no Estado, não significa pura e simplesmente a eliminação ou a supressão da liberdade de escolha do arbítrio numa forma de liberdade positiva, que Hegel denomina "liberdade substancial" (§ 149). Ela é, antes, suspensa (*aufgehoben*), no sentido de ser ao tempo negada e conservada, negada na contingência oriunda da mera naturalidade e da particularidade do conteúdo prático do arbítrio, e conservada, na medida em que ela se exerce conforme aos direitos e deveres inerentes às situações éticas, às quais ela se adequa graças à virtude da "retidão" (§ 150).

5. A passagem do arbítrio à vontade livre em si e para si, e desta à sua auto-objetivação enquanto direito.

A passagem da vontade enquanto arbítrio à vontade livre em si e para si, implicada na suspensão da contradição do arbítrio, ocorre mediante a suspensão da universalidade formal do pensamento, que preside à purificação dos impulsos e à sua ordenação numa totalidade fenomenal da fruição, na universalidade auto-determinante e autotética da vontade que é livre não só em si, nem só para si,

mas em si e para si. (§ 21) Dessa autoreflexividade cognitiva e prática da vontade que se pensa e se quer como livre, derivam-se, nos três parágrafos subsequentes, três propriedades dessa vontade enquanto *idéia*, que já antecipam "o *conceito do espírito absoluto*" (E § 482), ao designar o fundamento da necessidade de objetivação do espírito subjetivo: ela é um infinito atual (§ 22), ela é "a própria verdade" (§ 23), ela é "a universalidade concreta" (§ 24). O elemento comum dessas propriedades é a "autoreferencialidade cognitiva e voluntativa da vontade" (Schnädelbach, 2000, 186-187). Graças a ela, a relação dessa vontade ao outro não é limite, mas retorno a si, pois sua exterioridade objetiva é sua própria interioridade (§ 22), não é dependência do outro e alheamento de si, mas o "estar pura e simplesmente *junto de si (bei sich)*" (§ 23), não é universalidade abstrata, nem particularidade limitada ou singularidade imediata, mas universalidade concreta, que abrange em si estes momentos, pois neles é idêntica consigo (§ 24 A). Essas propriedades ou dimensões da vontade que tem o próprio autodeterminar-se por conteúdo e fim marca a conclusão do desenvolvimento e da realização do conceito abstrato de vontade livre. E essa conclusão marca o ápice do espírito subjetivo, que, enquanto unidade de inteligência e vontade, de espírito teórico e de espírito prático, é denominado de "espírito livre" (E §§ 481-482; FD § 27). Como vimos, ele legitima o ponto de partida da ciência filosófica do direito, e fundamenta o solo do direito, que é a objetivação do "espírito livre", preparando, assim, juntamente com os §§ 25-28, a passagem da *idéia de liberdade* (§ 21) à sua auto-objetivação na exterioridade imediata (o ser-aí), que define o direito (§ 29).

As diferenciações terminológicas dos §§ 25 e 26 explicitam três sentidos principais, respectivamente, das determinações "subjetivo" e "objetivo". Elas visam, 1) mostrar que na apreensão conceitual da vontade livre, por ser ela essencialmente algo efetivo e concreto, os termos "subjetivo" e "objetivo" não são determinações fixas e abstratas, mas polissêmicas, que, pela sua natureza dialética, se invertem, e cujo sentido depende cada vez da sua posição relativa no todo (§ 26 A e Ad.); 2) elas visam esclarecer antecipadamente os dois sentidos em que o direito, enquanto auto-objetivação da vontade livre em si e para si, é objetivo (§ 27), objetivo no sentido de que o desdobramento sistemático e racional das determinações da *idéia* tem de lhe ser plenamente conforme, "a vontade objetiva por excelência" (cf. § 26 α), e objetivo no sentido de que esse sistema adquire uma efetividade imediata e uma exterioridade que assumem uma consistência própria (substancialidade) em face do subjetivo (cf. § 26 γ).

O § 27 enuncia o ponto de intersecção entre a idéia de vontade livre e o direito, i. é, entre o resultado final do desenvolvimento do espírito subjetivo e o ponto de partida e princípio imanente do espírito objetivo, que é o “espírito livre”. Sua tese central é a de que a autoreflexividade cognitiva e prática da vontade livre racional e autônoma contém o “impulso absoluto” de tornar-se objeto para si mesma, no duplo sentido acima referido: “a destinação absoluta, ou se se quiser, o impulso absoluto do espírito livre (§ 21) está em que a liberdade seja objeto para ele” (§ 27). O fundamento desse impulso absoluto, como observa Schnädelbach (2000, 187), retoma a tese comum a Kant e Fichte, segundo a qual a razão é essencialmente vontade em prol da razão, vontade que quer a razão, vontade racional. Mas esse fundamento, mais especificamente, decorre da tese hegeliana, segundo a qual a dupla autoreflexividade, cognitiva e prática, da vontade autônoma, implica a explicitação das condições objetivas da sua efetivação, e também da sua universalização, no sentido de que todas as vontades singulares sejam livres, porque a vontade autônoma só é fim de si mesma, autofim, se ela contém em si os meios de sua realização e se ela no resultado da sua objetivação se reconhece como livre.

Essa tese remonta à proto-intenção do jovem Hegel de pensar as condições sociais e políticas de realização da autonomia moral kantiana. Por isso, a efetividade resultante do impulso absoluto de auto-objetivação da vontade livre racional e autônoma é uma efetividade que o próprio conceito se dá, posta por ele (cf. a tese especulativa do § 1). E como se trata do início de um novo périplo do espírito, que é o da sua objetivação como direito, a idéia é, agora, novamente, “conceito abstrato de idéia de vontade” (§ 27; § 28). A sua efetivação na exterioridade imediata do ser-aí é numa “segunda natureza” posta pelo espírito, cuja “substância” é espírito (§§ 4, 151). Por isso, essas determinações da vontade livre em si e para si enquanto idéia não lhe são mais puramente imanentes, mais adquirem uma objetividade substancial e uma existência fenomênica em “configurações” (§§ 1, 32), que são “o outro momento essencial da idéia, diferente da forma de ser somente conceito” (§ 1). Assim como o espírito só é enquanto retorno a si a partir da interiorização da primeira natureza, a externa e a interna, interiorização que é, simultaneamente, a emergência do núcleo racional da natureza, da idéia lógica que lhe é imanente, através da progressiva suspensão da sua exterioridade (E § 381 Ad.), assim também, o espírito só se efetiva na sua determinação fundamental, que é a liberdade, mediante a sua *exteriorização numa*

segunda natureza, que é liberdade objetivada e substancial na “forma de necessidade” (E § 484), uma renaturalização do espírito, que é, ao mesmo tempo, incessante transformação dessa segunda natureza pela negatividade da liberdade.

O § 28 destaca 1) o aspecto sistemático dessa auto-objetivação da vontade livre enquanto idéia; 2) o modo dessa objetivação. O aspecto sistemático consiste no desenvolvimento completo das determinações do “conteúdo substancial da idéia” (§ 28) na idéia ética, enquanto “bem vivo” (§ 142), e na sua efetividade plena, o Estado (§ 257). Este é o sentido de objetividade mencionado em § 26 a). O seu télos é o “acabamento (*Vollendung*) do espírito objetivo e a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos” (E § 513). O modo dessa objetivação é a “atividade teleológica” (E § 484) de “suspender a contradição da subjetividade e da objetividade” (§ 28), de tal maneira que essa totalidade substancial e sistemática da idéia ética atua como uma totalidade idêntica no mundo objetivo das instituições éticas, de um lado, e no conjunto integral das autoconsciências, cujo agir confere efetividade a esse mundo ético, de outro. Por isso, o mundo ético objetivo e subjetivo são “cada um para si a totalidade da idéia” (§ 143).

6. O conceito de direito e a crítica à sua determinação negativa.

O conceito de direito é formalmente introduzido no § 29. Ele é concebido, num sentido extremamente amplo, como o ser-aí em geral, a exterioridade objetiva, da vontade livre em si e para si. Nos termos da tese especulativa do § 1, ele é a efetividade imediata que “o conceito abstrato da idéia de vontade” (§ 27) se dá para ser idéia, prospectivamente, para ser “idéia ética” (§ 257) e, no seu ponto de chegada, “idéia de Estado” (§ 259). O Estado se torna, assim, o fundamento e a garantia última da vigência e da eficácia do direito, na exata proporção em que ele é a determinação completa e a efetividade plena da idéia de direito. A partir de tudo o que os §§ 21-28 já expuseram, considerando principalmente as propriedades da idéia de liberdade, o princípio do direito nesse sentido amplo não pode mais ser compreendido a partir da vontade singular e da liberdade subjetiva, mas somente a partir da sua “base substancial” (§ 29 A) na vontade livre em si e para si enquanto idéia. As determinações progressivas de sua auto-objetivação em direitos e deveres, em leis, costumes e instituições, em instituições econômicas, sociais e políticas, se configuram fenomenalmente como condições efetivas

supra-individuais da realização da liberdade de todos. Nesse sentido, “o desenvolvimento do conteúdo substancial da idéia [...] em direção totalidade do seu sistema” (§ 28) pressupõe a suspensão da oposição entre a “vontade singular em seu arbítrio peculiar” (§ 29 A) e a objetividade das instituições e da normatividade vigente, e instaura uma base substancial supra-individual do direito. Por isso, o desenvolvimento da “liberdade enquanto idéia” (§ 29), que é a definição elíptica que Hegel dá do direito, torna-se o fundamento e a medida objetiva das ações das vontades finitas singulares, de sorte que as determinações substanciais dessa idéia adquirem a forma objetiva da necessidade e aparecem às liberdades individuais como deveres; em contrapartida é graças às ações destas vontades singulares, graças à sua “atividade formal”, que o conteúdo substancial da idéia, i. é, o conjunto integral das suas determinações objetivadas e tornadas condições da efetivação e da universalização da liberdade de todos, se desenvolve e é posto na efetividade imediata enquanto espírito objetivo. (E§ 482)

Toda a anotação ao § 29 se concentra na crítica à determinação primordialmente negativa do conceito de direito no jusnaturalismo de Rousseau e no jus-racionalismo de Kant e Fichte. Eles se inserem na tradição contratualista e Hegel considera os três como representantes da abordagem formalista do direito natural, inspiradora das diferentes formas de liberalismo, uma vez que compreendem a “base substancial” do direito a partir das vontades singulares “em seu arbítrio particular”. Na medida em que os seus respectivos conceitos de direito partem da multiplicidade atômica das vontades individuais, o de Rousseau inclusive, eles privilegiam “uma determinação negativa” (§ 29 A) do direito, que rebaixa o seu “elemento positivo” a algo derivado e restrito à universalidade formal da lei, que regula externamente a restrição recíproca das liberdades de arbítrios. No contexto da teoria do Estado, Hegel reconhece que a vontade geral rousseauiana é mais do que uma universalidade formal, porque ela contém um conteúdo intrinsecamente universal: o elogio a Rousseau por “ter estabelecido como princípio do Estado um princípio [a saber, vontade] que é *pensamento* não só segundo a sua forma, [...] mas, também, segundo o seu conteúdo [...]” (FD § 258 A) mostra claramente que Hegel não ignora a diferença entre vontade geral e vontade de todos. Mas Hegel mantém, contudo, a sua crítica à vontade geral devido à sua gênese contratual, uma vez que a união das vontades singulares que a constitui, por resultar de um contrato, é uma universalidade ainda posta

pelas vontades singulares, e que representa só “o elemento-comum” a elas, e não “o em si e por si racional da vontade” (ibid.).

Por isso suspensão da “vontade do singular em seu arbítrio peculiar” (§ 29 A), implicada na suspensão da contradição interna do arbítrio, visa superar esse conceito negativo de direito num conceito positivo de liberdade, que será a sua base substancial. Para isso é preciso pensar a sua racionalidade imanente, fundada numa sociabilidade positiva, em que os outros não são, antes de tudo, um obstáculo ou limite para o exercício e a realização das liberdades, mas, um elemento de sua efetivação e da sua potenciação. A crítica ao conceito negativo de liberdade de Fichte, que Hegel desenvolvera no *Differenzschrift* de 1801, já delinea essa perspectiva positiva de uma comunidade de seres racionais que não é “restrição” (*Beschränkung*), mas “ampliação” (*Erweiterung*) da liberdade do indivíduo: “a suprema comunidade é a liberdade suprema, tanto segundo a potência, quanto segundo o exercício”. (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen systems der Philosophie*, GW, IV (1968), 45; *Werke*, v. 2, 69)

7. O conceito positivo de direito e a ambivalência do seu estauto supra-individual.

Nesse solo comum, o elemento positivo e racional do direito não se restringe à universalidade formal da lei que rege exteriormente as ações em vista da coexistência das liberdades, mas atua como uma universalidade imanente (a idéia ética enquanto “o bem vivo”, § 142), que antecede e, ao mesmo tempo, possibilita a restrição recíproca das respectivas esferas da liberdade negativa do arbítrio, igualmente necessária, que para Hegel não é primeira, mas derivada da sociabilidade positiva. Esse fundamento supra-individual do direito na idéia de liberdade decorre também, entre outras razões, da amplitude do conceito hegeliano de direito, cuja efetivação é co-extensiva à esfera do espírito objetivo. Ele não compreende somente o ordenamento normativo, o conjunto das prestações jurisdicionais das instituições que administram o direito no interior da sociedade civil (FD §§ 209-229) e os direitos subjetivos, mas integra esses elementos especificamente jurídicos no conjunto das relações privadas, econômicas, sociais, políticas e históricas, que passam a ser condições supra-individuais de justiça para que indivíduos tenham acesso à sua liberdade e possam exercê-la.

A organização sistemática, na idéia ética, dessas condições supra-individuais de exercício da liberdade individual, i. é, que compõem uma ordem objetiva de relações intersubjetivas e sociais, que tem em si mesma a forma da vontade racional e da universalidade concreta, e que atua de maneira imanente nas liberdades individuais, foi caracterizada por D. Henrich como um “institucionalismo forte” da teoria hegeliana: a liberdade singular só existe e só é efetiva nessa ordem objetiva, que, pela sua racionalidade e universalidade intrínsecas, antecede o exercício das liberdades singulares e as compreende em si sem aliená-las, pois é a compreensão das liberdades nessa ordem que as entrega, precisamente, à sua liberdade própria e possibilita o seu exercício. (D. Henrich, 1983, 31)

O estatuto dessa dimensão supra-individual do direito permanece, em última instância, ambivalente em Hegel. De um lado, ela é tecida pelo conjunto das relações intersubjetivas e sociais enquanto condições objetivas da efetivação da liberdade: a razão, que está na base do desenvolvimento do pensar e do querer como atividades superiores do espírito no sentido estrito, e que se interpenetram e identificam na figura do “espírito livre”, tem, na seção *Fenomenologia do Espírito* da *Enciclopédia* (§§ 436-439), uma gênese conceitual intersubjetiva a partir das relações de reconhecimento recíproco, que resultam numa universalidade real de reciprocidade entre as autoconsciências (“a autoconsciência universal”, *E* § 436), que, por sua vez, está na raiz da razão. Desse ponto de vista, a forma universal do pensar, que “se impõe e atua” no querer da vontade racional e autônoma, tem na sua gênese uma tecitura intersubjetiva. Além do mais, assim como o espírito, na sua constituição como espírito subjetivo, não é senão o conjunto integral das operações pelas quais interioriza a natureza, assim também, na sua efetivação como espírito objetivo, ele não é senão o conjunto integral das relações intersubjetivas e sociais, porém, ao mesmo tempo, enquanto ele também é o âmbito e o foco de integração (o geometral) dessas relações, ao pôr-se como o fundamento e o elemento-primeiro em relação ao conjunto das mediações intersubjetivas e sociais de que resulta.

Mas de outro lado, Hegel concebe a vontade autônoma na sua autoreflexividade cognitiva e volitiva, na qualidade de idéia, como dotada de uma singularidade conceitual, que não é, certamente, a singularidade imediata e empírica do indivíduo, mas, também não, a singularidade resultante da autodeterminação da universalidade que se mediatiza com a particularidade, e que define o estatuto lógico-conceitual do indivíduo que, precisamente, “se dá a forma da singulari-

dade” (§ 12) mediante a resolução. Ela é uma singularidade da própria idéia de liberdade na sua universalidade supra-individual, que se desdobra na singularidade da idéia enquanto “substância [ética] concreta”, concreta porque perpassada “pela subjetividade enquanto forma infinita” (§ 144), e que culmina na efetividade da idéia ética enquanto Estado, cujo ápice é a singularidade da “personalidade do Estado”, a soberania, incorporada pelo monarca (§ 279). Esta singularidade conceitual da idéia de liberdade e da idéia do direito avança, assim, ao primeiro plano, e a tecitura intersubjetiva, presente na sua gênese, permanece implícita e quase esquecida na autoreflexividade cognitiva e prática do “espírito” livre” (*E* § 481; *FD* § 27) que se objetiva, figura equivalente à vontade livre em si e para si enquanto idéia (*FD* § 21). E embora o conteúdo substancial dessa idéia só se objetive e realize mediante as ações singulares, estas são uma “atividade somente formal” (*E* § 482), cujo fim é desenvolver e pôr esse conteúdo na efetividade imediata. Por isso, as relações intersubjetivas entre as respectivas vontades singulares só emergem e aparecem explicitamente em alguns pontos restritos da *Filosofia do Direito*, como, por exemplo, no contrato, no qual as relações intersubjetivas são antes de tudo meio da transferência da propriedade entre vontades singulares excludentes, cujo reconhecimento recíproco permanece formal, na constituição da subjetividade moral em sua universalidade, no “sistema das necessidades” da esfera da produção e do intercâmbio na sociedade civil. Mas não é só um esquecimento dessa trama intersubjetiva implícita ou mesmo atuante nos pressupostos internos da objetivação da idéia de liberdade, ou presente em alguns momentos da efetivação do espírito objetivo, mas, um obscurecimento e, mesmo, apagamento da função mediadora das relações intersubjetivas e sociais, devido ao rebaixamento do agir das vontades singulares a uma “atividade somente formal” (*ibid.*), de sorte que o saber e querer dos indivíduos é regido inteiramente por esse conteúdo substancial da idéia, que possui uma lógica própria, determinada pelas implicações sistemáticas entre as suas determinações enquanto “potências éticas” (*FD* § 145). Por isso, também, na esfera ética, em que a universalidade do bem não é mais a universalidade meramente formal do dever, como na esfera moral, mas se torna concreta, substancial, a relação primeira não é mais a relação às outras vontades singulares, mas à substância ética, à sua singularidade como todo, que se põe como sujeito, e que se torna o fundamento e o foco unificador das relações entre as vontades singulares. (Theunissen, 1982, 331-332)

8. Determinação conceitual progressiva e hierarquia normativa dos direitos.

O caráter “sagrado”, atribuído ao direito no § 30, que tem o seu fundamento e o seu cerne no ser junto-de-si da liberdade infinita (§§ 22-23), e que o coloca acima do arbítrio das liberdades finitas, corrobora esta dimensão supra-individual do direito. Ele vale, sobretudo, para o núcleo racional do direito vigente, não para o direito positivo na sua simples positividade. Por isso, Hegel contrapõe ao seu caráter sagrado o “formalismo do direito”, oriundo do processo de determinação e efetivação progressiva do conceito de direito em “degraus ou estágios” (*Stufen*), conforme se entenda a progressão horizontal ou verticalmente, resultando dessa última uma hierarquia normativa entre os direitos de níveis diferentes. “Cada degrau ou estágio do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito peculiar, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias.” (§ 30 A) Formalismo significa, aqui, que as três grandes esferas do espírito objetivo, a do direito abstrato, da moralidade e da eticidade, bem como as respectivas esferas subordinadas, articuladas pelas respectivas seções das três partes da obra, por exemplo, a família, a sociedade civil e o Estado na esfera da eticidade, e, por fim, os degraus ou estágios no interior dessas diferentes esferas, se organizam numa progressão crescente de concretude, riqueza e universalidade, em relação às quais, os degraus precedentes são formais e abstratos, no sentido de uma determinação e universalidade menores, e, portanto, também, de uma força normativa menor.

Graças a essa escala de concretude e universalidade das determinações da idéia da liberdade, Hegel pode não só reconhecer a existência de conflitos de direito, que, todavia, só ocorrem entre direitos “que estão no mesmo plano” (*FD* § 30 A), como também estabelecer um critério para a sua resolução, contido na própria hierarquia normativa correlata à progressão lógico-conceitual, que estabelece uma relação de subordinação entre direitos de nível diferente, para a qual, portanto, o conflito é limitado, e não irredutível. E como se trata do desenvolvimento do conceito de direito, as determinações da auto-objetivação da liberdade se efetivam na exterioridade do ser-aí como uma seqüência de “configurações” (cf. § 32), de sorte que a hierarquia normativa implícita na progressão conceitual pode transpor-se para o plano do desenvolvimento temporal das “configurações”, e oferecer aí, também, um critério para a avaliação e a superação de

formas historicamente limitadas de realização da liberdade. (ver a propósito os dois exemplos mencionados na nota 66.)

Por isso, no âmbito do conceito de direito lato senso, que abarca a história mundial, Hegel pode arrematar a sua teoria da hierarquia dos direitos com a conclusão de que “somente o direito do espírito do mundo é o irrestritamente absoluto” (ibid.; § 33). Com efeito, este vai se formando na história mundial através da sucessão dos Estados que incorporam em suas instituições jurídicas e políticas e na sua soberania hegemônica o grau mais avançado da consciência da liberdade, de sorte que ele não é senão a totalização prospectiva da história mundial no registro da consciência da liberdade. Essa totalização é concebida como “processo” no duplo sentido: 1) como desenvolvimento progressivo da consciência que o espírito tem de que a liberdade é a sua essência, e, 2) como instância judicativa, em vias de constituição, das formas historicamente insuficientes e ultrapassadas da efetivação da liberdade, pois “a história mundial é um tribunal” (§ 341). Se não se quiser interpretá-la simplesmente como uma teodicéia, e o espírito do mundo como uma hipótese secularizada da justiça divina, o “tribunal do mundo” como “juízo final”, conforme o duplo sentido que a ressonância teológica da palavra alemã *Weltgericht* sugere, é preciso conceber a história mundial inseparavelmente como instância judicativa em formação e como processo de julgamento. Esta imbricação inseparável entre tribunal e processo significa que no caso dos conflitos políticos entre Estados, como também no de muitos conflitos sociais em que os direitos “estão no mesmo plano de serem direitos” (§ 30 A), o tribunal não pode ser pensado como uma instância previamente dada e situada como um *tertius* acima das partes conflitantes, que aplicaria aos seus conflitos regras de direito já formuladas, mas como um universal emergente, que só na medida em que se constitui no interior do processo como um grau mais elevado da consciência da liberdade, à altura da complexidade dos conflitos, terá força racional dirimente e poder executivo para resolvê-los.

9. A dialética especulativa e o “método” da ciência filosófica do direito.

A importância que Hegel atribui, logo no início do *Prefácio*, à sua lógica especulativa como critério de validação científica do conteúdo da obra e da forma da sua apresentação na “progressão lógica” da “demonstração científica”, e

também como critério da aceitabilidade de objeções e críticas a ela (*Vorrede, Werke*, v. 7, 12-13), é mais uma vez corroborada pelo fato de que os dois parágrafos conclusivos da *Introdução* (§§ 31 e 32), antes da apresentação da divisão geral da obra (§ 33), são dedicados a uma sinopse da dialética especulativa. “O método de como na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imanente* e um produzir das suas determinações [...] é, aqui, pressuposto a partir da lógica”. (§ 31) Este parágrafo enuncia condensadamente a concepção muito específica de método dialético própria do idealismo especulativo, para o qual a dialética é entendida como “princípio motor do conceito”: ela é o princípio da autodeterminação do universal que se diferencia nas determinações que ele produz a partir de si como suas particularizações, ao mesmo tempo que ela as dissolve na sua negatividade. Para destacar essa processualidade imanente e objetiva da dialética especulativa, entendida como “a alma própria do conteúdo”, no sentido de que a sua tarefa é “somente trazer à consciência o trabalho própria da razão da coisa” (§ 31 A), Hegel lhe contrapõe, 1) no caput, o entendimento comum de método segundo as ciências empíricas, para as quais ele é um procedimento regrado do conhecimento investigativo enquanto pensamento do entendimento, que aplica conceitos abstraídos da experiência a conteúdos dados como suas instâncias; 2) na anotação, as modalidades insuficientes e negativas da dialética, que não se alçam à apresentação do conteúdo positivo que a autêntica dialética extrai da negação determinada, e cujos exemplos filosóficos genuínos são, para Hegel, o ceticismo antigo e a dialética platônica, embora ele já veja nesta, tal como ela se desenvolve no diálogo *Parmênides* de Platão, um arquétipo precursor da dialética especulativa.

O § 32 conclui a sinopse que a *Introdução* apresenta dos pressupostos sistemáticos da *Filosofia do Direito* com uma explicação ulterior da tese especulativa do § 1. Ele mostra que a progressão científica do conceito de direito na esfera do espírito objetivo tem um duplo registro: 1) o do desenvolvimento lógico das determinações do conceito, que “são elas mesmas conceito” (§ 32), e, assim, integram o “conteúdo ideal” da idéia (*E* § 213), cujo ser-ai é a própria série das suas determinações discretas, que a idéia vai recolhendo em si; desse ponto de vista, Hegel afirma que “no sentido mais especulativo o modo do ser-ai de um conceito e a sua determinidade são uma e a mesma coisa.” (§ 32 A); 2) o do “desenvolvimento temporal” (§ 32 A) das “configurações”, que são correlatas, ao nível do fenômeno, daquelas determinações conceituais, e se apresentam no ser-ai

exterior, na “efetividade imediata” do espírito objetivo, e que, assim, constituem o “conteúdo real” da idéia (*E* § 213)

A anotação ao § 32 examina a complexa articulação entre a progressão lógica das determinações do conceito e o desenvolvimento histórico das configurações, que no espírito objetivo adquirem uma objetividade substancial. Por um lado há uma correlação direta entre as determinações conceituais e suas configurações na sua efetividade imediata e exterior, uma vez que estas não são senão a organização conceitual imanente da multiplicidade empírica em fenômenos, que são, então, apreendidos analiticamente pelas representações abstratas do entendimento, que, para serem verdadeiras, devem corresponder às determinações do conceito. Mas, por outro lado, não há um paralelismo estrito entre as duas séries, entre a autodeterminação progressiva dos momentos do conceito e o desenvolvimento temporal dos momentos enquanto configurações do espírito objetivo. Por conseguinte, quanto mais complexo e acabado for um todo ético na sua constituição social, jurídica e política, tanto mais nele a série lógica dos momentos, enquanto “pressupostos internos” (*ibid.*) do todo, pode diferir da série do seu desenvolvimento temporal, e tanto mais, também, esses pressupostos podem se independizar enquanto determinações e configurações específicas, que antecedem logicamente momentos, que, num todo ético historicamente menos desenvolvido, eram anteriores na ordem temporal e não se diferenciavam como determinações discretas.

Por exemplo, o moderno direito de propriedade como propriedade privada pessoal e a propriedade comunitária familiar ou coletiva se articulam logicamente de maneira diferente, conforme se trata de totalidades éticas mais ou menos complexas e desenvolvidas. No caso das mais desenvolvidas, o direito de propriedade privada pessoal é uma determinação conceitual logicamente anterior à família e à propriedade familiar, de sorte que esta última será apresentada “no desenvolvimento científico da idéia” como “resultado” (*ibid.*), e aquela, como um pressuposto interno do todo, assumindo uma configuração objetiva própria na esfera independizada do direito abstrato; no caso das totalidades menos desenvolvidas, a propriedade privada pessoal não existe ou é incipiente, e o direito de propriedade só se determina e configura como propriedade coletiva ou familiar, não se diferenciando desta como uma determinação conceitual própria ou como uma configuração peculiar enquanto pressuposto interno do todo. Outro exemplo clássico é o da relação entre sociedade civil e Estado, uma vez que a

formação plena da primeira é historicamente tardia e muito posterior à existência do Estado, e, também à da família, ao passo que na apresentação dialética do presente histórico, apreendido em sua efetividade racional como idéia na forma do sistema, a sociedade civil, e também a família, (do ponto de vista da fundamentação progressiva) é não só uma determinação conceitual anterior à do Estado, mas, também, um pressuposto interno do mesmo, assumindo no todo mais desenvolvido uma configuração objetiva própria na esfera da eticidade; em contrapartida, o Estado, que emerge como resultado dessa apresentação progressiva, se põe, ao mesmo tempo, teleologicamente, do ponto de vista da fundação regressiva, como fundamento da sociedade civil, que o pressupõe como primeiro. (§ 182 Ad. e § 256 A) “Desse andamento de nossa consideração [a progressão conceitual], não se segue de modo nenhum que pretendemos fazer da eticidade algo *posterior* no tempo ao direito e à moralidade; ou apresentar a família e a sociedade civil como *algo vindo antes* do Estado na efetividade. Ao contrário: sabemos muito bem que a eticidade é a *base* do direito e da moralidade; como também que a família e a sociedade civil, com suas diferenças bem ordenadas, já *pressupõem* o estar-presente do Estado. No *desenvolvimento filosófico* do ético, não podemos começar pelo *Estado*; com efeito, é no Estado que o ético desdobra a sua forma *a mais concreta* – ao contrário, o *começo* é necessariamente algo *abstrato*.” (E § 408 Ad.; *Enc.*, v. III, pgs. 156-7, trad. ligeiramente modificada)

O desenvolvimento imanente do conteúdo segundo a sua forma lógica remete, como a citação anterior já indica, a uma outra exigência veritativa da dialética especulativa, que é a de partir de um começo absolutamente imediato, de um universal que inicialmente abstrai de todas as determinações internas e externas, a fim de se fazer ver o verdadeiro, na forma da idéia, como resultado do processo da determinação progressiva e completa do conceito inicialmente abstrato. Por isso, o ponto de partida não é o concreto na riqueza das suas múltiplas determinações, mas o conceito ainda abstrato no sentido hegeliano, i. é, considerado anterior e independentemente do movimento da sua determinação e efetivação. Mas este ponto de partida, que na *Filosofia do Direito* é “o conceito abstrato da idéia de vontade” livre (§ 27), não se dispersa no seu desenvolvimento pela série discreta das suas determinações: esta aparência é desfeita pela própria progressão imanente da autodeterminação do conceito, que as integra no seu percurso como “a alma que mantém tudo coeso” (§ 32 Ad.) à medida que vai

revelando, também, a aparência da inverdade relativa das determinações anteriores, mais abstratas e formais (ibid.).

“Também nesta ciência [a *Filosofia do Direito*] começamos por algo *abstrato*, a saber, pelo *conceito da vontade*, depois passamos *adiante* à efetivação da vontade ainda *abstrata*, que se opera em um ser-aí *exterior*; à esfera do *direito formal*; dali seguimos para a vontade *refletida adentro de si* a partir do ser-aí exterior, [i. é,] para o domínio da *moralidade*, e, em terceiro lugar, chegamos enfim à vontade ética, que *unifica* dentro de si esses dois momentos *abstratos*, e por isso é *concreta*. Depois, na esfera da *eticidade*, recomeçamos por um *imediato*, pela figura *natural, não-desenvolvida* que o espírito ético tem na *família*; dali chegamos à *cisão* da substância ética que se opera na *sociedade civil*; e finalmente atingimos a *unidade* e a *verdade*, presentes no *Estado*, dessas duas formas unilaterais do espírito ético.” (E § 408 Ad.; *Enc.*, v. III, pg. 156, trad. modificada)

10. Divisão do todo segundo a lógica do conceito.

Finalmente, o § 33 expõe a divisão e a articulação do todo em “seus membros”, a qual, como mais uma vez o *Prefácio* repisa, repousa sobre “o espírito lógico” (*Werke*, v. 7, 13), i. é, sobre a autodiferenciação do conteúdo segundo a sua forma conceitual. A divisão é concebida dinamicamente como “o andamento gradual do desenvolvimento da idéia de vontade livre em si e para si”. (§ 33) De maneira análoga a como o conceito de vontade livre se estrutura a partir da matriz lógica dos momentos do conceito especulativo, universalidade, particularidade e singularidade, que correspondem, também, respectivamente, às três partes da *Ciência da Lógica*, assim também as três partes da *Filosofia do Direito*, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, estão numa relação de correspondência interna com essa dupla articulação, a do conceito e a da *Ciência da Lógica*. Como mostrou Theunissen (1982, 330), não se trata de uma simples correlação direta entre os momentos do conceito de vontade livre, concebido isomorficamente ao conceito especulativo de conceito, e as três partes respectivas da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia do Direito*. Como a *Filosofia do Direito* enquanto esfera do espírito objetivo é um desenvolvimento do “conceito abstrato da idéia de vontade” (§ 27), o seu todo e as suas três partes se estruturam, na sua base, conforme a lógica do conceito. Mas, tendo em vista a correlação das três partes das duas obras, a esfera do direito abstrato vai se estruturar conforme

a lógica do ser, sobredeterminada conceitualmente pelo momento da universalidade, a esfera da moralidade, segundo a lógica da essência, sobredeterminada conceitualmente pelo momento da particularidade. E visto que a própria lógica do conceito concebe o ser como universalidade abstrata, e a essência, como particularidade, a eticidade, enquanto verdadeiro fundamento do direito abstrato e da moralidade, “a unidade e a verdade desses dois momentos abstratos” (§ 33), vai se estruturar, segundo a lógica do conceito enquanto singularidade, enquanto ela resulta da reflexão sobre si da universalidade e da particularidade, compreendendo ambas em si como o seu fundamento. Por isso, na singularidade, enquanto atividade concomitante de diferenciação e de suspensão dos três momentos do conceito, o todo do conceito é posto enquanto tal, tornando-se, assim, o sujeito da sua mediação dentro de si. (§ 7 A; E § 163) Portanto, na singularidade o todo da mediação conceitual se torna sujeito, isto é, a singularidade define a subjetividade do todo. “Cada momento do conceito é, ele mesmo, o conceito todo (§ 160), mas a singularidade, o sujeito, é o conceito *posto* como totalidade.” (E § 163 A)

Nesse sentido, o fundamento de toda a esfera do espírito objetivo enquanto filosofia do direito é a singularidade da idéia de liberdade, a subjetividade da vontade livre em si e para si; a eticidade é esta idéia posta na totalidade das suas determinações, e o Estado, a efetividade plena desta totalidade posta. A sequência das três grandes esferas do direito no sentido amplo, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, segue a ordem da fundamentação progressiva, enquanto autodeterminação crescente do conceito e sua correlata efetivação em configurações do espírito objetivo; mas segundo a ordem inversa da fundação regressiva, o momento da singularidade, enquanto totalidade posta e subjetividade do todo, – portanto, a singularidade da idéia ética, da idéia do Estado, da soberania enquanto personalidade do Estado, e a do “espírito universal do mundo” na esfera da história mundial, – é o fundamento do todo, que resulta da determinação completa e da efetivação plena do conceito de direito, mas que se põe como o que é primeiro pela suspensão do processo da sua mediação.

Bibliografia:

Fulda, Hans-Friedrich, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1968.

- Fulda, Hans Friedrich, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in: R.P. Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pgs. 124-174.
- Fulda, Hans Friedrich, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: D. Henrich e R.P. Horstmann (eds), 1982, 393-427
- Fulda, Hans Friedrich, *Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie*, in: E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber e G. Lohmann (eds.), *Dialektischer Negativismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, pgs. 304-322.
- Henrich, Dieter, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, *Einleitung des Herausgebers*, pgs. 9-39.
- Ilting, Karl-Heinz, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, v.2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, pgs. 52-80. – Em espanhol: *La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, in: G.A. Coll, *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pgs. 67-92.
- Jaeschke, Walter, *Direito e Eticidade*, Edipucrs, Porto Alegre, 2004.
- Kervégan, Jean-François, *L’institution de la liberté*, in: G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.F. Kervégan, PUF, Paris, 1998, *Présentation*, pgs. 1-66.
- Kervégan, Jean-François, *Le “droit du monde”. Sujet, normes, institutions*, in: J.F. Kervégan e G. Marmasse (eds.), *Hegel penseur du droit*, CNRS Editions, Paris, 2004, pgs. 31-46.
- Peperzak, Adriaan, *Zur Hegelschen Ethik*, in: D. Henrich e R.P. Horstmann, (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pgs. 103-131.
- Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom. Hegel’s Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht, 2001.
- Patten, Alan, *Hegel’s Idea of Freedom*, Oxford U.P., New York, 1999.
- Pippin, Robert, *Hegel, Freedom, The Will. “The Philosophy of Right” (§§ 1-33)*, in: L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, pgs. 31-53.

- Riedel, Manfred, *Objektiver Geist und praktische Philosophie*, in: M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969, pgs. 11-41.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.
- Siep, Ludwig, *Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel*, In: L. Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, pgs. 65-80.
- Theunissen, Michael, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in: D. Henrich e R.P. Horstmann, 1982, pgs. 317-381. Em inglês: *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, in: D. Cornell, M. Rosenfield, D.G. Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York, 1981, pgs. 3-63.

NOTA PRELIMINAR A ESTA TRADUÇÃO

O texto base para esta tradução da *Introdução às Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*, é o da edição de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, v. 7, das *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, que segue o texto da primeira edição, publicada em outubro de 1820, com a data de 1821 na capa. Duas razões presidem a esta escolha: 1) esta obra não foi ainda publicada na edição histórico-crítica *Gesammelte Werke*, em curso; 2) a edição das *Werke* incorpora os *Adendos* (*Zusätze*), compostos por Eduard Gans para a primeira edição póstuma das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, nas *Werke*, v. 8, publicada em 1833, os quais foram aqui traduzidos. Gans os compôs tendo como fonte as *Notas Manuscritas* (*handschriftliche Notizen*) de Hegel (do § 1 ao § 180) no seu exemplar pessoal, utilizado para as *Preleções*, e a partir de uma seleção de *Apointamentos* (*Mitschriften*) anotados diretamente por G. Hotho, durante as *Preleções* proferidas por Hegel no semestre de inverno de 1822/23, e de uma elaboração posterior dos *Apointamentos* de Griesheim, das *Preleções* do semestre de inverno de 1824/25. (cf. *Werke*, v. 7, pgs. 525-530) Os apontamentos dessas duas séries de *Preleções* estão hoje editados, respectivamente, nos volumes 3 e 4 da edição crítica de Karl-Heinz Ilting, *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974. Foi consultada, também, o volume 2 dessa edição, *Die "Rechtsphilosophie" von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen*, que traz o texto das *Linhas Fundamentais* (sem os *adendos*), e, como especifica o título, as notas do punho de Hegel para as *Preleções*, a que se fará referência logo a seguir.

As *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* serão citadas aqui, nas notas e na Apresentação do tradutor, pela sigla *FD* (*Filosofia do Direito*), com a indicação do número do parágrafo, quando se tratar do seu caput, ou do mesmo número seguido pela letra 'A', quando se tratar da *Anotação* (*Anmerkung*) ao parágrafo, da lavra de Hegel, impressa em margem recuada, ou do parágrafo seguido da abreviatura 'Ad.', quando se tratar do *Adendo* (*Zusatz*), da lavra de E. Gans, em tipo menor. As mencionadas *Notas Manuscritas* (*handschriftliche*

Notizen) de Hegel no seu exemplar pessoal, redigidas em estilo taquigráfico como lembretes de temas ou aspectos a serem destacados na exposição verbal, serão citadas, nas notas do tradutor, pela sigla 'NM', seguida da menção ao respectivo parágrafo (ad §): a edição de referência é a de J. Hoffmeister (Felix Meiner, Hamburg, 1955), designada pela abreviatura 'Hm', seguida da página desta edição; logo em seguida, cita-se o volume (v. 7), e a página da edição das *Werke*. Hoffmeister as fez imprimir ao final do texto, em apêndice, ao passo que o volume 7 das *Werke* as apôs aos respectivos parágrafos, embora essa atribuição é parcialmente controversa, diferindo, às vezes, da de Ilting.

As obras mais frequentemente citadas serão pela indicadas pelas siglas mais usuais no original, abaixo discriminadas, seguidas, em primeiro lugar, da referência ao volume e à página da edição histórico-crítica (*Gesammelte Werke, GW*), em 22 volumes, editada pela "Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften", e publicada pela editora Felix Meiner, de Hamburg, e, em segundo lugar, pela referência ao volume e à página das *Werke*, em 20 volumes, acima referida, e amplamente utilizada como instrumento de trabalho.

A tradução do título da obra é deliberadamente literal, e, por isso, repete o termo fundamento (*Grund*), que consta na primeira e na segunda parte do título, evitando expressamente os termos usuais "princípios" e "compêndio" para traduzir, respectivamente, *Grundlinien* (*Linhas Fundamentais*) e *Grundrisse* (*traçado fundamental*).

"Princípio", no sentido de princípio primeiro, fundamental, supremo, do saber filosófico, formulado num ou mais enunciados formais, é, para Hegel, um conceito estreitamente associado aos primeiros filósofos pós-kantianos, a Reinhold principalmente, que procuram os fundamentos ou princípios primeiros de que, em sua opinião, a filosofia kantiana carece para justificar o fundamento e a unidade do saber, mas, antes de tudo, à filosofia de Fichte, que pretende reconduzir o todo do saber filosófico a um princípio último e incondicionado, expresso num enunciado proposicional. Desde cedo Hegel critica, no *Escrito sobre a Diferença* (1801) e no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*, a idéia de um princípio incondicionado como incompatível com o seu conceito de filosofia, segundo o qual a verdade só é efetiva no todo e só pode ser formulada na forma do sistema, a partir de um princípio que é, precisamente, apenas um começo abstrato, e que só se torna verdadeiro no resultado do seu processo de desenvolvimento.

"Compêndio" (*Kompendium*) é um termo que Hegel, logo no início do *Prefácio*, recusa para designar o seu "traçado fundamental" (*Grundriss*), pois "um compêndio propriamente dito (*ein eigentliches Kompendium*) tem por objeto o âmbito considerado como acabado de uma ciência, e o que lhe é peculiar, talvez excetuando um pequeno adendo aqui ou ali, é sobretudo a composição e a ordem dos momentos essenciais de um conteúdo, que é admitido e conhecido há longo tempo, assim como essa forma tem, há muito, suas regras e seus procedimentos constituídos." (*Werke*, v. 7, 11-12; trad. ligeiramente modificada de Manuel J. Carmo Ferreira, in: G.W.F. Hegel, *Prefácios*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, pgs. 185-186) Ora, nem a situação contemporânea da filosofia prática, especialmente a dos fundamentos filosóficos do direito e do Estado, nem o método de exposição reivindicado pela *Filosofia do Direito*, fundado na lógica especulativa, e ainda menos o perfil do *Grundriss* que Hegel apresenta, agora, "a um público maior", além da "necessidade de pôr na mão dos meus ouvintes um fio condutor para as preleções" (*ibid.*), tem algo a ver com o estilo de um compêndio tal como foi caracterizado. "De um traçado fundamental (*Grundriss*) já não se espera este estilo, porque se imagina que aquilo que a filosofia adianta seria uma obra tão tresnoitada como o véu de Penélope, que era recomeçado todos os dias." (*id.*, 12; trad. cit., *id.* pg. 186))

A metáfora do véu de Penélope deve ser entendida, antes de tudo, no contexto das reiteradas críticas de Hegel à "vergonhosa decadência em que a filosofia se afundou na nossa época" (*id.* 12), numa clara referência à multiplicação de sistemas especulativos com pretensão de inovação integral e de fundação arbitrária a partir de formas do "saber imediato". Mas a metáfora se aplica também, positivamente, à clara consciência que Hegel tem de que ele inova na forma da apresentação e no conteúdo do seu *Grundriss*, na unidade indissolúvel que estabelece entre ambos, e, antes de tudo, na radicalidade da sua pretensão teórica, fundada na lógica especulativa, que estabelece novos parâmetros de "demonstração científica" e de julgamento crítico, como toda a sequência imediata do texto do *Prefácio* corroboram incontestavelmente. "Todavia, este traçado fundamental (*Grundriss*) diverge de um compêndio habitual (*von einem gewöhnlichen Kompendium*), sobretudo pelo método que constitui a diretiva." (*ibid.*; trad. MLM)

Abreviações das obras mais freqüentemente citadas

- E* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Gesammelte Werke*, Band 20, Meiner, Hamburg, 1992. Em se tratando da primeira e da segunda edição da *Enciclopédia*, a sigla *E* será seguida da indicação da respectiva data de publicação entre parênteses: *E (1817)*, *GW*, Band 13, 2000; *E (1827)*, *GW*, Band 19, 1989.
- PhG* *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Band 9, Meiner, Hamburg, 1980.
- WL I* *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Meiner, Hamburg, 1984.
- WL II* *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*, *Gesammelte Werke*, Band 11, Meiner, Hamburg, 1978.
- WL III* *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Band 12, Meiner, Hamburg, 1981.
- Enc.* *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado, v. I, II, III, Edições Loyola, São Paulo, 1995. No caso da *Enciclopédia* dispensa-se a menção especial à edição brasileira, em se tratando do caput e da respectiva *Anotação*, pois a numeração dos parágrafos segue a edição original. Ela só será explicitada em se tratando do *Adendo (Zusatz)*, com a indicação do respectivo volume e página da edição brasileira, uma vez que os *Zusätze*, por não serem da lavra de Hegel, não foram incorporados na edição histórico-crítica (*Gesammelte Werke*), e só constam da edição das *Werke*. As alterações da tradução serão sempre indicadas. Os apontamentos por ouvintes das *Preleções* de Hegel sobre partes e seções da *Enciclopédia* estão sendo publicadas na série *Vorlesungen (Preleções)* da referida edição histórico-crítica.
- FD* *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, quando se remete à presente tradução.

- FE *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Editora Vozes/Universidade São Francisco, Petrópolis/ Bragança Paulista, 2002 (edição revista). Como a paginação desta e da edição anterior diferem, as citações remetem unicamente à numeração das novas alíneas em parágrafos, introduzida na tradução em língua inglesa de A.V. Miller (*Hegel's Phenomenology of Spirit*, Clarendon Press, Oxford, 1977), e incorporada pela edição brasileira.
- VRph *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Karl-Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974, 4 volumes.
- VRph 1817/18 - VRph 1818/19 - *Die Mitschriften Wannennmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, ed. Karl-Heinz Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.
- VRph 1817/18 - *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, Nachgeschrieben von P. Wannennmann, Vorlesungen*, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 1983.
- VRph 1819/20 - *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von J. R. Ringier*, ed. E. Angehrn, M. Bondeli e H.N. Seelmann, In: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Band 14, Meiner, Hamburg, 2000.
- VRph 1823/24 - *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Karl-Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, v. 3.
- VRph 1824/25 - *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25*, in: id., v. 4.

INTRODUÇÃO

§ 1

A ciência filosófica do Direito tem por ob-jeto a *idéia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação¹.

A Filosofia tem a ver com idéias e, por isso, não com o que se costuma chamar de *meros conceitos*; ela mostra, antes, claramente, a unilateralidade e a inverdade destes, assim como, que é o *conceito*² (não o que se entende freqüentemente denominar assim e que é, porém, apenas uma determinação abstrata do entendimento) o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade. Tudo o que não é esta efetividade posta pelo próprio conceito é *ser-aí*³ passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc. A *configuração*⁴ que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da idéia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*.

Adendo. O conceito e a sua existência são dois lados, separados e unidos, como o corpo e a alma. O corpo é a mesma vida que a alma, e, contudo, ambos podem ser considerados como estando separados. Uma alma sem corpo não seria algo de vivo e inversamente, do mesmo modo. Assim como o ser-aí do conceito é o seu corpo, assim este obedece à alma, que o produziu. As sementes têm dentro de si a árvore e elas contêm toda a sua força, embora não sejam ainda a própria árvore. A árvore corresponde inteiramente à imagem simples do germe. Se o corpo não corresponde à alma, isso é, decerto, algo de miserável. A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma é a idéia. Ela é não só harmonia, mas também interpenetração perfeita. Nada vive que não seja de alguma maneira idéia. A idéia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.

§ 2

A ciência do Direito é *uma parte da Filosofia*. Por isso, [como ciência] ela tem de, a partir do conceito, desenvolver a *idéia*, enquanto esta é a razão de um objeto, ou, o que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar⁵ ao próprio desenvolvimento imanente da Coisa mesma. Como parte, ela tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que *precede* e isso que precede constitui a assim chamada *demonstração*⁶ do resultado. Por isso, o conceito do Direito, segundo o seu *dever*, cai fora da ciência do Direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como *dado*.

Adendo. A Filosofia forma um círculo: ela tem um primeiro, um imediato, um não demonstrado, que não é resultado, já que, em princípio, ela tem de começar. Mas com que a Filosofia começa é imediatamente relativo, uma vez que ele tem de aparecer no outro extremo como resultado. Ela é uma seqüência, que não está suspensa no ar, não é algo que começa imediatamente, senão que ela existe se perfazendo em círculo.

Segundo o método formal, não filosófico, das ciências, se busca e se requer primeiro a *definição*, pelo menos tendo em vista a forma científica externa. De resto, a definição não pode importar muito à ciência positiva do Direito, pois esta visa sobretudo indicar *o que é* de direito, isto é, quais são as determinações legais particulares, razão pela qual dizia-se como advertência: *omnis definitio in jure civili periculosa*. E, de fato, quanto mais desconexas e contraditórias em si são as determinações de um direito, tanto menos são nele possíveis definições, pois estas devem conter, antes, determinações universais, mas estas tornam imediatamente visíveis em sua nudez o que há de contraditório, neste caso, o que há de contrário ao direito. Assim, por exemplo, para o Direito Romano, nenhuma definição de *homem* seria possível, pois o escravo não poderia ser subsumido a ela, pelo contrário, no seu status aquele conceito é lesado⁷; igualmente perigosa em muitos contextos apareceria a definição de propriedade e proprietário. – Mas a dedução da definição é conduzida, algumas vezes, a partir da etimologia, sobretudo a partir da sua abstração dos casos particulares, e nisso ela têm por fundamento o sentimento e a representação dos homens. A correção da definição está posta, então, na concordância com as representações aí-presentes. Nesse método se coloca de lado a única coisa que é essencial cientificamente, [a saber,] com respeito ao conteúdo, a *necessidade da Coisa* em si e por si (aqui,

a do Direito), com respeito à forma, porém, a natureza do conceito. Ao contrário, no conhecimento filosófico o principal é a *necessidade* de um conceito, e o andamento do [seu] ter vindo a ser enquanto *resultado* [é] a sua demonstração e dedução. Visto que o seu *conteúdo*, assim, é *por si* necessário, o segundo passo é olhar em torno aquilo que nas representações e na linguagem lhe corresponde. Mas o modo como este conceito é por si em sua *verdade* e como ele é na *representação* não só pode ser diverso um do outro, senão que ele têm de sê-lo, também, quanto à forma e à figura. Se, entretanto, a representação também não é falsa quanto ao seu conteúdo, o conceito pode, certamente, ser mostrado como contido nela, e, quanto à sua essência, como nela presente, isto é, a representação pode ser erguida à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito, necessário e verdadeiro por si mesmo, que é antes ela que tem de tomar dele a sua verdade, e a partir dele corrigir-se e reconhecer-se. – Se esse modo de conhecer, com os seus procedimentos formais de definições, inferências, demonstrações e semelhantes, por um lado, mais ou menos desapareceu, é pior, em contrapartida, substituí-lo por esta outra maneira que é a de agarrar a esmo e afirmar imediatamente as idéias em geral como *fatos da consciência*⁸, portanto, também, a do direito e suas determinações ulteriores, e de converter o sentimento natural ou um sentimento mais exaltado, o *próprio ardor* e o *entusiasmo*, em fonte do direito. Se este método é o mais cômodo de todos, é, também, ao mesmo tempo, o mais não-filosófico – para não mencionar aqui outros aspectos de um tal ponto de vista, que têm relação não apenas ao conhecimento, mas, imediatamente, ao agir. Se o primeiro método, de certo formal, ainda exige, todavia, na definição, a *forma* do conceito e, na demonstração, a forma de uma *necessidade* do conhecer, a maneira da consciência imediata e do sentimento imediato converte a subjetividade, a contingência e o arbítrio do saber em princípio. – Aqui, é preciso pressupor, a partir da lógica filosófica, em que consiste o procedimento científico da Filosofia.⁹

§ 3

O Direito é *positivo*¹⁰ em geral a) pela *forma* de ter validade num Estado, e esta autoridade legal é o princípio para o conhecimento do mesmo, a *ciência positiva do Direito*. b) Segundo o *conteúdo* este Direito recebe um

elemento positivo α) pelo *caráter nacional* particular de um povo, pelo grau do seu desenvolvimento *histórico* e pela conexão de todas as relações que pertencem à *necessidade natural*; β) pela necessidade de que o sistema de um direito legal precisa conter a *aplicação* do conceito universal à conformação particular dos objetos e dos casos, o qual provém de fora – uma aplicação que não é mais pensamento especulativo e desenvolvimento do conceito, mas subsunção do entendimento; γ) pelas determinações *últimas* requeridas para a *decisão* na efetividade.

Se se contrapõe ao direito positivo e às leis o sentimento do coração, a inclinação e o arbítrio, não pode ser a Filosofia pelo menos que reconhece tais autoridades. – O fato de que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo lhe é contingente e não concerne à sua natureza. Posteriormente, nos §§ 211-214, mostrar-se-á o lugar em que o direito tem de tornar-se positivo. As determinações que resultarão nesse âmbito são aqui aduzidas apenas a fim de assinalar os limites do direito filosófico e remover, em seguida, a eventual representação ou mesmo a exigência eventual de que do seu desenvolvimento sistemático devesse provir um código positivo, isto é um código tal como aquele de que o Estado efetivo precisa. – Seria um grande malentendido inverter o fato de que o direito natural ou o direito filosófico é diverso do direito positivo na afirmação de que eles se opõem um ao outro e conflitam entre si; aquele está para com este, antes, na relação das Institutas para com as Pandectas¹¹. – Com respeito ao elemento histórico no direito positivo, mencionado primeiro no caput, foi *Montesquieu* quem estabeleceu a verdadeira visão histórica, o legítimo ponto de vista filosófico: considerar a legislação em geral e as suas determinações particulares não isolada ou abstratamente, mas sim, muito mais como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as determinações restantes que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nessa conexão elas adquirem a sua verdadeira significação, assim como, a sua justificação. – Considerar as determinações jurídicas no seu surgimento e desenvolvimento *que aparece no tempo*, este esforço *puramente histórico*, assim como considerar o conhecimento da sua coerência inteligível do ponto de vista do entendimento, a qual provém da comparação dessas com as situações jurídicas já aí-presentes, tem o seu mérito e a sua valia na sua esfera própria, e não se relaciona com a consideração filosófica, na medida em que, com efeito, o

desenvolvimento a partir de razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito, e a explicação e a justificação históricas não alcançam o significado de uma justificação *válida em si e por si*¹². Esta distinção, que é muito importante e precisa certamente ser retida, é, ao mesmo tempo, muito esclarecedora; uma determinação jurídica pode mostrar-se, a partir das *circunstâncias* e das instituições jurídicas *ai-presentes*, como perfeitamente *fundada* e *conseqüente* e, contudo, ser em si e por si contrária ao direito e irracional, como uma multidão de determinações do direito privado romano, que decorriam de modo inteiramente conseqüente de instituições tais como o pátrio poder romano ou o status matrimonial romano. Entretanto, ainda que as determinações jurídicas sejam conformes ao direito e racionais, mostrar que elas são tais, o que pode ocorrer verdadeiramente tão só pelo conceito, [é] algo inteiramente diferente do que apresentar o elemento-histórico do seu surgimento, as circunstâncias, os casos, as carências e os eventos que conduziram ao seu estabelecimento. Um tal mostrar e um tal conhecer (pragmático) a partir das causas históricas mais próximas ou mais remotas chama-se, freqüentemente, *explicar* ou, de preferência, *conceber*, como se, nessa opinião, tudo ou, antes, o essencial, - que é o que unicamente importa em vista de *conceber* a lei ou a instituição jurídica, - ocorresse através desse mostrar o que é histórico, ao passo que, ao invés disso, o verdadeiramente essencial, o conceito da Coisa, não foi nem mesmo mencionado nessa explicação. – Costuma-se também falar dos *conceitos jurídicos* romanos, germânicos, de *conceitos* jurídicos tais como estão determinados neste ou naquele código, ao passo que, pelo contrário, aí não assoma nada que seja conceito, mas, assomam exclusivamente *determinações jurídicas universais, proposições do entendimento*, princípios, leis e coisas semelhantes. – Pela negligência dessa distinção consegue-se deslocar o ponto de vista e escamotear a questão da verdadeira justificação, ocultando-a numa justificação a partir de circunstâncias, numa inferência a partir de pressupostos que, por si, quicá, tão pouco valem quanto as circunstâncias etc. e, em geral, a pôr o relativo no lugar do absoluto, o fenômeno exterior no lugar da natureza da Coisa. Quando a justificação histórica confunde o surgimento exterior com o surgimento a partir do conceito, sucede-lhe fazer inconscientemente o contrário do que ela tenciona. Quando o surgimento de uma instituição se atesta perfeitamente conforme ao fim e necessária nas

suas circunstâncias determinadas, e, portanto, se satisfaz o que exige o ponto de vista histórico, e se isso deve valer como uma justificação universal da própria coisa, segue-se daí, ao invés disto, o contrário, a saber, que a instituição com isso antes perde o seu sentido e o seu direito, visto que tais circunstâncias não mais existem.* Assim, por exemplo, se a favor da manutenção dos *mosteiros* se fez valer o seu mérito para o arroteamento e o povoamento de regiões desertas, para a preservação da cultura através da instrução e da transcrição de manuscritos etc., e se esse mérito foi encarado como o fundamento e a determinação do seu subsistir ulterior, segue-se, então, desse mérito, ao contrário, que em circunstâncias inteiramente mudadas, pelo menos nesse tanto, eles tornaram-se supérfluos e desconformes ao seu fim. – Dado que o significado histórico, o mostrar histórico e o tornar concebível o surgimento da Coisa e o ponto de vista filosófico igualmente sobre o surgimento e o conceito da Coisa estão radicados em esferas diversas, eles podem manter, nessa medida, uma posição indiferente um em face do outro. Como, porém, também no domínio científico, eles nem sempre mantêm essa posição tranquila, aduzo ainda algo referente a este contato entre eles, tal como aparece no *Manual de História do Direito Romano* do Sr. Hugo, do qual, ao mesmo tempo, pode provir uma elucidação ulterior daquela maneira de opô-los. O Sr. Hugo refere nesse Manual (5ª Edição [1818], § 53) “que *Cícero* louva as Doze Tábuas com um olhar de *soslaio* para os filósofos”, “mas que o filósofo *Favorino* as trata exatamente da mesma maneira, como, desde então, muitos grandes filósofos trataram o Direito positivo”. O Sr. *Hugo*, nessa mesma passagem, enuncia a réplica definitiva a um tal tratamento com o argumento “que *Favorino* entendeu tão pouco as Doze Tábuas quanto os filósofos [entenderam] o direito positivo”. – No que concerne a correção do filósofo *Favorino* pelo juriconsulto *Sexto Cecílio*, em Aulo Gelio (*Noctes Atticae*, XX, I), ela enuncia, em primeiro lugar, o princípio permanente e verdadeiro da justificação do que é meramente positivo segundo o seu conteúdo.¹³ Cecílio diz muito bem a *Favorino*: “Non ignoras legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, neque uno statu consistere,

quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortuna*e tempestatibus *variantur*. Quid salubrius visum est rogatione illa *Stolonis*..., quid utilius plebiscito *Voconio*..., quid tam necessarium existimatum est..., quam lex *Licinia*...? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulencia...”¹⁴ Essas leis são positivas na medida em que elas têm o seu significado e a sua conveniência nas *circunstâncias*, em que, portanto, têm somente um valor histórico; por isso são, também, de natureza transitória. A sabedoria dos legisladores e dos governos no que fizeram pelas circunstâncias aí-presentes e no que estabeleceram para as situações do seu tempo é uma questão por si e cabe à apreciação histórica, que reconhecerá essa sabedoria tanto mais profundamente quanto mais uma tal apreciação é sustentada por pontos de vista filosóficos. – Dentre as justificações ulteriores das Doze Tábuas contra *Favorino*, quero, porém, aduzir um exemplo, porque *Cecílio* apresenta aí a fraude imorredoura do método do entendimento e do seu arrazoar, que é a de alegar *uma boa razão para uma má causa* e supor, com isso, tê-la justificado. A favor da abominável lei que dava ao credor, decorridos os prazos, o direito de matar o devedor ou de vendê-lo como escravo, e, até mesmo, quando os credores eram vários, de *cortá-lo em pedaços e, assim, dividi-lo entre si*, e isso de tal modo que, *se um credor tivesse seccionado demais ou de menos daí não lhe deveria advir nenhum prejuízo jurídico* (uma cláusula que teria sido proveitosa ao *Shylock* de *Shakespeare* no *Mercador de Veneza* e que teria sido aceita por ele com a maior gratidão) – *Cecílio* aduz a *boa razão* de que a boa-fé contratual estaria muito mais protegida por essa lei e que, precisamente por causa do seu caráter abominável, nunca se foi obrigado a aplicar a mesma. À sua ausência de pensamento a esse respeito escapa não apenas a reflexão segundo a qual essa disposição anula precisamente aquela intenção de proteger a boa-fé, senão que ele próprio aduz, imediatamente depois, um exemplo da eficácia frustrada da lei sobre os falsos testemunhos por causa da sua pena desmedida. – Mas o que o Sr. *Hugo* pretende, quando diz que *Favorino* não entendeu a lei, não se consegue perceber; qualquer aluno é muito bem capaz de entendê-la, e, melhor do que qualquer outro ainda, também o mencionado *Shylock* teria entendido a cláusula acima aduzida, para ele tão proveitosa; – por entender o Sr. *Hugo* teria de considerar somente aquele cultivo do entendimento que, a propósito de uma tal lei, contenta-se com uma *boa razão* a seu favor. – Uma outra

* [à mão:] Inglaterra - sabedoria dos antepassados.

incompreensão que *Cecílio* reprova a *Favorino* nessa mesma passagem pode um filósofo, de resto, admitir sem corar de vergonha, – a saber, que quando, segundo a lei, se tem de fornecer como transporte a um doente, para trazê-lo a juízo como testemunha, somente um *jumentum*¹⁵ e 'não uma *arcerà*'¹⁶, *jumentum* deve ter significado não só um cavalo, mas, também, um coche ou um carro. Cecílio pôde tirar dessa determinação legal uma prova ulterior da excelência e da precisão das antigas leis, que é a de elas, para a citação em juízo de uma testemunha doente, se importarem até mesmo em levar a determinação não apenas à diferença entre um cavalo e um carro, mas inclusive entre carro e carro, um coberto e forrado e um que não é tão confortável, como explica Cecílio. Ter-se-ia, por conseguinte, a escolha entre a dureza daquela lei e a insignificância de tais determinações, – mas declarar a insignificância de tais coisas e, por completo, a das elucidações eruditas das mesmas seria uma das maiores afrontas contra este e outro tipo de erudição.

No citado manual, entretanto, o Sr. *Hugo* vem, também, a falar da *racionalidade com respeito* ao direito romano; o que me chocou nisso é o seguinte. Depois de ter dito, no tratado sobre o *Período do Surgimento do Estado até às Doze Tábuas*, no § 38 e no § 39, “que havia muitas carências (em Roma) e que se era constrangido a trabalhar, para o que se precisava de animais de tração e de cargas como *auxiliares*, tais como se encontram *entre nós*, que o terreno era uma sucessão alternada de colinas e vales, e que a cidade estava situada sobre uma colina etc.” – indicações pelas quais devia, talvez, ser realizado o intento de Montesquieu, mas pelas quais dificilmente se presumirá ter sido captado o seu espírito –, ele acrescenta, então, no § 40, “que a situação *jurídica* estava ainda muito distante de satisfazer as exigências *mais altas da razão*” (inteiramente correto; o direito de família romano, a escravidão etc. não satisfaz as mais ínfimas exigências da razão), esquecendo, entretanto, *Hugo* de indicar nos períodos seguintes, em qual deles e se em um qualquer, o direito romano *satisfez as exigências mais altas da razão*. Contudo, diz-se, no § 289, a propósito dos juristas clássicos, no período do mais alto amadurecimento do direito romano como ciência, “que há muito se notara que os juristas clássicos eram formados pela Filosofia; todavia “poucos sabem (pelas muitas edições do manual do Sr. *Hugo* muitos mais, com certeza, agora o sabem) que nenhuma espécie de escritores

merecia tanto ser *equiparada* aos matemáticos no deduzir conseqüente a partir de princípios, e, ao mais recente criador da metafísica numa peculiaridade muito notável no desenvolvimento dos conceitos quanto, precisamente, os juriconsultos romanos: uma circunstância *digna de nota* atesta isso, a de que em parte alguma se apresentam tantas *tricotomias* quanto nos juristas clássicos e em *Kant*”. – Essa coerência lógica, celebrada por *Leibniz*, é certamente uma propriedade essencial da ciência do direito, como da matemática e de toda outra ciência do entendimento; mas essa coerência lógica do entendimento não tem nada a ver com as exigências da razão e com a ciência filosófica. Mas, afora isso, a *incoerência* dos juriconsultos e dos pretores romanos deve, certamente, ser considerada uma de suas maiores virtudes, como aquela graças à qual se afastaram das instituições injustas e abomináveis, mas se viram constrangidos a excogitar *callide* [habilmente] distinções verbais vazias (como, por ex., a de denominar *Bonorum possessio*¹⁷ aquilo que, não obstante, era também uma herança) e até subterfúgios tolos (e a tolice é igualmente uma incoerência) para salvar a letra das Tábuas, como pela *fictione*, *υποκρισις*, que uma *filia* seja um *filius* (Heineccius, *Antiquitatum Romanarum...* liber I [Frankfurt 1771] tit. II, § 24). – É grotesco, porém, ver os clássicos jurídicos comparados com *Kant* por causa de algumas divisões *tricotômicas* – sobretudo segundo os exemplos arrolados aí, na nota 5, – e chamar-se tal coisa de desenvolvimento dos conceitos.

§ 4

O solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a *vontade* que é *livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância¹⁸ e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza¹⁹.

Adendo. A melhor maneira de explicar-se a liberdade da vontade é por uma referência à natureza física. É que a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos. Quando se diz que a matéria é pesada, poder-se-ia crer que esse predicado seja apenas accidental; ele, porém, não o é, pois na matéria nada é sem peso; esta é, antes, o próprio ser-pesado. O ser-pesado constitui o corpo e é o corpo. O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim

como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito. No que concerne à conexão da vontade com o pensamento convém observar a propósito o seguinte. O espírito é o pensamento em geral, e o homem distingue-se do animal pelo pensamento. Mas não se deve imaginar que o homem seja pensar, por um lado, e querer, por outro, e que ele tenha num bolso o pensar e, no outro, o querer, pois isso seria uma representação vazia. A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí. Essa diferença entre pensar e querer pode ser exprimida da seguinte maneira. Ao pensar um ob-jeto eu o converto num pensamento e lhe tiro o [elemento] sensível; eu o converto em algo que é essencialmente e imediatamente meu: pois só no pensamento estou junto de mim, só o conceber é o transpassar o ob-jeto, que não mais está defronte a mim, e do qual eu tirei o que lhe é próprio, o que ele tinha por si em face de mim. Assim como Adão diz a Eva: 'tu és carne da minha carne, e osso do meu osso', assim, também, o espírito diz: 'isto é espírito do meu espírito, e a estranheza desaparece'. Toda representação é uma universalização, e esta pertence ao pensamento. Tornar algo universal significa pensá-lo. 'Eu' é o pensar e, igualmente, o universal. Se eu digo 'Eu', abandono nesse dizer toda particularidade, o caráter, as determinações naturais, os conhecimentos, a idade. O eu é inteiramente vazio, puntiforme, simples, porém ativo nessa simplicidade. A pintura colorida do mundo está diante de mim; eu estou em frente dela e suspendo neste comportamento a oposição, torno este conteúdo meu. O eu está em casa no mundo quando ele o conhece, mais ainda, quando o concebeu. Até aqui o comportamento teórico. O comportamento prático começa, ao contrário, no pensamento, no próprio eu, e aparece antes de tudo como oposto [ao mundo], porque ele estabelece em seguida uma separação. Enquanto eu sou prático, ativo, isto é, enquanto ajo, eu me determino e determinar-me significa, precisamente, pôr uma diferença. Mas estas diferenças que eu ponho são todavia minhas, as determinações cabem a mim, e os fins aos quais sou impelido pertencem a mim. Ora, se eu também exteriorizo essas determinações e diferenças, isto é, se as ponho no assim chamado mundo externo, elas permanecem contudo minhas: elas são aquilo que eu pratiquei, que eu fiz, elas portam o vestígio do meu espírito. Se esta é, então, a diferença entre o comportamento teórico e o prático, convém, agora, indicar a relação entre ambos. O teórico está essencialmente contido no prático: isso vai contra a representação de que ambos estão separados, pois não se pode ter vontade alguma sem inteligência. Pelo contrário, a vontade mantém o [elemento] teórico dentro de si: a vontade se determina; esta determinação é, inicialmente, algo interno: o que eu quero, eu mo represento, é ob-jeto para mim. O animal age segundo o instinto, é impelido por algo interno e é, então, também, prático, mas ele não tem vontade alguma, porque ele não se representa o que deseja. Tampouco pode alguém, contudo, comportar-se teoricamente ou pensar sem vontade, pois enquanto pensamos somos precisamente ativos. O conteúdo do que é pensado recebe a forma do ser, mas este ser é algo mediado, posto pela nossa atividade. Esses [comportamentos] diferentes são, portanto, inseparáveis: eles são um e o mesmo, e em cada atividade, tanto na do pensar, quanto na do querer, encontram-se ambos os momentos.

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, à maneira da antiga psicologia empírica, conduzia-se a assim chamada *demonstração* da liberdade da vontade a partir dos diversos sentimentos e fenômenos da consciência comum, como o arrependimento, a culpa e 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 *o quê* é a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente, como já foi assinalado (§ 2) no contexto do todo. Os traços fundamentais desta premissa – que o espírito é antes de tudo *inteligência* e que as determinações pelas quais esta, no seu desenvolvimento, progride do *sentimento* ao *pensamento*, passando pela *representação*, são o caminho de ela produzir-se enquanto *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade mais próxima da inteligência – apresentei-os na minha *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817 §§ 363-399), dos quais espero, algum dia, dar uma exposição mais ampla.²⁰ É para mim uma necessidade ainda mais imperiosa, dar, por esse intermédio, a minha contribuição ao conhecimento mais profundo da natureza do espírito, já que, como foi aí assinalado no § 367 Anot.*, não é fácil encontrar-se uma ciência filosófica num estado tão negligenciado e deteriorado quanto a *doutrina do espírito*, que habitualmente se chama de Psicologia. – No que concerne aos momentos do conceito de vontade, indicados neste parágrafo e nos parágrafos seguintes da Introdução, e que são o resultado daquela premissa, pode-se, de resto, para auxílio da representação, apelar à autoconsciência de cada um. Cada um encontrará dentro de si, num primeiro momento, o poder de abstrair do que quer que seja e, igualmente, de determinar-se a si mesmo, o poder de pôr por si todo conteúdo dentro de si, assim como o de ter na sua autoconsciência o exemplo para as determinações ulteriores.

* Enciclopédia, 3ª Ed. (1830) § 444

§ 5

A vontade²¹ contém α) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu (a)dentro²² de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente ai-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo.

Os que consideram o pensamento como uma *faculdade* peculiar, particular, separada da vontade, como de outra *faculdade* igualmente peculiar, e, ademais, tomam-no por prejudicial à vontade, particularmente à vontade boa, mostram, logo, e de antemão, que não sabem nada sobre a natureza da vontade; uma observação a ser feita ainda muitas vezes sobre o mesmo objeto. – Se este *um lado* da vontade, aqui determinado, – esta *possibilidade absoluta* de poder *abstrair* de toda determinação na qual eu me encontro ou que pus em mim, a fuga de todo o conteúdo como de uma barreira – é aquilo a que a vontade se determina ou é aquele lado que é por si retido pela representação como sendo a liberdade, então trata-se da liberdade *negativa*²³ ou da liberdade do entendimento. – É a liberdade do vazio, que, erigida a figura efetiva ou à paixão, e permanecendo meramente teórica, torna-se, no domínio religioso, o fanatismo da contemplação pura dos hindus, mas,volvendo-se para a efetividade, torna-se, no domínio político, assim como no religioso, o fanatismo do destroçamento de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como, o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente quando ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí; ela acredita, certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo, em seguida, alguma ordem, uma particularização tanto das instituições quanto dos indivíduos; mas é a partir do aniquilamento da particularização e da determinação objetiva que surge para esta liberdade negativa a sua autoconsciência. Assim, aquilo que ela acredita querer só pode ser, já por si, uma representação abstrata, e a efetivação desta, somente a fúria da destruição²⁴.

Adendo. Nesse elemento do querer reside que eu possa me desprender de tudo, abandonar todos os fins e abstrair de tudo. Só o homem pode desistir de tudo, inclusive da sua vida: ele pode cometer suicídio. O animal não pode fazê-lo; ele permanece sempre somente negativo, numa determinação que lhe é estranha, à qual ele apenas se habitua. O homem é o puro pensamento de si mesmo, e somente enquanto pensante o homem é esta força de dar-se universalidade, quer dizer, de extinguir toda particularidade, toda determinidade. Esta liberdade negativa ou esta liberdade do entendimento é unilateral, mas esta unilateralidade sempre contém em si uma determinação essencial: portanto, não é de se rejeitá-la, mas a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema. Historicamente essa forma de liberdade aparece de maneira freqüente. Entre os hindus, por exemplo, toma-se pelo que há de mais alto o persistir meramente no saber da sua identidade simples, o permanecer neste espaço vazio da sua interioridade como a luz incolor na intuição pura, e renunciar a toda atividade da vida, a todo fim e a toda representação. Dessa maneira o homem torna-se Brahma: não há mais distinção alguma entre o homem finito e o Brahma; mais, toda diferença desapareceu nessa universalidade. Mais concretamente, essa forma aparece no fanatismo ativo da vida política, assim como no fanatismo da vida religiosa. Exemplo disso é o período do Terror durante a Revolução Francesa, no qual toda diferença de talentos e de autoridade deveria ser suspensa. Esse período significou um estremecimento, um terremoto, uma incompatibilidade com todo particular, pois o fanatismo quer algo abstrato, não quer articulação alguma: onde emergem diferenças, julga-as contrárias à sua indeterminidade e suprime-as. Por isso, na Revolução Francesa, o povo destruiu as instituições que tinha criado, porque toda instituição repugna à autoconsciência abstrata da igualdade.

§ 6

β) O *eu* é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao *determinar* e ao *pôr* uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. – Esse conteúdo pode ser, então, ou dado pela natureza, ou gerado a partir do conceito do espírito. Por esse pôr-se a si mesmo enquanto eu *determinado*, o *eu* entra, em princípio, no *ser-aí*, – [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu.

O segundo momento, o da *determinação*, tanto quanto o primeiro, é *negatividade*, suspender²⁵, – ele é, com efeito, o suspender da primeira negatividade abstrata. – Assim como, em geral, o particular está contido no universal, assim também, por isso, esse segundo momento está contido no primeiro, e ele é somente um *pôr* aquilo que o primeiro já é *em si*; – o primeiro momento, a saber, enquanto por si primeiro, não é a infinitude verdadeira ou a universalidade *concreta*, o conceito, – mas é somente algo *determinado*, unilateral; com efeito, porque ele é

a abstração de toda determinidade, ele próprio não é *sem* uma determinidade; e ser como algo abstrato, unilateral, consituti a sua determinidade, a sua deficiência e a sua finitude. – A diferenciação e a determinação dos dois momentos indicados encontra-se na filosofia *fichteana*, assim como na *kantiana*, etc.; para ater-se apenas à apresentação fichteana, o *eu* enquanto o ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência* de Fichte²⁶) é tomado como algo inteiramente só *positivo* (ele é, assim, a universalidade e a identidade do entendimento), de sorte que este *eu* abstrato deve ser o *verdadeiro para si*, e que ademais, por isso, a *restrição* – o *negativo* em geral, seja como uma barreira externa dada, seja como atividade própria do *eu* – *sobrevém ulteriormente* (na segunda proposição²⁷). – Apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, como no *eu*, era o passo ulterior que a filosofia especulativa tinha a dar, – uma carência inteiramente insuspeitada para os que, como Fichte, não apreendem o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* nem mesmo na imanência e na abstração.

Adendo. Esse segundo momento aparece como o contraposto [ao primeiro]; trata-se de apreendê-lo no seu modo universal: ele pertence à liberdade, mas não constitui a liberdade toda. O *eu* passa, aqui, da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, à posição de uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. Eu não apenas quero, mas quero *algo*. Uma vontade que só quer o universal abstrato, tal como foi analisada no parágrafo precedente, não quer *nada*, e por isso não é vontade nenhuma. O particular que a vontade quer é uma restrição, pois a vontade, para ser vontade, tem que, em princípio, restringir-se. O fato de que a vontade queira *algo* é a barreira, a negação. A particularização é, assim, aquilo que, em regra, chama-se de finitude. Habitualmente a reflexão toma o primeiro momento, a saber, o indeterminado, pelo absoluto e mais alto, em contrapartida, toma o que é restringido por uma mera negação dessa indeterminidade. Mas essa indeterminidade é ela própria apenas uma negação em face do determinado, em face da finitude: o *eu* é esta solidão e esta negação absoluta. A vontade indeterminada é, nessa medida, tão unilateral quanto a que permanece meramente na determinidade.

§ 7

y) A vontade é a unidade desses dois momentos, – a *particularidade* refletida *dentro de si* e reconduzida, por meio desta reflexão, à *universalidade*, – *singularidade*, ela é a *autodeterminação* do *eu*, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado*,

restringido, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se²⁸ somente consigo mesmo. – O *eu* se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma²⁹; enquanto ele é esta *relação a si*, ele é igualmente indiferente em face dessa determinidade, ele a sabe como [sendo] sua e como *ideal*, como uma mera *possibilidade*, pela qual não está vinculado, mas na qual ele só está porque foi ele quem nela se pôs. – Isso é a *liberdade* da vontade, que constitui o conceito ou a substancialidade da vontade, o seu ser-pesado, assim como o ser-pesado constitui a substancialidade do corpo.

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado, – e como particular, com um objeto, conteúdo e fim determinados. Esses dois momentos, contudo, são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal. – Esta unidade é a *singularidade*^{*}, mas não na sua imediatez, enquanto um, tal como a singularidade [é] na representação, mas, a singularidade segundo o seu conceito (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), §§ 112-114³⁰), – ou melhor, esta singularidade não é, propriamente, senão o próprio conceito. Aqueles dois primeiros momentos, o de a vontade poder abstrair de tudo e o de estar *também* determinada, – por si ou por outro –, são facilmente concedidos e apreendidos, porque eles são, para si, momentos não-verdadeiros, momentos-do-entendimento; mas o terceiro momento, o verdadeiro e o especulativo (e todo o verdadeiro, na medida em que ele é concebido, só pode ser pensado especulativamente) é aquele no qual o entendimento recusa-se a adentrar, precisamente o entendimento, que sempre chama o conceito de inconcebível. Cabe à *Lógica*, enquanto filosofia puramente especulativa, fornecer a prova e a discussão mais detalhada desta dimensão mais interna da especulação, da infinitude enquanto negatividade se relacionando a si mesma, desta fonte última de toda atividade, de toda vida e de toda consciência. – Aqui, ainda, só cabe notar que, quando se diz: *a vontade é universal*, *a vontade se determina*, exprime-se a vontade já como um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto; mas ela não é algo acabado e universal antes do seu

* [à mão:] melhor, subjetividade.

determinar-se e antes do suspender(7) este determinar, e antes da idealidade deste determinar, pois ela só é vontade enquanto é esta atividade que se medeia dentro de si e enquanto retorno (a)dentro de si.³¹

Adendo. O que chamamos propriamente de vontade contém os dois momentos precedentes dentro de si. O eu é, enquanto tal, antes de tudo, atividade pura, o universal que está junto de si; mas este universal determina-se, e nesta medida ele não está mais junto de si, mas põe-se como um outro e cessa de ser universal. O terceiro momento consiste em que o eu na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais. Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por ex., na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. A vontade que se restringe apenas a um isto é própria do teimoso, que presume não ser livre se ele não tem *esta* vontade. A vontade, contudo, não está ligada a um conteúdo restrito, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é esta unilateralidade e esta vinculação, ao contrário, a liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal.

§ 8

O caráter ulteriormente determinado da *particularização* (β. § 6) constitui a diferença das formas da vontade: a) na medida em que a determinidade é a oposição *formal* do *subjetivo* e do *objetivo* enquanto existência exterior imediata, isso é então a vontade *formal* enquanto autoconsciência que *já encontra diante* de si um mundo exterior e, enquanto singularidade retornando na determinidade adentro de si, é o processo de *transportar*³² o *fim subjetivo na objetividade* pela mediação da atividade e de um meio. No espírito, tal como ele é em si e por si, enquanto nele a determinidade é absolutamente a *sua* e a verdadeira (*Enciclopédia* (1817), § 363³³), a relação da consciência constitui somente o *lado do fenômeno* da vontade, o qual, aqui, não entra mais por si em consideração.

Adendo. A consideração da determinidade da vontade pertence ao entendimento e, inicialmente, não é especulativa. A vontade está, em geral, determinada não só no sentido do conteúdo, mas também no sentido da forma. A determinidade segundo a forma é o fim e a execução do fim: o fim é, de início, somente algo que me é interior,

subjetivo, mas deve também tornar-se *objetivo*, rejeitar a falha da mera subjetividade. Pode-se perguntar por que ele é essa falha? Se o que tem falta de [algo] não está, ao mesmo tempo, acima do seu ter-falta-de, então o faltar não é para o mesmo um faltar. Para nós o animal é algo faltar, para si, não. O fim, na medida em que ele é só nosso, é para nós um ter-falta-de, pois a liberdade e a vontade são para nós a unidade do subjetivo e do objetivo. O fim é para ser posto objetivamente e não atinge, com isso, uma nova determinação unilateral, mas somente a sua realização.

§ 9

b) Na medida em que as determinações da vontade são, em geral, suas determinações *próprias*, a sua particularização³⁴ refletida (a)dentro-de-si, elas são [o seu] *conteúdo*. Este conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela um *fim*, segundo a forma indicada em a), em parte um fim interior ou subjetivo no querer representador, em parte, um fim efetivado, cabalmente executado, pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade.

§ 10

Esse conteúdo, ou a determinação diferenciada da vontade, é inicialmente *imediato*. A vontade, assim, é *livre* somente *em si*, ou, *para nós*, noutras palavras, é em geral a vontade no *seu conceito*.³⁵ Só quando a vontade tiver a si mesma por objeto ela será *para si* o que ela é *em si*.

Segundo essa determinação, a finitude consiste em que o que algo é *em si* ou segundo o seu conceito é uma existência diversa ou um fenômeno diverso do que ele é *para si*; assim, por exemplo, o abstrato estar-um-fora-do-outro da natureza é *em si* o espaço, *para si*, porém, o tempo. Convém assinalar duas coisas a esse respeito: primeiro, porque só a Idéia é o verdadeiro, quando se apreende um objeto ou uma determinação somente tal como ele é em si ou está no conceito, não se o tem ainda em sua verdade; em seguida, algo tal como é enquanto *conceito* ou *em si*, existe igualmente, e esta existência é uma figura própria do objeto (como anteriormente o espaço); a separação do ser-em-si e do ser-para-si, que está presente no finito, constitui, simultaneamente, o seu mero *ser-aí* ou *fenômeno* – (como ocorrerá um exemplo na vontade natural e, depois, no direito formal etc.). O entendimento se detém no mero *ser-em-si* e denomina, assim, a liberdade, segundo esse ser-em-si, uma *faculdade*, pois então, de fato,

ela é somente a *possibilidade*. Ele encara essa determinação como absoluta e perpétua, e toma a sua relação ao que ela quer, à sua realidade em geral, somente por uma *aplicação* a um material dado, aplicação que não pertence à própria essência da liberdade. Dessa maneira, o entendimento só tem a ver com o abstrato, não com a Idéia da liberdade e a sua verdade.

Adendo. A vontade, que é vontade apenas segundo o conceito, é livre em si, mas também, ao mesmo tempo, não-livre, pois ela só seria verdadeiramente livre enquanto conteúdo verdadeiramente determinado³⁶; então ela é livre para si, tem a liberdade por objeto, é a liberdade. O que é somente segundo o seu conceito, o que é meramente em si, é só imediato, só natural. Isso é também notório na representação. A criança é homem *em si*, tem razão só *em si*, é só possibilidade de razão e da liberdade, e, assim, é livre somente segundo o conceito. Mas o que é somente em-si, não está em sua efetividade. O homem que é racional *em si* tem que, pela produção de si mesmo, trabalhar-se plenamente saindo de si, mas, igualmente, cultivando-se interiormente, a fim de que ele seja racional também *para si*.

§ 11

A vontade inicialmente só livre *em si* é a vontade *imediate* ou *natural*. As determinações da diferença, que o conceito se determinando a si mesmo põe na vontade, aparecem na vontade imediata como um conteúdo *imediatamente* aí-presente – são *impulsos*³⁷, *desejos*, *inclinações*, pelos quais a vontade se acha determinada pela natureza. Esse conteúdo, junto com as suas determinações desenvolvidas, provém, na verdade, da racionalidade da vontade e, assim, ele é em si racional, mas, deixado em tal forma da imediatez, ele não está ainda na forma da racionalidade.³⁸ Esse conteúdo é, sem dúvida, *para mim*, o *meu* em geral; esta forma e aquele conteúdo são, porém, ainda diversos, – a vontade é, assim, vontade *finita dentro de si*.

A Psicologia empírica relata e descreve esses impulsos e inclinações, e as carências que neles se fundam, tais como ela os encontra aí ou supõe encontrá-los na experiência, e procura classificar do modo habitual esse material dado. Adiante ver-se-á o que é o [*elemento*] *objetivo* desses impulsos, e como o mesmo está configurado na sua verdade sem a forma da irracionalidade na qual ele é impulso, e como, ao mesmo tempo, [aquele] está configurado na sua existência.

Adendo. Também o animal tem impulsos, desejos, inclinações, mas ele não tem vontade, e tem que obedecer ao impulso, quando nada de externo o impede. O homem, porém, como algo inteiramente indeterminado, está acima dos impulsos, e

pode determiná-los e pô-los como seus. O impulso está na natureza, mas que eu o ponha neste eu depende da minha vontade, que não pode alegar que ele reside na natureza.

§ 12

O sistema desse conteúdo, tal como ele *já se encontra* imediatamente na vontade, é somente uma multidão e uma multiplicidade de impulsos, dos quais cada um é o meu *em geral*, ao lado de outros, e, simultaneamente, é algo de universal e de indeterminado, que tem os mais variados objetos e as mais variadas modalidades de satisfação. Pelo fato de que, nessa dupla indeterminidade, a vontade se dá a forma da *singularidade* (§ 7), ela é vontade que decide, e somente enquanto vontade que, em princípio, decide, ela é vontade efetiva.

Ao invés de *decidir* algo, isto é, de suspender a indeterminidade na qual tanto um conteúdo quanto outro é, de início, somente um conteúdo possível, nossa língua tem, também, a expressão *resolver-se*³⁹, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo o ser-ai, contém dentro de si as determinações e os fins, e produz umas e outros somente a partir de si.

§ 13

Pelo decidir a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado e, [voltando-se] para fora, como vontade diferenciando-se em face de outro. Afora essa *finitude* enquanto consciência (§ 8), a vontade imediata é, porém, por causa da diferença entre a sua forma e o seu conteúdo, *formal*⁴⁰, à qual só cabe o *decidir abstrato* enquanto tal, não sendo o conteúdo, ainda, o conteúdo e a obra da sua liberdade.

Para a inteligência, enquanto *pensante*, o objeto e o conteúdo permanecem algo *universal* e ela mesma comporta-se como atividade universal. Na vontade o universal tem, ao mesmo tempo, essencialmente, a significação do que é meu, enquanto *singularidade*, e, na vontade imediata, isto é, formal, tem a significação da singularidade abstrata ainda não preenchida por sua livre universalidade. Por isso, na vontade começa a *finitude própria* da inteligência, e é somente porque a vontade se ergue novamente ao pensamento e dá aos seus fins a universalidade imanente, que ela

suspende a diferença entre forma e conteúdo, e faz-se, assim, vontade objetiva, infinita. Por isso, pouco compreendem da natureza do pensar e do querer aqueles que crêem que no querer em geral o homem seja infinito, mas, no pensar, que ele, ou mesmo a razão, seja limitado. Na medida em que pensar e querer são, ainda, diferentes, a verdade é antes o inverso, e a razão pensante é enquanto vontade isto: resolver-se pela *finitude*.

Adendo. Uma vontade que nada decide não é uma vontade efetiva; o homem sem caráter não chega nunca à decisão. O fundamento do hesitar pode, também, residir numa delicadeza de ânimo, que sabe que ele, no determinar, envolve-se com a finitude, põe a si uma restrição e abandona a infinitude: mas ele não quer renunciar à totalidade que ele tem em vista. Um ânimo tal é algo morto, ainda que queira ser um ânimo belo⁴¹. “Quem quer algo de grande”, diz Goethe, “tem de poder restringir-se”.⁴² Somente pelo decidir o homem entra na efetividade, por mais árduo que isso lhe seja, pois a preguiça não quer sair do ruminar dentro de si, no qual ela guarda para si uma possibilidade universal. Mas possibilidade ainda não é efetividade. A vontade que está segura de si também não se perde, por isso, no determinado.

§ 14

A vontade finita, enquanto *eu infinito* refletindo-se dentro de si e estando junto de si somente pelo lado da forma (§ 5), *está acima* do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como acima das ulteriores espécies singulares da sua efetivação e satisfação, assim como, ao mesmo tempo, enquanto só formalmente infinito, ele está ligado a este conteúdo como às determinações da sua natureza e da sua efetividade externa, todavia, enquanto indeterminado, *ligado* não a este ou àquele conteúdo. (§ 6 e 11). Nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si, esse conteúdo é somente um conteúdo possível, que pode, ou também não, ser meu, e o eu é a *possibilidade* de determinar-se a este ou a um outro conteúdo, – de *escolher* entre essas determinações que, por este lado, são externas para o mesmo eu.

§ 15

Segundo essa determinação, a liberdade da vontade é arbítrio⁴³ – no qual estão contidos estes dois elementos: a livre reflexão que abstrai de tudo e a dependência do conteúdo ou da matéria, dados interior ou exteriormente. Porque esse conteúdo, *em si* necessário enquanto fim, é simultaneamente determinado como possível em face dessa reflexão, o arbítrio é a *contingência* tal como ela é enquanto vontade.

A representação mais usual que se tem a respeito da liberdade é a do *arbítrio* – o termo-médio da reflexão entre a vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral consiste em que *se pode fazer o que se quiser*, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de cultivo do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, [e] por conseguinte, o lado subjetivo é ainda outro que o lado objetivo; por isso, o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. Ao invés de ser a vontade em sua verdade, o arbítrio, pelo contrário, é a vontade enquanto *contradição*.

Na disputa, sustentada especialmente nos tempos da metafísica wolffiana, sobre se a vontade seria efetivamente livre, ou se o saber da sua liberdade, apenas uma ilusão, era o arbítrio aquilo que se tinha diante dos olhos. O *determinismo*⁴⁴ confrontou, com razão, à certeza daquela autodeterminação abstrata, o *conteúdo*, que, enquanto algo *previamente encontrado*, não está contido naquela certeza e, por isso, *lhe advém de fora*, embora este 'fora' signifique, no caso, o impulso, a representação, em geral a consciência preenchida de qualquer maneira, de sorte que o conteúdo não é algo próprio desta atividade determinante enquanto tal. Portanto, visto que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, e o outro elemento, em contrapartida, *lhe é algo dado*, o arbítrio, se é que ele deve ser a liberdade, pode com certeza ser chamado uma ilusão. Em toda filosofia da reflexão, tanto na de *Kant* quanto na sua completa trivialização em *Fries*, a liberdade nada mais é do que aquela auto-atividade formal.

Adendo. Já que tenho a possibilidade de determinar-me nesta ou naquela direção, quer dizer, já que posso escolher, possuo o arbítrio, que se chama usualmente de liberdade. A escolha que eu tenho reside na universalidade da vontade, em que eu possa fazer meu isto ou aquilo. Este 'meu', enquanto conteúdo particular, não me é adequado, está, portanto, separado de mim e só é na possibilidade de ser meu, assim como eu sou a possibilidade de me encadear com ele. A escolha reside, por isso, na indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo. Por causa desse conteúdo, portanto, a vontade não é livre, embora em si ela tenha formalmente o lado da

infinitude; nenhum desses conteúdos lhe corresponde: em nenhum ela verdadeiramente possui a si mesma. O arbítrio implica que o conteúdo não está determinado a ser meu pela natureza da minha vontade, mas, pela *contingência*; portanto, sou igualmente dependente desse conteúdo, e essa é a contradição que reside no arbítrio. O homem comum crê ser livre se lhe é permitido agir arbitrariamente, mas reside precisamente no arbítrio que ele não seja livre. Se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos da eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a Coisa. Ao fazer algo errado, porém, é que o homem mais salienta a sua particularidade. O racional é a estrada principal, na qual cada um anda, na qual ninguém se distingue. Quando grandes artistas concluem uma obra, pode-se dizer: assim é que tem que ser; quer dizer, a particularidade do artista desapareceu completamente e *maneira* alguma aparece na obra. Fídias não tem maneira; é a própria figura que vive e sobressai. Quanto pior, porém, o artista, tanto mais se entrevê ele mesmo, a sua particularidade e o seu arbítrio. Se na consideração [da liberdade] se fica no arbítrio, no fato de que o homem possa fazer isto ou aquilo, isso é, sem dúvida, a sua liberdade, porém se tomamos firmemente em consideração que o conteúdo é dado, então o homem será por ele determinado e, nessa perspectiva, precisamente, não é mais livre.

§ 16

O que foi escolhido na resolução (§ 14) a vontade pode, por igual, abandonar novamente (§ 5). Com esta possibilidade, porém, de igualmente ultrapassar todo outro conteúdo que ela ponha em seu lugar, e, assim por diante, ao *infinito*⁴⁵, a vontade não vai além da finitude, porque cada um desses conteúdos é algo diverso da forma, por conseguinte, um finito, e o oposto da determinidade, a indeterminidade, a indecisão ou a abstração, é somente o outro momento igualmente unilateral.

§ 17

A contradição que o arbítrio é (§ 15), enquanto *dialética*⁴⁶ dos impulsos e inclinações, tem como *fenômeno* o fato de que eles se estorvam reciprocamente, a satisfação de um exigindo a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente a direção simples da sua determinidade, como, dessa forma, ele não tem a medida dentro de si mesmo, segue-se que este determinar que subordina ou sacrifica [um ao outro] é o decidir contingente do arbítrio, proceda ele aí com um entendimento que calcula em qual impulso pode se obter mais satisfação, ou segundo qualquer outra consideração.

Adendo. Os impulsos e as inclinações são, num primeiro momento, o conteúdo da vontade, e só a reflexão está acima deles; mas estes impulsos tornam-se, eles mesmos, impetuosos, urgem uns aos outros, estorvam-se e querem todos ser satisfeitos. Quando então, pospondo todos os outros, me coloco num deles apenas, encontro-me, assim, numa restrição destruidora, pois, precisamente por isso, abandonei a minha universalidade, que é um sistema de todos os impulsos.⁴⁷ Tampouco adianta uma mera subordinação dos impulsos, a que o entendimento habitualmente recorre, pois nenhuma medida desta ordenação pode aqui ser dada e a exigência de uma tal ordenação desemboca normalmente num palavrório genérico tedioso.

§ 18

Com respeito à *apreciação* dos impulsos, a dialética tem por fenômeno que as determinações da vontade imediata enquanto *imanescentes*, por conseguinte, *positivas*, são *boas*, o *homem* é, assim, dito *bom por natureza*. Mas na medida em que elas são *determinações de natureza*, portanto, em princípio opostas à liberdade e ao conceito do espírito, e são o *negativo*, elas tem que ser *extirpadas*, o *homem* é, assim, dito *mau por natureza*. O decisivo para uma ou outra afirmação é, desse ponto de vista, igualmente o arbítrio subjetivo.

Adendo. A doutrina cristã que diz ser o homem mau por natureza é superior à outra que o considera bom; de acordo com a sua explicitação filosófica, é preciso compreendê-la da seguinte maneira. Enquanto espírito, o homem é um ser livre, que tem a posição de não se deixar determinar pelos impulsos naturais. O homem, na sua condição imediata e inculta, está por isso numa situação em que não deve estar e da qual ele tem de se libertar. A doutrina do pecado original, sem a qual o Cristianismo não seria a religião da liberdade, tem esse significado.

§ 19

Na exigência da *purificação*⁴⁸ dos impulsos reside a representação universal de que eles sejam libertados da *forma* da sua determinidade natural imediata e do que há de subjetivo e contingente no *conteúdo*, e, assim, reconduzidos à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência indeterminada é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da Ciência do Direito.

O conteúdo desta ciência, em todos os seus momentos singulares, por exemplo, o direito, a propriedade, a moralidade, a família, o Estado

etc., pode ser exposto sob a forma de que o homem *teria* por natureza o impulso ao direito, *também* o impulso à propriedade, à moralidade, *também* o impulso ao amor sexual, o impulso à sociabilidade etc. Se ao invés dessa forma da psicologia empírica se quiser recorrer, de maneira mais ilustre, a uma figura filosófica, segundo aquilo que nos tempos mais recentes passou e ainda passa por filosofia, como foi observado acima, ela pode ser *modicamente* obtida, dizendo que o homem descobriria dentro de si, como *fato da sua consciência*, que ele quer o direito, a propriedade, o Estado etc. Mais adiante intervirá uma outra forma do mesmo conteúdo, que aparece aqui na figura de impulsos, a saber, a dos *deveres*.

§ 20

A reflexão que se refere aos impulsos enquanto ela os representa, os calcula e os compara entre si e, em seguida, com seus meios, com suas conseqüências etc. e com um todo de satisfação – com a *felicidade*⁴⁹ – traz a este material a *universalidade formal* e, dessa maneira, ^{exterior} purifica-o de sua crueza e de sua barbárie. Este fazer brotar a universalidade do pensar é o valor absoluto do *cultivo* (§ 187).

Adendo. Na felicidade o pensamento já tem um poder sobre a violência natural dos impulsos, visto que ele não se contenta com o instantâneo, mas requer um todo de felicidade. Isso está necessariamente ligado ao cultivo, enquanto é este último, igualmente, que faz valer um universal. Há dois momentos no ideal de felicidade: primeiro, um universal que é superior a todas as particularidades; como, porém, o conteúdo desse universal é, por outro lado, somente a universal fruição, reaparece, aqui, ainda uma vez, o singular e o particular, portanto, um finito, sendo preciso retornar ao impulso. Visto que o conteúdo da felicidade reside na subjetividade e no sentimento de cada um, este fim universal é, de sua parte, particular e nele, portanto, não está presente ainda nenhuma verdadeira unidade do conteúdo e da forma.

§ 21

Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que encontra diante de si a sua determinidade naquela matéria, é a *universalidade que se determina a si mesma, a vontade, a liberdade*. Como a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita⁵⁰, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela é não só vontade livre *em si*, mas igualmente vontade livre *para si* – a Idéia verdadeira.

A autoconsciência da vontade enquanto desejo, impulso, é *sensível*, assim como o sensível designa em geral a exterioridade e, com isso, o estar-fora-de-si da autoconsciência. A vontade *reflexionante* tem dois elementos, esse elemento sensível e a universalidade pensante; a *vontade em si e para si* tem por seu objeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura – universalidade que consiste em que nela estão suspensas a *imediatez* da naturalidade e a *particularidade*, da qual a naturalidade está igualmente afetada enquanto a particularidade é produzida pela reflexão. Este suspender e este erguer ao universal é o que se chama atividade do *pensar*. A autoconsciência que purifica e ergue o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim até essa universalidade fá-lo enquanto *pensamento que atua e se impõe* na vontade. Este é o ponto em que se torna claro que a vontade somente enquanto inteligência *pensante* é verdadeira, é vontade livre. O escravo⁵¹ não tem saber da sua essência, da sua infinitude, da liberdade, ele não se sabe enquanto essência e ele não se sabe assim porque ele não se *pensa*. Esta autoconsciência que, pelo pensamento, se apreende enquanto essência, e, assim, se desfaz do contingente e do não-verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade. Os que falam filosoficamente do direito, da moralidade, da eticidade e querem excluir o pensamento a esse respeito, para remeter ao sentimento, ao coração, ao ardor, ao entusiasmo, exprimem com isso a posição do mais profundo desprezo em que o pensamento e a ciência caíram, pelo fato de que, assim, até a própria ciência, mergulhada no desespero sobre si e na mais profunda extenuação, toma a barbárie e a ausência de pensamento por princípio, com a conseqüência de que ela, assim, arrebataria ao homem, no que dependesse dela, toda verdade, todo valor e toda dignidade.

Adendo. Verdade, na filosofia, significa que o conceito corresponda à realidade. Um corpo, por ex., é a realidade, a alma, o conceito. Alma e corpo devem, porém, ser adequados um ao outro; por conseguinte, um homem morto é ainda uma existência, mas não mais uma existência verdadeira; ele é um ser-ai privado de conceito: por causa disso apodrece o corpo morto. Assim, a verdadeira vontade está em que aquilo que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade.

§ 22

A vontade em si e para si é *verdadeiramente infinita* porque o seu ob-jeto é ela mesma, por conseguinte, ele não é para ela um *outro*, nem uma *barreira*, porém ao contrário, nele ela somente retornou adentro de si. Além do mais, ela não é mera possibilidade, disposição ou *faculdade* (potentia), mas o *efetivamente-infinito*⁵² (infinittum actu), porque o ser-aí do conceito ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior.

É por isso que quando se fala somente da vontade livre enquanto tal, sem a determinação de ser ela a vontade livre em si e *para si*, só se fala, na verdade, da *disposição* para a liberdade ou da vontade natural e finita (§ 11), e, precisamente por isso, apesar das palavras e da opinião, não se fala da vontade livre. – Como o entendimento apreende o infinito somente enquanto algo negativo, e, assim, como um *além*, ele crê honrar tanto mais o infinito, quanto mais o repele de si para longe, à distância, e o afasta de si como um estranho. Na vontade livre o verdadeiramente infinito tem efetividade e presença, – ela mesma é esta idéia presente dentro de si.

Adendo. Com razão representou-se a infinitude mediante a imagem de um círculo, pois a linha reta se prolonga indefinidamente e indica a infinitude meramente negativa, a má infinitude, que não tem um retorno em si mesma como a verdadeira infinitude. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e uma disposição, pelo contrário, o seu ser-aí exterior é a sua interioridade, é ela mesma.

§ 23

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*. – Ela é *verdadeira*, ou melhor, ela é a própria *verdade*⁵³, porque o seu determinar consiste em que ela seja no seu *ser-aí*, isto é, enquanto estando defronte a si mesma, aquilo que o seu conceito é, ou, noutros termos, porque o puro conceito tem a intuição de si mesmo por seu fim e por sua realidade.

§ 24

A vontade é *universal*, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular, que enquanto tais repousam somente na diversidade do conceito e do seu ob-jeto ou conteúdo, ou, dito de outra forma, na diversidade do seu ser subjetivo para si e do seu ser em si, da sua singularidade *excludente* e que decide, e da sua própria universalidade.

As diversas determinações da *universalidade* se depreendem da Lógica (veja-se *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 1817, §§ 118-126⁵⁴). O que primeiro ocorre à representação a propósito desse termo é a universalidade abstrata e exterior. Mas em relação à universalidade que é em si e para si, tal como ela se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, isto é, na *característica-comum* [a todos os singulares] ou na [sua] *totalidade aditiva*⁵⁵, nem na universalidade *abstrata*, que está fora dos singulares, do outro lado, isto é, na identidade abstrata do entendimento (§ 6 Anot.). É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a idéia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre e abarca*⁵⁶ o seu ob-jeto, que *perpassa a sua determinação*, que nela é idêntico consigo. – O universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de *racional* e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa.

§ 25

O *subjetivo*, no que concerne à vontade em geral, significa o lado da sua autoconsciência, da singularidade (§ 7), à *diferença* do seu conceito sendo *em si*; daí que a subjetividade da vontade quer dizer:

α) a *pura forma*, a *unidade absoluta* da autoconsciência consigo mesma, unidade na qual a autoconsciência, enquanto eu = eu, é absolutamente interior e [um] repousar *abstrato* sobre si – a *pura certeza* de si mesmo, diferente da verdade;

β) a *particularidade* da vontade enquanto arbítrio e conteúdo contingente de fins quaisquer;

γ) em geral a forma unilateral da vontade (§ 8), na medida em que o que é querido, seja qual for o seu conteúdo, é primeiro somente um conteúdo pertencente à autoconsciência e um fim irrealizado.

§ 26

A vontade α) na medida em que ela tem a si mesma por sua determinação e, assim, é conforme ao seu conceito e verdadeira, é a *vontade objetiva por excelência*;

β) a vontade *objetiva*, porém, enquanto *desprovida da forma infinita* da autoconsciência, é a vontade imersa no seu objeto ou no seu estado, como quer que esteja constituída segundo o seu conteúdo – a vontade infantil, ética, assim como a vontade escrava ou supersticiosa etc.

γ) A *objetividade* é, enfim, a forma unilateral em oposição à determinação subjetiva da vontade, por conseguinte, a imediatez do ser-aí enquanto existência *exterior*; a vontade, nesse sentido, torna-se *objetiva* somente através da realização plena dos seus fins.

Estas determinações lógicas de subjetividade e objetividade foram, aqui, especialmente arroladas, com a intenção de assinalar expressamente, já que serão adiante utilizadas com frequência, que com elas ocorre o mesmo que com outras diferenças e determinações-da-reflexão contrapostas entre si, a saber, que elas, por causa da sua finitude e, portanto, da sua natureza dialética, passam ao seu oposto. Para outras semelhantes determinações da oposição, a sua significação permanece, contudo, firme para a representação e para o entendimento, visto que a sua identidade é, ainda, algo *interior*. Na vontade, ao contrário, que só pode ser sabida *como o concreto*, tais oposições, que devem ser abstratas e simultaneamente determinações *desta vontade*, conduzem por si mesmas a essa identidade das mesmas e à troca das suas significações – uma troca que ao entendimento só sucede inconscientemente. – Assim, a vontade, enquanto liberdade *sendo interior a si*, é a própria subjetividade; esta é, por isso, o conceito da vontade e, assim, a sua objetividade. Finitude, porém, é a sua subjetividade na oposição em face da objetividade; nessa oposição, precisamente, a vontade não está junto a si, ela está emaranhada com o objeto, e a sua finitude consiste, exatamente do mesmo modo, em não ser subjetiva etc. – Qual a significação, portanto, que o subjetivo ou o objetivo da vontade devam ter, daqui para a frente, tem de ficar claro, cada vez, a partir da conexão que contém a sua posição em relação à totalidade.

Adendo. Habitualmente se crê que o subjetivo e o objetivo estão *fixamente* um em face do outro. Mas não é esse o caso, já que eles, antes, passam um ao outro, pois

não são determinações abstratas, como o positivo e o negativo, mas têm uma significação mais concreta. Considerando primeiramente, a expressão 'subjetivo', ela pode denotar um fim que é próprio só de um sujeito determinado. Nesse sentido, uma obra de arte muito precária, que não alcança a Coisa (*Sache*)⁵⁷, é meramente subjetiva. Mas esta expressão pode, também, ademais, se estender ao conteúdo da vontade e ela tem, então, a mesma significação que 'arbitrário': o conteúdo subjetivo é aquele que pertence meramente ao sujeito. Assim, por exemplo, ações más são meramente subjetivas. Mas, então, pode ser igualmente chamado de 'subjetivo' aquele puro eu vazio, que só tem a si mesmo como objeto e que possui a força de abstrair de todo conteúdo ulterior. A subjetividade tem, portanto, em parte, uma significação inteiramente particular, em parte, uma significação altamente legítima, já que tudo o que eu devo reconhecer, tem, também, a tarefa de tornar-se algo meu e de obter validade em mim. Esta é a infinita cobiça da subjetividade, a de tudo reunir e consumir nesta fonte simples do puro eu. O 'objetivo' pode, também, ser apreendido de modo igualmente diverso. Podemos entender por este termo tudo o que tornamos objetivo para nós, sejam existências efetivas, sejam meros pensamentos que contrapomos a nós; compreende-se, também, igualmente, por este termo, a imediatez do ser-aí, no qual o fim deve realizar-se: inclusive quando o fim é inteiramente particular e subjetivo, chamamo-lo 'objetivo' quando ele aparece. Mas a vontade objetiva é, também, aquela em que há verdade. Assim, a vontade divina, a vontade ética é uma vontade objetiva. Finalmente, pode-se, também, denominar de 'objetiva' a vontade que está inteiramente mergulhada no seu objeto, a vontade infantil, que, carecendo de liberdade subjetiva, repousa na confiança, e a vontade escrava, que não se sabe ainda como livre e é, por isso, uma vontade desprovida-de-vontade. 'Objetiva' nesse sentido é toda vontade que age dirigida por uma autoridade externa e que ainda não completou o retorno infinito (a) dentro de si.

§ 27

A destinação absoluta, ou se se quiser, o impulso absoluto do espírito livre (§ 21) [está] em que a sua liberdade seja objeto para ele – que ela lhe seja objetiva tanto no sentido de ela ser o sistema racional do próprio espírito, quanto no sentido de que esse sistema seja efetividade imediata (§ 26) – a fim de ser para si, enquanto idéia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da idéia de vontade é, em princípio, *a vontade livre que quer a vontade livre*⁵⁸.

§ 28

A atividade da vontade de suspender a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nesta, e, assim, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade *junto de si*, é, – afora a

modalidade apenas formal da consciência, na qual a objetividade existe somente como efetividade imediata, – o *desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da idéia (§ 21), um desenvolvimento em que o conceito determina a *idéia, ela mesma* de início *abstrata*, em direção à totalidade do sistema da idéia, totalidade que, enquanto o substancial, independente da oposição de um fim meramente subjetivo e da sua realização, é *uma e a mesma*⁵⁹ nessas duas formas.

§ 29

O fato de que um ser-ai em geral seja *ser-ai da vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, portanto, em princípio, a liberdade enquanto idéia⁶⁰.

A definição kantiana (Kant, *Doutrina do Direito*, *Introd.*⁶¹) e, também, a mais geralmente aceita, cujo momento principal é “a *restrição* da minha liberdade ou *arbitrio*, assim que ele possa coexistir com o arbitrio 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 arbitrio de cada um com o arbitrio do outro, redundando na conhecida identidade formal e no princípio de contradição.⁶² A mencionada definição do direito contém o ponto de vista, difundido nomeadamente desde *Rousseau*⁶³, segundo o qual, o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, mas sim enquanto indivíduo *particular*, enquanto vontade do singular em seu arbitrio próprio. Segundo esse princípio uma vez aceito, o racional só pode vir à luz enquanto restringindo essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um universal externo, formal. Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu, nas cabeças e na efetividade, fenômenos, cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.⁶⁴

§ 30

O direito é *em princípio* algo de *sagrado*⁶⁵, unicamente porque ele é o ser-ai do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente. – Mas o *formalismo*⁶⁶ do

direito (e, mais adiante, o do dever) surge da diferença [resultante] do desenvolvimento do conceito de liberdade. Em contraste com o direito mais formal, isto é, *mais abstrato* e, por isso, mais restrito, o âmbito⁶⁷ e o degrau ou estágio do espírito ao qual este levou dentro de si os momentos ulteriores contidos na sua Idéia à determinação e à efetividade, enquanto âmbito e degrau ou estágio *mais concreto*, mais rico em si mesmo e mais verdadeiramente universal, tem, precisamente por isso, também, um direito mais alto.

Cada degrau ou estágio do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito peculiar, porque ele é o ser-ai da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade com o *direito*, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito próprio, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-ai da *liberdade*. Eles só podem entrar em *colisão* na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, ele não poderia, de maneira nenhuma, 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, em face do qual um outro [direito] seria desprovido de substância. Mas a colisão contém, simultaneamente, este outro momento, o de que ela é restrita e, por conseguinte, também, o de que um [direito] está subordinado ao outro; somente o direito do espírito do mundo é o irrestritamente absoluto.

§ 31

O método de como, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imanente* e um produzir das suas determinações, de como a progressão não se realiza pela asseveração de que *há* situações diversas e, em seguida, pela *aplicação* do universal a um tal material tomado dalhures, é, aqui, igualmente pressuposto a partir da Lógica.⁶⁸

O princípio motor do conceito, enquanto ele não só dissolve as particularizações do universal, mas, também, enquanto as produz, eu chamo de *dialética*, – dialética, portanto, não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um ob-jeto,

uma proposição, dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e só tem a ver com a derivação do seu contrário – uma modalidade negativa da dialética⁶⁹, tal como ela freqüentemente aparece também em *Platão*⁷⁰. Ela pode, assim, considerar como o seu resultado último o contrário de uma representação, ou decididamente como o antigo ceticismo⁷¹, a contradição da mesma representação, ou também, mais tibiamente, uma *aproximação* à verdade, [que é] uma meia-verdade moderna. A dialética superior do conceito⁷² não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é *desenvolvimento* e progredir imanente. Esta dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos. Para este desenvolvimento da idéia, enquanto atividade própria da sua razão, o pensar enquanto subjetivo apenas olha⁷³, sem adicionar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o ápice da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.

§ 32

As *determinações* no desenvolvimento do conceito são, de um lado, elas mesmas conceitos, de outro, porque o conceito é essencialmente enquanto idéia, elas estão na forma do ser-aí, e a série dos conceitos resultantes [desse desenvolvimento] é, por conseguinte, simultaneamente uma série de *configurações*; é assim [, enquanto conceitos e configurações,] que elas devem ser consideradas na ciência.⁷⁴

No sentido mais especulativo, o *modo do ser-aí* de um conceito e a sua *determinidade* são uma e a mesma coisa. É de assinalar-se, entretanto, que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem-no no desenvolvimento científico da idéia enquanto determinações do conceito, porém não no desenvolvimento temporal enquanto configurações. Assim, a idéia, tal qual ela é determinada como família, tem por pressuposto as determinações do

conceito, das quais, no que segue, ela será apresentada como o resultado. Mas o fato de que estes pressupostos internos já estejam também aí-presentes para si como *configurações*, como direito de propriedade, contrato, moralidade, etc., é o outro lado do desenvolvimento que, só numa cultura mais plenamente acabada conseguiu levar os seus momentos a essa configuração própria de [seu] ser-aí.

Adendo. A idéia tem, sempre, de determinar-se ulteriormente, já que ela no começo é somente, primeiro, conceito abstrato. Mas este conceito abstrato inicial nunca é abandonado, ao contrário, ele se torna sempre mais rico dentro de si, e a última determinação é, portanto, a mais rica.⁷⁵ As determinações que, antes, eram apenas em si, chegam por esta via à sua livre subsistência por si, mas de maneira tal que o conceito permanece a alma que mantém tudo coeso e que só por um procedimento imanente alcança as suas próprias diferenças. Por isso, não se pode dizer que o conceito chega a algo novo, senão que a última determinação coincide novamente com a primeira. Embora o conceito pareça, assim, ter-se dispersado no seu ser-aí, isso é tão só uma aparência, que na progressão se revela como tal, enquanto que todas as singularidades novamente retornam, por fim, ao conceito do universal. Nas ciências empíricas analisa-se, habitualmente, o que é encontrado na representação e, quando se reconduziu o singular ao que é comum, chama-se isso, a seguir, de conceito. Nós não procedemos assim, pois queremos somente olhar para o modo como o conceito se determina a si mesmo, e forcamos-nos a não adicionar nada do que é nosso opinar e nosso pensar. O que obtemos dessa maneira, entretanto, é uma série de pensamentos e uma outra série de figuras sendo-aí, com as quais pode suceder que a ordem do tempo no fenômeno efetivo é, em parte, outra que a ordem do conceito. Por exemplo, não se pode dizer que a propriedade tenha estado-aí antes da família, e, apesar disso, será tratada antes desta. Poder-se-ia aqui, portanto, levantar a questão de saber, por que não começamos com o mais elevado, isto é, com o concretamente verdadeiro. A resposta é que, precisamente porque queremos ver o verdadeiro na forma de um resultado, é essencial para isso, conceber primeiro o próprio conceito abstrato. O que é efetivo, a figura do conceito, é para nós, portanto, somente o que segue e o que é ulterior, ainda que na efetividade fosse o primeiro. Nossa progressão consiste em que as formas abstratas se demonstrem não enquanto subsistentes para si, mas sim, enquanto não-verdadeiras.

Divisão

§ 33

Segundo o andamento gradual do desenvolvimento da idéia da vontade livre em si e para si, a vontade é:

- A. *imediatamente*; seu conceito [é], por isso, abstrato, a *personalidade*, e o seu *ser-aí* [é] uma coisa exterior imediata; – a esfera do *direito abstrato* ou *formal*;
- B. a vontade refletida (a)dentro de si a partir do ser-aí externo, determinada como *singularidade subjetiva* em face do *universal*; – este [sendo] em parte como algo interno, o *bem*, em parte como algo externo, um *mundo aí-presente*, e esses dois lados da idéia [sendo] somente enquanto *mediados um pelo outro*; a idéia na sua cisão⁷⁶ ou na sua existência *particular*, o *direito da vontade subjetiva* em relação ao direito do mundo e ao direito da Idéia, mas da idéia *sendo* somente em si; – a *esfera da moralidade*;
- C. a *unidade* e a *verdade* desses dois momentos abstratos, – a idéia pensada do bem, realizada na *vontade refletida* (a)dentro de si e no *mundo exterior*; – de sorte que a liberdade, enquanto *substância*, existe tanto como *efetividade* e *necessidade* quanto como vontade *subjetiva*; – a *idéia* na sua existência universal em si e para si; a *eticidade*.

A substância ética, por sua vez, é igualmente:

- a) espírito *natural*; – a *família*,
- b) na sua *cisão* e no seu *fenômeno*; – a *sociedade civil*,
- c) o *Estado*, como a liberdade que na livre subsistência por si da vontade particular é igualmente universal e objetiva; – este espírito efetivo e orgânico α) de um povo, β) através da relação dos espíritos-dos-povos particulares, γ) torna-se efetivo e revela-se na história do mundo para ser o espírito universal do mundo, cujo *direito* é o direito *supremo*.

O fato de que uma coisa ou conteúdo, que é posto somente segundo o seu *conceito* ou como ele ele é *em si*, tenha a figura da *imediatez* ou do ser, é pressuposto a partir da lógica especulativa; outra coisa é o conceito que é para si *na forma do conceito*; este

não é mais um imediato. – De igual modo é pressuposto o princípio que determina a divisão. A divisão pode ser encarada, também, como uma indicação *histórica* prévia das partes, pois os diversos degraus ou estágios têm de produzir-se a partir da natureza do próprio conteúdo, como momentos do desenvolvimento da idéia. Uma divisão filosófica não é, de maneira nenhuma, uma divisão exterior, uma classificação externa feita segundo qualquer ou vários critérios de divisão, mas, sim, o diferenciar imanente do próprio conceito. – *Moralidade* e *eticidade*⁷⁷, que habitualmente quase se equivalem como sinônimos, são tomados, aqui, em sentido essencialmente diverso. Entrementes, mesmo a representação parece distingui-los; a linguagem kantiana serve-se, de preferência, da expressão *moralidade*, pois os princípios práticos dessa filosofia restringem-se inteiramente a esse conceito, tornam, até, impossível o ponto de vista da *eticidade*, e, mesmo, expressamente a aniquilam e lhe resistem. Mesmo que moralidade e eticidade fossem, segundo a sua etimologia, sinônimos, isso não obstaría a que se usasse essas palavras, uma vez que diversas, para conceitos diversos.

Adendo. Ao falarmos, aqui, do Direito, não aludimos meramente ao direito civil, ao que se entende usualmente por direito, mas à moralidade e à eticidade, e à história do mundo, que igualmente pertencem a essa esfera, porque o conceito reúne os pensamentos segundo a verdade. A vontade livre, para não permanecer abstrata, tem de, primeiramente, dar-se um ser-aí, e o primeiro material sensível desse ser-aí são as Coisas, isto é, as coisas externas. Este primeiro modo da liberdade é o modo que devemos conhecer como *propriedade*, a esfera do direito formal e abstrato, à qual não pertence menos a propriedade na sua figura mediada, enquanto *contrato*, do que o direito em sua lesão enquanto *crime* e *pena*. A liberdade que temos aqui é o que denominamos pessoa, quer dizer, o sujeito que é livre, e propriamente livre para si, e que se dá um ser-aí nas Coisas. Esta mera imediatez do ser-aí, porém, não é adequada à liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da *moralidade*. Eu sou livre não mais simplesmente nesta Coisa imediata, mas o sou, também, na imediatez suspensa, quer dizer, eu o sou em mim mesmo, no [que é] subjetivo. Nesta esfera o que importa é o meu discernimento e a minha intenção, e o meu fim, ao passo que a exterioridade é posta como indiferente. O bem, que é aqui o fim universal, não deve entretanto permanecer meramente no meu interior, mas deve realizar-se. Pois a vontade subjetiva exige que o seu interior, isto é, o seu fim, receba um ser-aí externo, que, portanto, o bem deva ser consumado na existência exterior. A moralidade, tal como o momento anterior do direito formal, uma e o outro são abstrações, cuja verdade é somente a *eticidade*. A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e da vontade do singular, quer dizer, do sujeito. Seu primeiro ser-aí,

* [à mão:] isto é, outros sujeitos.

novamente, é algo natural, na forma do amor e do sentimento: a *família*; o indivíduo suspendeu aí a sua rigidez de personalidade e encontra-se com a sua consciência num todo. Mas no degrau ou estágio seguinte, vê-se a perda da eticidade propriamente dita e da unidade substancial: a família desagrega-se, e os seus membros relacionam-se uns aos outros enquanto subsistentes por si, visto que somente o vínculo da carência recíproca os entrelaça. Este estágio, o da *sociedade civil*, foi frequentemente encarado como sendo o Estado. Mas o *Estado* é só o terceiro, a eticidade e o espírito, no qual ocorre a prodigiosa união da subsistência por si da individualidade e da substancialidade universal. O direito do Estado é, por isso, superior ao [direito] dos outros degraus ou estágios: ele é a liberdade em sua configuração mais concreta, que só se subordina, ainda, à suprema verdade absoluta do espírito do mundo.

NOTAS

¹ *Wirklich* (adj.), *Wirklichkeit* (subst.), – derivados de *wirken*, verbo formado a partir do substantivo germânico *Werk* (obra), este último remotamente aparentado ao *ergon* grego, – surgem na linguagem mística dos séculos XIII e XIV e tem 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. Para Mestre Eckhardt, *Wirklichkeit* corresponde à *actualitas* latina. (Cf. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 6ª Ed., reelaborada por W. Betz, M. Niemeyer, Tübingen, 1966, e F. Kluge, *Etimologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, De Gruyter, Berlin-N.York, 1989.)

Hegel retoma o significado ativo desses dois termos, reduplicado na forma verbal *verwirklichen* e na sua substantivação *Verwirklichung*, distinguindo-os dos termos *real/Realität*, para marcar uma das teses fundamentais da sua filosofia, a de que o efetivo que tem em si o poder de sua auto-efetivação. *Wirklich* (efetivo) e *Wirklichkeit* (efetividade), 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 efetuado e contendo em si o poder de sua efetuação, e que na sua “externação” (*Äusserung*) – enquanto automanifestação do absoluto – “permanece essencial e que só é essencial enquanto é, igualmente, existência exterior imediata”. (*E, GW*, v. 20, § 142; Cf. *WL II, GW*, XI, 369; *Werke*, v. 6, 186) No sentido estrito, a efetividade é a automanifestação do absoluto, no sentido de que a sua externação e a

exterioridade daí resultante é, simultânea e identicamente, absoluta reflexão dentro de si: “unidade *posta* de reflexão e da imediatez” (*WL II*, id., 380; id., 201). Enquanto pura manifestação (*Manifestation*) para si mesma, coincidem nela o poder da sua efetuação e da sua reflexão sobre si: “a sua *exterioridade* [do efetivo] é a sua energia, ele está nela refletido dentro de si mesmo; seu ser-aí é somente *manifestação de si mesmo*, não de um outro.” (*E*, § 142 A.; grifos nas citações, sempre de Hegel; cf. *WL, GW*, XI, 375, 380-381; *Werke*, v. 6, 193-194, 200-202). O termo *energia* (*Energie*), que descreve, aqui, a efetividade em sua exterioridade e simultânea reflexão sobre si, inusitado no contexto, não fosse sua referência implícita à *enérgeia* aristotélica, marca precisamente a distinção fundamental entre *Wirklichkeit* e *Realität*, e antecipa, enquanto pura automanifestação, a singularidade do conceito, entendida como auto-efetuação (*das Wirkende seiner selbst*) (*E*, § 163 A).

O enunciado do § 1 contém, assim, a sinopse mais concisa da tese fundamental da lógica especulativa, a de que a filosofia enquanto saber absoluto, tornado ciência, tem por objeto a idéia, que não é senão o processo de efetivação do conceito, que alcança precisamente na idéia a sua determinação completa e sistemática, pondo-se ela, regressivamente, como o fundamento e o sujeito desse processo. Transposta para o âmbito da “ciência filosófica do direito”, a tese diz que esta não é senão a apresentação do processo de efetivação do conceito de direito, concebido num sentido extremamente abrangente como objetivação do conceito de vontade livre, - por isso, co-extensivo à esfera do espírito objetivo, - em direção à sua determinação plena enquanto “idéia do Estado” e à sua suspensão no “espírito universal do mundo” (§ 33), que se constitui através da história universal.

² Nas Notas Manuscritas em seu exemplar de curso (*NM*, ad § 1, Hm., 301; II, 81) Hegel ressalta a diferença do conceito especulativo em face do conceito no seu sentido usual, que é o de uma representação universal abstrata do entendimento, a qual exprime basicamente a nota comum a várias representações singulares e que é então convertida em sua determinação fundamental. Como a nota comum convertida em determinação fundamental não resulta do próprio processo de abstração, pode haver várias definições, que eventualmente se opõem, de sorte que a definição “é nessa medida contingente” (*VRph 1824/25*, IV, 97). “O cultivo formal em nada ajuda à decisão sobre a Coisa” (ad § 1, *ibid.*). O conceito especulativo, em contrapartida, quer apreender o conteúdo da Coisa na forma do pensamento, i. é, “a natureza da Coisa” (*NM*, *ibid.*) na sua necessidade intrínseca,

precisamente enquanto ela é apresentada como resultando do desenvolvimento pleno das determinações contidas no conceito, concebido como princípio da sua própria efetivação e do modo de efetividade que o resultado alcança nesse desenvolvimento. Por isso, o objeto da “ciência filosófica do direito” não consiste na mera ordenação formal, segundo regras de coerência interna, das representações abstratas que o entendimento jurídico denomina conceitos (pessoa, propriedade, contrato, crime, sociedade, aplicação da lei, Estado etc.), extraídas de casos singulares e/ou das determinações jurídicas positivas, e expressas em definições, mas na apresentação (*Darstellung*) do desenvolvimento imanente e completo, segundo uma ordem de complexidade crescente, das determinações necessárias contidas no conceito de direito, concebido ele mesmo como objetivação e efetivação do conceito de vontade livre, que é o fundamento e a determinação essencial do direito.

- ³ O *Dasein*, *ser-aí*, é a primeira figura do ser-determinado, a unidade imediata do ser e do nada, resultante do devir (categoria imediatamente anterior ao ser-aí na *Lógica do Ser*), mas que, à diferença deste, é esta passagem ininterrupta dos seus momentos (ser e nada, nascer e perecer) um no outro, já posta na determinação unilateral do ser. Como tal, o ser-aí é uma primeira figura estável dessa unidade imediata e unilateral, que já tem a sua gênese imediata, a sua mediação, às suas costas. (*WL*, *GW*, XXI, 93-94, 97; *Werke*, v. 5, 113-114, 116-117) A tradução de *Dasein* por *ser-aí*, além da vantagem da literalidade, merece primazia sobre as outras propostas (ser determinado, existência empírica), por ser etimológica, no sentido de evidenciar o momento deíctico destacado por Hegel: “ser-aí etimologicamente tomado, é ser num certo *lugar*” (id., XXI, 97; id., v. 5, 117), embora Hegel afaste, em seguida, qualquer representação espacial dessa categoria, pois ela é uma determinação do puro pensamento. O ser-aí apresenta a forma incoativa da determinação e, nesse sentido, ele é a primeira deixis do pensamento especulativo, pois ele mostra, na sua gênese, como surge em princípio a determinação. Um segundo aspecto evidenciado na tradução literal é o de dar a entender que a unidade imediata do ser e do nada, posta na determinação unilateral do ser, constitutiva do ser-aí, é fruto da reflexão externa, e não posta por ele mesmo: o momento deíctico, presente no aí, remete à reflexão externa. – Sempre que expressões compostas são necessárias para traduzir uma única palavra alemã, elas serão grafadas em português com traço de união.

- ⁴ *Configuração* traduz, aqui, *Gestaltung*, para distingui-la do termo *Gestalt*, traduzido por *figura*. A configuração é o modo do ser-aí, isto é, do existir imediato de uma determinação conceitual ou momento lógico do conceito, enquanto conceito determinado. Ela é, na apresentação dialética do desenvolvimento do conceito de vontade livre, o correlato fenomênico da determinação do conceito, e significa o modo como esta, mediante a organização do múltiplo empírico, aparece ou se configura enquanto fenômeno na efetividade, como um todo dotado de estruturas externas próprias. O encadeamento das configurações na apresentação se dá segundo uma ordem de sucessão que é temporal, e que é diferente da ordem lógica de desenvolvimento das determinações conceituais ou conceitos determinados, que lhe proporciona a sua estrutura racional profunda, como a *Anotação* do § 32 expõe. Marx tornará essa distinção um dos fundamentos do seu método de apresentação da Crítica da Economia Política na *Introdução* aos *Grundrisse*. (v. notas 66 e 74)

- ⁵ O verbo *zusehen* significa *olhar ativamente para, acompanhar ou seguir com a vista, fitar, observar*, mas sem intervir ou interferir no que é visto; é um somente um presenciar aquilo que ocorre, aqui no sentido etimológico de *espelhar*, verbo que está na origem do conceito de especulativo, cujo desenvolvimento reflete o movimento imanente da própria coisa.
- ⁶ O devir que perpassa o surgimento de um conceito determinado no interior do sistema enciclopédico equivale à sua “demonstração” (*Beweis*), à sua gênese ou emergência racional. A gênese próxima do conceito de direito é desenvolvida na teoria da vontade livre, do “espírito prático” e do “espírito livre”, exposta no final da *Psicologia* (*C.*), que integra a *Filosofia do Espírito Subjetivo*, da *Enciclopédia*, a cuja 1ª edição (1817) a *FD* remete no § 4 A. Hegel reitera aí a tese de que “a dedução” da vontade livre “só pode ocorrer na conexão do todo”, dedução cujo resultado é pressuposto pela *FD* e, assim, constitui o seu ponto de partida e a sua base. Esta gênese racional *próxima* é retomada, e em vários aspectos ampliada, na *Introdução* (§§ 5-28), com a intenção precípua de demonstrar e salientar a forma específica de vontade livre que fundamenta o direito e que define o ponto de partida da ciência do direito. É esta forma da vontade, a vontade livre em si e para si (§ 21) que se efetiva enquanto espírito objetivo, “em direção à efetividade de um mundo”, que se torna o mundo do direito lato senso, no qual as determinações dessa vontade livre adquirem “a forma de necessidade” (*E*, § 484). A gênese conceitual *remota* é constituída pelo conjunto da *Filosofia do Espírito Subjetivo*, pela *Filosofia da Natureza*, que remontam, em última

instância, à gênese lógica do conceito especulativo de conceito, na *Ciência da Lógica*, que fornece a matriz do conceito de vontade livre, apresentado condensadamente nos §§ 5 a 7 da *FD*. O conjunto dessa gênese próxima e remota constitui, portanto, a “demonstração” do ponto de partida da respectiva ciência filosófica, no caso, a do direito, e contém a justificação do conteúdo racional desse conceito e do desenvolvimento necessário das suas determinações.

- ⁷ A propósito da divisão romana dos homens em livres ou servos, conforme o seu status, consagrada no *Corpus Juris Civilis* (L. I., T. 5. frag. 3) escreve Hegel nas NM: “graças a Deus, em nossos Estados, pode-se pôr a definição do homem, enquanto capaz de direito, à testa do código, sem correr perigo de dar com determinações sobre direitos e deveres do homem que contradiriam o conceito de homem.” (NM ad § 2, Hm. 302; v. 7, 33)
- ⁸ A expressão provém do contexto kantiano das teorias epistemológicas de Christian Erhard Schmid, criticado acerbamente, em 1795, em artigo publicado no *Philosophisches Journal*, por Fichte, então seu colega na Universidade de Jena (republicado em: *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, De Gruyter & Co., Berlin, 1981, v. II, 421-458). “*Os Fatos da Consciência*” é o título das preleções de Fichte, em Berlim, no semestre de inverno de 1810-1811 (*Fichtes Werke*, II, 535-691), que são mencionadas por Hegel, em carta de 1º de fevereiro de 1818 (*Briefe*, eds. J. Hoffmeister e F. Nicolin, Meiner, Hamburg, 1981, II, carta nº 330). Mas é antes de tudo a interpretação psicologizante da filosofia transcendental de Kant por Fries e a sua teoria da evidência imediata dos sentimentos, que é aqui, antes de tudo, visada por Hegel. (Cf. indicação de Nisbet, 392-393)
- ⁹ v. *WL III*, *GW*, v. XII, 236 ss.; *Werke*, v. 6, 548 ss. (*Die absolute Idee*)
- ¹⁰ Hegel explicita nas NM a positividade do direito positivo pela necessidade de que ele seja posto (*gesetz*), de que ele se torne válido/vigente na “exterioridade do ser-aí”, enquanto lei (*Gesetz*). “Positivo aqui não é oposto ao *negativo*, mas ao contrário, positivo [significa que]: ele é *posto*, ele *vale/vige*.” A exigência de que exista um “estado-de-direito” “que seja puramente racional”, “ideal”, escreve Hegel, contém algo de correto e de incorreto ao mesmo tempo: o correto é que “a razão deve ser o elemento dominante e que num Estado bem formado – no todo também – existe mais razão do que se crê”; mas há, também, nessa crença algo de incorreto, porque a “razão na efetividade entra na exterioridade do ser-aí – entra em aplicação, na *forma* do positivo – uma ampla esfera, *onde só o entendimento*

exerce a sua dominação, que é deixada livre pela razão”. (NM ad § 3 – Hm. 303-304; v. 7, 42-43) Se a positividade do direito, sua vigência como lei, brota da necessidade de que a razão, imanente à efetividade, penetre na esfera da exterioridade do ser-aí, na qual o entendimento domina, esfera que a razão libera à contingência que lhe é própria, o enrigecimento e a independização dessa esfera do entendimento e da contingência em face da razão, priva a positividade da imanência da razão que lhe dá vida. “O *direito positivo* é em geral um direito que tem validade/vigência num Estado e, por isso, tem de ser respeitado enquanto autoridade, que é afirmado por coerção ou temor ou por confiança e crença, mas que também pode ser observado por discernimento racional. O direito, segundo o seu conteúdo universal, pode ser racional, ou como habitualmente ocorre, ser uma mistura de estatutos racionais e de estatutos contingentes e arbitrários, que provêm em parte da violência e da opressão ou da inabilidade do legislador, em parte, também, de um estado imperfeito da sociedade, estatutos que ainda se conservam num estado mais perfeito da sociedade, fundado numa consciência mais elevada da liberdade, visto que as alterações foram prescritas isoladamente e segundo a carência do momento, sem a conexão do todo.” (*VRph 1817/18*, ad § 1, Iltling, pg. 37)

- ¹¹ Os estudiosos concordam em que a elucidação da relação entre direito natural e direito positivo mediante a analogia com a relação entre as *Institutas* e *Pandectas*, as duas primeiras partes, respectivamente, do *Corpus Juris Civilis*, promulgado pelo imperador Justiniano em 529 D.C., não é correta e gera, antes, malentendidos. Com efeito, as *Institutas* de Justiniano, que se inspiram basicamente nas *Institutas* de Gaius, jurisconsulto do séc. II da nossa era, são um tratado elementar para o ensino do direito, que contém os princípios gerais da dogmática jurídica romana, organizados principalmente a partir da prática da ‘arte’ jurídica, e cuja divisão em quatro livros, contém a tripartição, que se tornará clássica, em direito concernente às pessoas, às coisas e às ações, que será criticada por Hegel no § 4A. As *Pandectas*, ou o *Digesto*, na sua designação latina, contém a compilação das fontes mais antigas da lei e os comentários dos grandes jurisconsultos sobre os casos e suas respectivas leis, organizados em rubricas conforme as matérias jurídicas. (Cf. Arangio-Ruiz, Vicente, *Historia del Derecho Romano*, ed. Reus, Madrid, 1980, 453-472) Assim, se as *Pandectas* são uma consolidação do direito positivo vigente, que inclui as suas fontes históricas, as *Institutas*, cujo plano teórico o próprio Hegel julgaria antes uma “unidade externa”, uma simples “ordenação” do material jurídico (Cf. *E* § 16 A), não preenchem as exigências do direito filosófico, que visa expor os princípios

racionais do direito a partir do conceito da sua natureza intrínseca e da derivação imanente e necessária das suas determinações (§ 2A).

- ¹² O núcleo e o centro de gravidade desta longa anotação é a diferença entre a gênese e a justificação histórica a partir das circunstâncias e das causas das instituições e disposições jurídicas, de um lado, e a sua gênese e a sua justificação filosófica a partir da necessidade intrínseca da Coisa apreendida no conceito, de outro. Mediante esta distinção Hegel pretende tanto fazer jus à “verdadeira visão histórica” de Montesquieu, que compreende os costumes, as leis e instituições na conexão da sua época e da cultura de um povo, quanto sobretudo criticar a Escola Histórica do Direito, a sua investigação histórica de tipo “pragmático” (Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955, pgs. 16-20; E, § 140 Ad.) e a redução, no seu projeto de constituição do direito como ciência jurídica positiva, do elemento formal, sistemático-metódico dessa ciência (denominado de “filosófico” por Savigny) à simples coerência interna do sistema das leis e instituições, que para Hegel se reduz à inteligibilidade do entendimento. O pioneiro da Escola Histórica do direito é Gustav Hugo (1764-1844), cujo *Manual da História do Direito Romano até Justiniano* (*Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian*), publicado em 1ª edição em 1790, Hegel cita, logo adiante, como um exemplo de transformação da mencionada diferença entre gênese histórica e gênese conceitual em uma relação de oposição entre ambas, e que ele critica ironicamente, visando, certamente, através dele, o fundador e a figura dominante da Escola, Friedrich Carl von Savigny (1779-1861). Este foi seu prestigiado e influente colega na Universidade de Berlin, para a qual fora convidado, desde a sua fundação em 1810, por W. v. Humboldt, da qual foi igualmente reitor, tendo se tornado, em 1829, conselheiro de Estado e, em 1841, responsável pelo Ministério da Legislação do governo prussiano conservador de Frederico Guilherme IV. A sua monumental *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (*História do Direito Romano na Idade Média*), em 7 volumes (Heidelberg, 1815-1831) e o *System des heutigen römischen Rechts* (*Sistema do Direito Romano Atual*), publicado a partir de 1839, – fortemente inspiradas na filosofia da história e da cultura das *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade*) (1784-1791), de Herder, e também na renovação do conceito de ciência pela filosofia crítica de Kant, – buscam a constituição de uma ciência jurídica que seja ao mesmo tempo positiva e histórica. Nela, a exposição do direito positivo como sistema e a sua articulação “orgânica”

em “instituições” que exprimem a cultura e o caráter nacional de um povo, de um lado, e uma pesquisa histórica das fontes romanas, que fornece o conteúdo do direito vigente apreendido na profundidade das suas raízes e na continuidade histórica do passado e do presente, de outro, se unem e interpenetram em vista da constituição de uma “filosofia do direito positivo” (Wieacker, Franz, *História do Direito Privado Moderno*, Gulbenkian, Lisboa, 1980, pg. 453), que é inseparavelmente ciência positiva e histórica do direito. (Cf. Wieacker, F., op. cit., pgs. 397-454) A crítica de Hegel à “negligência” da distinção entre explicação histórica pelas causas e apreensão da natureza da Coisa através do desenvolvimento do conceito, que equivale, para ele, a “escamotear a questão da verdadeira justificação” racional, é no fundo uma crítica da insuficiência do conceito de ciência e de forma lógica da Escola Histórica, que a impede de julgar “em si e por si contrária[s] ao direito e à razão” instituições, cujo “conhecimento pragmático a partir das [suas] causas históricas” as tornaria já por si “fundadas” e justificadas. O princípio da concreção orgânica das antigas fontes romanas com o direito alemão vigente no presente, que permitiria a Savigny distinguir o que é ainda vivo do que está morto no processo cultural, não é suficiente, aos olhos de Hegel, para estabelecer uma “justificação válida em si e por si”.

- ¹³ Hugo menciona a reconstituição fictícia por Aulus Gellius, em *Noites Áticas*, de uma discussão imaginária entre o filósofo Favorinus e o jurisconsulto Sextus Cecilius, ambos freqüentadores da corte do imperador Adriano (117-138 D.C.), a propósito do que lhe parece a vezeira incompreensão do direito positivo pelos filósofos, para criticar o jusracionalista filósofo, que, querendo derivar as leis positivas de princípios da razão ou da dogmática jurídica, revela-se incapaz de entendê-las a partir das suas causas e circunstâncias históricas. (Cf. Nisbet, nota 7, pg. 395) “Favorinus fala a partir da natureza da Coisa, ao contrário, Cecilius justifica a lei a partir do efeito – dissuadir”. (NM, ad § 3 A, Hm. 306; 7, 45) Hegel aceita a “apreciação histórica” do surgimento exterior das leis e instituições positivas, transitórias, a partir das suas circunstâncias como “o princípio permanente e verdadeiro da justificação do que é meramente positivo segundo o seu conteúdo” (FD § 3 A), mas critica a tendência de Hugo a reduzir a justificação racional a partir do conceito da natureza da Coisa à simples explicação histórica das instituições, que se limita a compreendê-las na sua gênese e obsolescência e na sua coerência interna no conjunto das demais instituições passadas, o que para Hegel permanece ao nível da

inteligibilidade do entendimento, sem investigar a sua racionalidade intrínseca no presente: “o racional, o que é direito, é o que é presente, tem de ser racional no presente, não a partir de uma circunstância que ocorreu outrora – não boas razões, i. é, determinações tomadas desta ou daquela perspectiva. – Razão é presente.” (id., Hm. 304; v. 7, 43)

- ¹⁴ “Não ignoras que as *vantagens* e os remédios oferecidos pelas leis *mudam e variam* de acordo com os costumes dos *tempos*, os *gêneros* de repúblicas e de acordo com as razões de utilidade *imediata* e da *intensidade* dos *vícios* a serem remediados. *Nem podem* as leis *permanecer sempre no mesmo estado*, sem que elas mudem pelas tempestades dos acontecimentos e da fortuna, como as tempestades mudam o aspecto do mar e do céu. O que há de mais salutar do que o projeto de lei de Stolon..., o que de mais útil do que o plebiscito de Voconius..., o que pode ser estimado tão necessário quanto a lei Licínia? Todas elas, contudo, foram esquecidas e sepultadas com o crescimento da cidade.” (Tradução apoiada nas traduções de T.M.Knox, *Hegels Philosophy of Right*, Oxford U.P., 1942, pg. 308, e de R. Derathé, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abregé*, Vrin, Paris, 1982, pgs. 67-68.) A lei do tribuno P. Licinius Stolon, adotada em 367 A.C., propôs, no contexto da luta entre patrícios e plebeus em torno da reforma agrária, a limitação da propriedade agrícola a 500 *jugera* (geiras). (Sendo a geira equivalente a aproximadamente 2500 m² ou 0,25 hectare, a limitação da propriedade fundiária era, portanto, de 125 hectares Cf. *Novíssimo Dicionário Latino-Português* por F.R. dos Santos Saraiva, redigido segundo o plano de L. Quicherat, Garnier, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, 1993). A lei foi considerada obsoleta a partir do sec. II D.C. (Cf. Nisbet, nota 8, pg. 395) – A *lex Voconia*, votada em 169 A.C., considerada injusta por Cícero, excluía as mulheres da sucessão testamentária e proibia legar-lhes por testamento mais da metade da riqueza disponível. (Cf. Cícero, *De Republica*, L. III, seção 10, trad. C. Appuhn, Garnier, Paris, 1954, pgs. 148-149)
- ¹⁵ *Jumentum* é qualquer animal de carga ou de tração. (*Novíssimo Dicionário Latino-Português*, citado na nota anterior)
- ¹⁶ *Arcera* é um carro coberto, puxado por animais, em que eram transportados pessoas incapazes de andar ou enfermos. (ibid. cf. nota anterior)
- ¹⁷ Como a Lei das Doze Tábuas, exposta no fórum romano em 451 A.C., não permitia que os filhos emancipados da *patria potestas* herdassem, o direito pretoriano, com o tempo, sem revogar completamente o dispositivo, permitiu

que os presumidos herdeiros exluídos herdassem, mediante a ficção legal da *bonorum possessio* (“posse dos bens”), que dava outro nome àquilo que de fato equivalia à herança civil. (Cf. Knox, n. 25, pg. 309; Nisbet, n. 15, pg. 396)

- ¹⁸ Para enfatizar que a liberdade é a determinação fundamental e constitutiva da vontade, e não apenas uma propriedade entre outras, desdobrando a tese segundo a qual ela é a “essência do espírito” (*E* (1817), § 301), Hegel diz que ela constitui a substância da vontade, comparando nas *Preleções* (*VRph* 1822/23, III, 107-8; *VRph* 1824/25, IV, 101-102), cujos apontamentos Gans retoma livremente no início do *Adendo*, o que é a liberdade para a vontade com o que é a gravidade para a matéria. Esta comparação é retomada no texto do *Segundo Projeto* (1830) para as *Preleções sobre Filosofia da História Mundial*: “Assim com a gravidade é a substância da matéria, assim também temos de dizer, a liberdade é a substância do espírito. Cada um pode crer imediatamente que o espírito possui a liberdade entre outras propriedades; mas a filosofia nos ensina, que todas as propriedades do espírito só subsistem pela liberdade, que todas são somente meios para a liberdade, que todas só a esta buscam e produzem. É conhecimento da filosofia especulativa que a liberdade é o único elemento verdadeiro do espírito. A matéria é pesada na medida em que há nela um impulso em direção ao centro; [...] O espírito, ao contrário, consiste precisamente em ter o seu centro dentro de si; ele também tende para o centro, mas ele próprio é o centro em si mesmo.” (*Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955, pg. 55)
- ¹⁹ O conceito de “segunda natureza”, já na sua origem, está intimamente unido ao conceito de hábito, de exercício habitual de uma atividade que transforma a “primeira natureza” e resulta na efetividade, eventualmente mais duradoura, de uma “outra natureza”, diferente daquela. Isso vale tanto, genericamente, para a formação desse conceito no curso da história da filosofia ocidental, como também para a sua gênese sistemática na tópica da *Enciclopédia* hegeliana. No interior desta, o conceito de segunda natureza surge na sua vinculação tradicional ao “hábito”, na *Antropologia*, sub-seção A. da *Filosofia do Espírito Subjetivo*, antes de designar especificamente o hábito mediante o qual o indivíduo assume como estrutura universal da sua ação a objetividade do ethos lato senso (costumes, leis, instituições) (*FD* § 151). “O hábito foi denominado com razão uma segunda natureza, – natureza, pois ele é um ser imediato da alma, – segunda, pois ele é uma imediatez *posta* pela alma, uma formação integral e completa da corporeidade [pela alma] ...” (*E*, § 410 A)

No sulco da ampliação por Fichte do conceito de “outra natureza” para designar os costumes, enquanto princípios universalmente válidos que regem o intercâmbio entre os homens, e estão subtraídos à sua consciência e liberdade, Hegel caracteriza como segunda natureza, no sentido amplo, a esfera em que a liberdade, enquanto essência do espírito, se objetiva, se “configura em direção à efetividade de um mundo” e “recebe a *forma de necessidade*” (E § 484). Na medida em que esse mundo da objetivação e efetivação do espírito enquanto liberdade é concebido como direito – o direito “é a liberdade enquanto idéia” (FD § 29) – o “sistema do direito” é uma segunda natureza. Mais especificamente, o conceito caracteriza a eticidade hegeliana – “o conceito de liberdade tornado mundo *ai-presente e natureza da autoconsciência*” (FD § 142). Estrita e precisamente, segunda natureza designa o “*hábito*” do costume, a assunção e incorporação do elemento ético objetivo (o *ser imediato* do costume) pelo hábito, que se torna a sua “alma” e a “sua efetividade” (*posição* da imediatez do costume), na exata medida em que, correlatamente, o costume constitui a universalidade (habitualizada) da ação individual. (FD § 151) Essa segunda natureza, como imediatez *posta*, adquire para Hegel “uma autoridade e um poder” “infinitamente mais sólidos” do que o *ser imediato* da primeira natureza (FD, § 146), em cujo lugar ela entra. Por isso, também, a primeira natureza, seja enquanto natureza objetiva, seja enquanto natureza subjetiva, não pode ser mais o princípio do direito: o princípio do direito é a vontade livre. (cf. *VRph*, 1818/19, § 3, Ilting, 211) “O nome de *direito natural* merece ser abandonado e ser substituído pela designação “doutrina filosófica do direito”, ou, como também se mostrará, “doutrina do espírito objetivo”. (*VRph* 1817/18, ad § 1, Ilting 38) Com isso Hegel sela a suspensão especulativa do direito natural antigo e moderno. (Para o contexto geral v.: N. Rath, *Natur, zweite*, In: Ritter, J./ Gründer, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Schwabe & Co., Basel, v. 6, 484-494)

²⁰ Hegel remete à 3ª e última Seção (C.) da *Filosofia do Espírito Subjetivo*, intitulada na 1ª edição da *Enciclopédia* (1817), *Espírito*, e que recebe, na 2ª e na 3ª edição, o sobretítulo de *Psicologia* (§§ 440-482), como contendo a mencionada “dedução” (§ 4) da vontade livre. Esta seção final apresenta, sob a forma de uma gênese conceitual, que o § 2 já caracterizara como “demonstração”, os diferentes degraus/estágios (intuição, representação, pensamento; sentimento prático, impulsos e arbítrio, felicidade) através dos quais a razão, – que enquanto se sabe como sendo toda a realidade está na base do espírito, – se desenvolve até ser inteligência e vontade, “espírito

teórico” e “espírito prático”, os quais, na unidade da sua interpenetração recíproca, configuram uma identidade, que poderia ser kantianamente denominada de identidade de razão teórica e razão prática, e que Hegel designará ulteriormente de “espírito livre” (FD § 27; E (1827) e E (1830) § 482) O “resultado” dessa demonstração “é a verdade do que precede” (§ 2) e, ao mesmo tempo, o ponto de partida e a base da exteriorização da liberdade enquanto direito, que constitui a esfera do espírito objetivo. A tarefa desta *Introdução* (§§ 1-33) à FD é refazer, com especificidades próprias, este percurso, pelo qual a vontade livre, que já é pensamento na sua raiz (E § 468), se ergue novamente, a partir da sua figura imediata (a vontade natural), à universalidade do pensamento (E § 469), para se constituir como vontade plenamente autônoma – “a vontade livre em si e para si” (FD § 21), “o espírito livre”, – que tem por conteúdo a própria universalidade do seu querer enquanto “forma infinita” (ibid.) e que é, assim, o princípio da sua efetivação como direito.

²¹ Os §§ 5 a 7 apresentam o que Hegel denomina “conceito *abstrato* de vontade” (FD §§ 278 A, 279, sublinhado MLM), abstrato não no sentido de uma representação abstrata do entendimento, mas no sentido de que o conceito especulativo é apresentado em sua estrutura interna, antes e independentemente do seu desenvolvimento em direção à sua determinação plena. Este conceito abstrato de vontade, que se desenvolve em seus três momentos internos, universalidade, particularidade e singularidade, é concebido isomorficamente a partir da estrutura lógica do conceito especulativo de conceito, que Hegel já desenvolvera longamente na *Ciência da Lógica*, v. II: *A Lógica Subjetiva ou Doutrina do Conceito*, 1ª seção: *A Subjetividade*, 1º capítulo: *O Conceito* (WL, GW, XII, 32-52; v. 6, 273-301; E, §§ 163-165) Se a consciência simultânea da universalidade do eu penso (todos podem dizer eu) e da sua singularidade enquanto plenamente determinado (este eu à exclusão dos outros) é a base fenomenológica para o que Hegel denomina “conceito” no sentido lógico-especulativo, que exprime, também, a estrutura lógica da autoconsciência (WL, GW, XII, 17; v. 6, 253), esta concepção especulativa do conceito torna-se, por sua vez, a matriz lógica de explicitação da vontade livre em sua autodeterminação, i. é, do conceito de vontade livre tal como ele é desenvolvido em sua estrutura triádica nos §§ 5 a 7. Embora a vontade livre seja aqui analisada na sua dimensão real, enquanto essência formal do espírito subjetivo, ela é inicialmente apresentada no seu movimento lógico próprio, interno, anterior e independentemente do desenvolvimento das suas configurações específicas

enquanto espírito subjetivo: vontade imediata ou natural (§§ 10-13), vontade enquanto arbítrio (§§ 14-20) vontade livre em si e para si (§§ 21-24), esta última configuração constituindo o princípio e a base da sua objetivação e efetivação como direito. (v. a excelente articulação prévia da *Introdução*, explanada por Hegel nas *Preleções* de 1824/25 (*VRph* 1824/25, IV, 110)

²² Embora o advérbio *adentro* possa ser entendido tanto no sentido de *dentro*, *no interior*, quanto no sentido de *para dentro*, *para o interior* (*Novo Dicionário Aurélio*, Ed. Nova Fronteira, 1ª Ed., pg. 35), a grafia com o *a* entre parênteses visa realçar a possibilidade de compreendê-lo no duplo sentido, estático de lugar *dentro*, e de movimento *para dentro*, ambos presentes na dupla regência da preposição alemã *in*, que exige dativo para indicar o lugar, *dentro*, e o acusativo para indicar o movimento, *adentro*. Sempre que as duas possibilidades existirem ou forem igualmente plausíveis, e que o contexto não permita optar claramente por uma delas, utilizo a grafia *(a)dentro*, utilizando hífens nas expressões compostas como *reflexão-(a)dentro-de-si*, só quando Hegel também o fizer.

²³ A liberdade negativa não deve ser entendida, aqui, no sentido da tradição empirista de Hobbes, Locke, Bentham e outros, no quadro da estilização que Isaiah Berlin lhe emprestou, em contraposição ao que compreende por liberdade positiva (*Dois Conceitos de Liberdade*, in: *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*, Ed. Universidade de Brasília, 1981, pgs. 133-175), mas, no sentido da filosofia transcendental, sobretudo de Fichte, tal como Hegel a critica no artigo *Différenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801): “ela [a liberdade no sistema de Fichte] não é, pois, o suspender dos opostos, mas, sim, a oposição a eles, e nessa oposição ela é fixada como liberdade negativa; a razão constitui-se pela reflexão como a unidade, à qual está absolutamente contraposta uma multiplicidade”. (*GW*, IV (1968), 45; v. 2, 69)

²⁴ A expressão “fúria da destruição” remete diretamente à análise que Hegel já empreendera na *Fenomenologia do Espírito* (VI. B. III. *A Liberdade Absoluta e o Terror*) do período do Terror durante a Revolução Francesa, o qual é concebido como resultante da pretensão de efetivação política de uma liberdade “universal” e “absoluta”, descrita como sendo “somente a fúria do desaparecer” (*PhG*, *GW*, IX, 319; v. 7, 436; *FE*, § 589). Esta liberdade é uma universalidade abstrata, “pura negação totalmente não-mediatizada”, que, por isso, se cinde nos “extremos igualmente abstratos”, de um lado “na universalidade fria, simples e inflexível”, concentrada no topo da

individualidade tirânica, seja ela a assembléia legislativa, e, de outro, “na rigidez dura, absoluta e discreta, a teimosia puntiforme da autoconsciência efetiva” do indivíduo excluído daquela universalidade, suspeito a ela, e objeto de uma morte sem significado, rasa e sem espessura. (*ibid.*, *FE*, trad. modificada, §§ 589-590) Na *FD* Hegel diferencia figuras efetivas dessa liberdade negativa, conforme ela atua no campo político ou religioso, compreendendo-as como figuras históricas do “fanatismo”, que quer realizar imediatamente a universalidade ou a igualdade na sua forma abstrata, e que só se sente e sabe efetivo na aniquilação de toda ordem e de toda diferenciação institucional. “O fanatismo reconhece em todo ser-aí uma barreira e, para ser livre, quer destruí-la, ele é, portanto a liberdade nesta forma negativa, o destruir tudo. Tal liberdade foi um período da Revolução Francesa, na qual a grandeza da liberdade foi medida somente pela grandeza do aniquilar.” (*VRph*, 1822/23, III, 113-114; v. também: *Rph* 1824/25, IV, 113-115) “Em tempos recentes, esta irrestrrição [a recusa a restringir-se] veio ao mundo também noutra forma. É a assim chamada bela alma, que não se restringe a nada, não se envolve com nada, visto que ela se enodoa com qualquer limite tão logo se envolve com algo, mas a esta indeterminidade só resta, contudo, extinguir-se em si mesma. Essa beleza da alma é ausência de ação, ela cavalga a sua excelência, mas não tem nenhum ser-aí, é desprovida de força e consome-se em si mesma.” (*VRph*, 1824/25, IV, 117)

²⁵ É conhecida a polisemia do verbo *aufheben* e do substantivo *Aufhebung*, que Hegel explora para plasmar um dos conceitos operativos principais da dialética especulativa, e que são aqui traduzidos, respectivamente, conforme o contexto, por *suprimir* ou *suspender* e por *supressão* ou *suspensão*. “*Suprimir/suspender* e o *suprimido/suspensão* (o *ideal*) é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental, que retorna absolutamente em toda parte”. (*WL I*, *GW*, XXI, 94; *Werke*, 5, 113) Sem considerar a história e o nexo dos deslocamentos semânticos contidos na sua polisemia, o seu significado moderno, relevante para Hegel, se condensa em torno de três sentidos principais: 1) *elevantar*, *levantar(-se)*, *erguer(-se)* (lat. *elevare*); 2) *suprimir*, *pôr fim*, *anular*, *abolir*, *abrogar*, *revogar*, *cancelar*, *compensar-se* (lat. *tollere*); 3) *guardar*, *conservar*, *guardar e entregar em custódia* (lat. *conservare*) (cf. *Duden*, *Deutsches Universalwörterbuch*, Dudenverlag, 1983; H. Paul, op. cit., pg. 48; F. Fulda, *Aufheben*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 1, 618-620) Hegel observa, na *Ciência da Lógica*, que os dois sentidos 1) e 2) de *aufheben* já estão contidos no latim *tollere*, com a ressalva, porém, de que no *tollere* o momento

afirmativo só chega ao *elevare*, *erguer*, e não ao *conservare*, enquanto sentido oposto ao *suprimere*, de modo que o seu duplo sentido permanece aquém da oposição completa entre os sentidos 2) e 3), que interessa ao pensamento especulativo (*WL I, GW, XXI, 94-95; Werke, v. 5, 113-114; E, § 96, Ad.; Enc.*, v. I, pgs 194-195).

Hegel parte do sentido negativo (*suprimere*) e o põe em primeiro plano, pois “o próprio conservar já inclui em si o negativo” (*WL I, 94; v. 5, 113*). A Hegel interessa principalmente o duplo significado negativo e positivo de *aufheben*, *suprimere* - *conservare*, já contido na linguagem natural, que não é contingente nem lhe pode ser censurada, por “dar azo à confusão”, uma vez que ele remete ao espírito especulativo nela implícito, que aponta para a superação das limitações do entendimento, dilacerado entre a alternativa de determinações opostas excludentes. (*E, § 96, Ad.; Enc. I, pgs. 194-195*) Hegel procura, assim, enraizar nessa ambivalência da linguagem natural uma das teses principais da lógica especulativa: a de que as determinações abstratas e opostas, resultantes da análise da unidade imediata pelo entendimento, uma vez apreendidas na negatividade imanente à sua unilateralidade e finitude, se resolvem, isto é, se suprimem e se suspendem na unidade integrativa e superior da razão, na qual são conservadas e erguidas à sua verdade. (*E, §§ 79-82*) Por isso, diz Hegel, o que foi suprimido ou suspenso não é um mero não-ser, mas, enquanto mediado, guarda “em si a determinidade da qual provém”. (*WL I, GW, XXI, 94; Werke, v. 5, 113-114*) “Assim, o suprimido/suspenso é ao mesmo tempo algo conservado (*ein Aufbewahrtes*), que só perdeu a sua imediatez, mas não por isso foi aniquilado.” (ibid.) Nesse contexto, elogiando as virtualidades especulativas da língua alemã, Hegel diz que o pensamento especulativo pode regozijar-se em encontrar na linguagem comum palavras, que têm nelas mesmas um sentido especulativo, por conterem nelas um significado positivo e negativo ao mesmo tempo.

Se as outras línguas possuem também as suas polissemias teoricamente relevantes e historicamente reveladoras, as línguas latinas e o inglês não possuem, no caso específico, uma expressão que pudesse de maneira inteiramente satisfatória dizer ou evocar simultaneamente esses três significados fundamentais. É preciso mencionar aqui a tradução de *aufheben* por *suprassumere*, que se tornou bastante corrente entre nós pelo seu uso na tradução da *Fenomenologia do Espírito* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* por Paulo Meneses. O neologismo foi inicialmente proposto em língua francesa (*sursumer, sursomption*) por Yvon Gauthier (*Logique hégélienne et Formalisation*, in: *Dialogue, Revue Canadienne de Philosophie*, septembre 1967, pg. 152, nota 5), e, utilizado sistematicamente

por P.J. Labarrière e G. Jarczyk, nas traduções francesas da *Ciência da Lógica* (*Science de la Logique*, Aubier/Montaigne, Paris, v. 1 (1972), v. 2 (1976), v. 3 (1981), e posteriormente, da *Fenomenologia do Espírito* (*Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1993). Os tradutores franceses justificam os neologismos *suprassumere/suprassunção*, etimologicamente, a partir da proximidade com *assumere/assunção*, e semanticamente, pela antonímia de *subsumere/subsunção*, de sorte que a *suprassunção* indicaria a operação contrária à *subsunção*, a “que consiste em pôr a parte na ou sob a totalidade”. (P.J. Labarrière, *Structures et Mouvement da Dialética em la “Phénoménologie de l'Esprit” de Hegel*, Aubier/Montaigne, Paris, 1968, pg. 309)

Duas razões teóricas tornam essa proposta insatisfatória ou não de todo convincente: 1) o sentido negativo de *aufheben*, que em muitos contextos é o principal, senão o único, permanece encoberto em “suprassumere”, e só transparece na medida em que o “suprassumido” é conservado e elevado a uma nova determinação, o que nem sempre é o caso, pois a polissemia não implica que em todas as ocorrências do termo os três significados principais estejam sempre presentes; 2) a determinação semântica do *aufheben* como “suprassumere” por antonímia de “subsumere” a) não é inteiramente correta, pois “pôr a parte na ou sob a totalidade” (ibid.) não é o contrário de subsumere (subordinar) uma instância ou um caso sob uma regra, b) a pretensão “operação contrária à da subsunção” (ibid.) não caracteriza o sentido principal de *aufheben*, pois a ultrapassagem do oposto unilateral e a sua “conservação” e “elevação” no todo mais amplo se dá antes de tudo pela apresentação (*Darstellung*) da sua negatividade imanente (*E § 81 A*), i. é, pela supressão do sentido que ele tinha separadamente enquanto oposto.

Dentro do espírito hegeliano de encontrar nos termos da linguagem corrente o seu potencial semântico especulativo (*WL I, GW, XXI, 94; Werke, v. 5, 114*), a palavra da língua portuguesa usual que, analogamente, melhor reproduz o triplice sentido especulativo do *aufheben* é *suspender*: além do significado de *pendurar*, aqui não pertinente, *suspender* adquire em alguns contextos o significado de *erguer, levantar*, noutros, o de *cancelar, anular, fazer cessar*, e no sentido químico, remete também ao significado de *conservar*, como no caso de uma mistura líquida de dois elementos de densidade diferente e que se repelem, em que o menos denso se separa e flutua na solução líquida, dizendo-se que ele *se suspende*. A *suspensão* do azeite na água, por exemplo, remete, no caso, tanto à *elevação* quanto à *conservação* do elemento menos denso no composto. (Agradeço a Kathrin H. Rosenfield a sugestão de traduzir *aufheben* por *suspender*, à qual

inicialmente resisti em prol de *suprassumir*, que hoje julgo equivocado.) Como em muitos contextos de ocorrência de *aufheben* o sentido negativo é o predominante, senão, às vezes, o exclusivo, utilizar-se-á, neste caso, *suprimir*, e nos contextos em que a plena polissemia é evocada, *suspender*. Esta proposta implica, certamente, em discriminar as ocorrências do sentido negativo e do sentido pleno, que envolve, com certeza, uma decisão hermenêutica, mas que tem a vantagem de não enrigecer a linguagem e deixar aberta ao leitor a outra opção, uma vez que se reserva exclusivamente os dois termos *suprimir* e *suspender* para traduzir *aufheben*, não se imputando a Hegel que ele esteja sempre utilizando o termo na sua polissemia plena, o que contraria claramente a plasticidade da linguagem comum que ele quer fazer valer no pensamento teórico, para evitar termos técnicos artificiais.

²⁶ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: *Fichtes Werke*, ed. Immanuel H. Fichte, De Gruyter, Berlin, 1971 (reimpressão fotomecânica da 1ª ed., Veit & Co., 1845/1846) § 1, pgs. 91-101; *A Doutrina da Ciência de 1794*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *Os Pensadores*, Abril, São Paulo, 1980. (Como a tradução brasileira traz à margem a paginação original, e as múltiplas edições da coleção *Os Pensadores* têm todas paginação diferente, dispensa-se a indicação de página.)

²⁷ Fichte, id., § 2, pgs. 101-105. Como assinala Kervégan, o conceito de *Beschränkung*, *restrição*, é de fato introduzido só no § 3. (Kervégan, nota 3, pg. 103)

²⁸ O verbo composto *zusammenschliessen* (*encadear*, aqui na forma reflexiva) remete à teoria hegeliana do silogismo (*Schluss*) na *Lógica do Conceito* e à concepção especulativa da teleologia como finalidade imanente, ela mesma desenvolvida a partir da teoria aristotélica do silogismo prático, interpretada especulativamente. Hegel pensa a singularidade da vontade livre como resultante da autodeterminação pela qual o universal nega a sua indeterminidade imediata para pôr-se como determinado (primeira negação, momento da particularidade) e, ao mesmo tempo, nega essa determinação, a particularidade no sentido meramente negativo enquanto restrição, para reafirmar-se, nela, como universal idêntico a si (segunda negação, momento da singularidade como universalidade concreta). Essa re-união consigo pela mediação da determinação, pensada em sua matriz especulativa como dupla negação na forma da negação autoreferencial, é descrita como um encadear-se consigo mesmo, em que o universal permanece junto de si na sua determinação. Esse encadear-se do universal consigo na determinação

particular, que funciona como o termo-médio do silogismo, dá origem à singularidade e tem implicitamente a estrutura de um silogismo; de maneira análoga à relação de finalidade imanente, pensada especulativamente como silogismo do conceito, em que este, enquanto fim subjetivo (premissa maior), se encadeia, – através da objetividade do meio, que funciona analogamente como termo-médio, e da objetividade da realidade pressuposta, transformada pelo conceito como fim, – consigo mesmo, enquanto fim executado (*WL III, GW, XII, 169-172; Werke, v. 6, 458-461*). P.J.Labarrière, para destacar a estrutura silogística implícita da relação entre os momentos do conceito, e, explícita, da teleologia, traduz *zusammenschliessen*, nesses contextos, por *silogizar*; prefiro a tradução de Bourgeois, (*s'*)*enchaîner*, mais atenta à etimologia do verbo *schliessen* (*fechar, concluir*) e aos dois substantivos afins *Schluss* (*conclusão, termo*) e *Schluss* (*cadeado, fecho, castelo*, pois cingido por muralhas), donde, encadear(-se).

²⁹ O momento da singularidade constitui a estrutura lógica da autodeterminação, que Hegel concebe, na *Ciência da Lógica* (por ex.: *WL III, GW, XII, 17; Werke, v. 6, 253*), a partir da relação da negação a si, da negação autoreferente, que suspende a negatividade própria da universalidade e a da particularidade, já explicitada em § 6 A. Nas *Preleções* de 1824/25 a tese recebe a seguinte elucidação: "O eu determina-se enquanto ele é a relação da negação a si mesma. Esta absoluta negatividade chama-se também infinitude. Se consideramos as determinações precedentes segundo essa perspectiva, temos, primeiro, a universalidade vazia do eu, o espaço puro da minha autoconsciência; o segundo [momento] foi a particularização, eu tenho fins e, assim, saio do espaço universal, [e] isso é o negativo em face do universal, a determinação é então o limite dessa universalidade. Ela [a determinação] é assim, primeiro, positiva, depois, negativa. Examinando melhor, já a primeira indeterminidade não é a afirmação, não é verdadeira, mas já é o negativo, é somente abstrata, o não-verdadeiro. Quando me determino a algo, me limito, ponho em mim um limite, uma negação, e esta apareceu como a primeira negação; mas se cuidarmos que a primeira indeterminidade já é o negativo, então o limite é a negação de uma negação, o vazio é negado, é o negativo, portanto, a negação é negada. Mais precisamente, porém, a negação da negação é a afirmação, portanto, em si o primeiro indeterminado não é algo afirmativo, mas negativo, e o limite já é em si a segunda negação, e isso que então sabemos é o terceiro [momento], a negação da negação, a absoluta negatividade, a negação da negatividade." (*VRph 1824/25, IV, 122*)

³⁰ E (1830), §§163-165.

³¹ Enquanto que, na perspectiva do entendimento, os três momentos constitutivos da vontade livre surgem como propriedades atribuídas predicativamente a ela enquanto “um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto”, a dialética especulativa do conceito de vontade livre, na sua apresentação progressiva, mostra o terceiro momento, a singularidade, como resultando da negatividade dos dois primeiros (§ 6 A), de sorte que o sujeito vontade só se constitui como livre na atividade da sua automediação através da negação dos seus dois primeiros momentos, da qual emerge, precisamente, a singularidade. Por isso, na perspectiva da fundação regressiva, em que o resultado é o primeiro, é a singularidade que se põe como o fundamento e o verdadeiro sujeito dos dois outros momentos e da mediação. “É somente o momento da *singularidade* que *põe* os momentos do conceito como diferenças, enquanto ela é a reflexão-em-si negativa do conceito, por conseguinte, *primeiramente*, o seu livre diferenciar [...]” (E § 165; *Enciclopédia*, trad. modificada). “Cada momento é o conceito todo (E § 160); mas a singularidade, o sujeito, é o conceito *posto* como totalidade.” (E § 163 A) “Somente o terceiro momento é o verdadeiro, de tal sorte que aqueles momentos mesmos o contém dentro de si – o universal – [o] suspender das particularizações – é igualmente retorno adentro de si – mas indeterminado – e o particular – [o] determinar – é igualmente subjetividade – suspender do abstrato – [que é] ser-outro em face da determinidade”. (NM, ad § 7, Hm. 310; v. 7, 57)

³² *Übersetzen, transpor / traduzir*, é um conceito operativo central na concepção especulativa da finalidade, segundo a qual a realização do fim, através da ação, significa a transposição/tradução do seu conteúdo, enquanto fim subjetivo, na objetividade externa, na qual ele se realiza completamente e se encadeia consigo, de sorte que o conteúdo domina o processo da sua transposição/tradução, permanecendo nele idêntico consigo, e suspendendo a separação entre o conceito, enquanto fim subjetivo, e a objetividade imediata, na medida em que o fim se realiza plenamente nela. “O processo teleológico é *transposição/tradução* do conceito existindo distintamente enquanto conceito na objetividade; mostra-se que este transpor/traduzir num outro, pressuposto, é o coincidir *por si mesmo e consigo mesmo* do conceito. O conteúdo do fim é, agora, esta identidade existindo na forma do idêntico.” (WL III, GW, XII, 167; *Werke*, v. 6, 454) Ver a propósito, o capítulo *Teleologia*, na *Lógica do Conceito* (WL III, GW, XII, 154-172; *Werke*, v. 6, 436-461). “O que aqui deve ser inteiramente

realizado é o *conceito da liberdade* – ele [é] o fim; a sua realização plena, [a sua] *objetivação* é o seu desenvolvimento, o pôr dos *momentos* (enquanto determinações da liberdade, que estão nele contidas) – momentos que [constituem] o conceito – objetivação quer dizer esta diferença – ora eles estão incluídos no conceito, ora estão postos diferenciadamente (*auseinandergesetzt*)”. (NM, ad § 8, Hm. 312; v. 7, 59). O mundo do direito, mediante a atividade teleológica da objetivação e da efetivação do conceito de liberdade “na forma de necessidade” (E § 484), é, assim, a suspensão dessa “oposição formal” entre o conceito de liberdade, enquanto fim subjetivo, e a realidade exterior pressuposta, de sorte que esse mundo do direito, enquanto espírito objetivo, é o âmbito no qual essa oposição se suspende e o conceito de liberdade se determina plenamente como idéia. (v. § 28)

³³ E, § 440.

³⁴ “b. particularização enquanto posta nela [vontade], – [é] *seu conteúdo* – [mas] segundo o lado da consciência da vontade singular, portanto, [é] fim.” (NM ad § 9, Hm. 312; v. 7, 60)

³⁵ “Vontade *imediata* – vontade *em si* – [vontade] no seu conceito é só imediata. Esta é uma observação da mais alta importância especulativa – o verdadeiro só [é] através do movimento – do seu ser-outro – e do seu ser-retornado adentro de si – e esta vontade *imediata* é ela própria o *ser-outro* da vontade.” (NM ad § 10, Hm. 312; v. 7, 61)

³⁶ As *Preleções* de 1823/24 explicam o caráter imediato, não verdadeiramente determinado desse conteúdo da vontade natural pelo seu aspecto “somente formal”, na medida em que o impulso intervém entre minha decisão e o seu conteúdo. “[...] o conteúdo do meu impulso não é meu, é o próprio impulso que me determina e intermedeia aí”. “Depende de mim, se quero tornar o conteúdo do impulso meu; é este aspecto formal que me cabe [...] Este conteúdo mesmo não é posto por mim, ao contrário, ele me é dado, pelo impulso, e o aspecto formal da vontade está em querer acolher ou não este conteúdo. A vontade em si e para si, em contrapartida, só quer a si mesma, não qualquer outro conteúdo.” (VRph 1822/23, III, 127-127)

³⁷ A tradução de *Trieb* (*impulso*) por *tendência*, utilizada pela tradução brasileira da *Enciclopédia* nas passagens paralelas (§ 473 e ss.), que segue, aí, a tradução francesa de B. Bourgeois (*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, v. III, *Philosophie de l'Esprit*, Vrin, Paris, 1988), e utilizada,

também na tradução francesa da FD por R. Derathé (Paris, Vrin, 1982), parece-me semanticamente fraca e distante do significado nuclear do verbo *treiben*, que é *impelir*, e que remete a uma força ou ao princípio dinâmico da atividade descrita: *tendência* sugere, antes, a direção ou orientação de uma atividade e a propensão a ela ou a algo, e menos o seu princípio dinâmico, e, além disso, está mais próxima de *inclinação* (*Neigung*), que Hegel lista em seguida como outro exemplo do conteúdo imediato da vontade natural. Este caráter “impulsivo” e “premente” do impulso é evocado na explicações orais de Hegel ao § 17, nas *Preleções de 1822/23* (*VRph 1822/23*, v. III, 138), ao dizer que “os impulsos são impetuosos (*treibend*) e urgem/premem uns aos outros (*drängen einander*)”, enunciado retomado por Gans no Adendo ao § 17.

Na *Lógica da Essência*, Hegel concebe a estrutura lógica do *impulso* (*Trieb*) em geral a partir do seu conceito especulativo de contradição, enquanto esta é “a raiz de todo movimento e de toda vitalidade”: “é somente na medida em que algo tem dentro de si mesmo uma contradição, que ele se move, que tem impulso e atividade.” (*WL II, GW, XI*, 286; *Werke*, v. 6, 75) O teor desse enunciado já adverte que Hegel não pensa a contradição primeiramente a partir do princípio de não-contradição enquanto lei do pensamento lógico, que, de resto, ele não recusa, mas a partir da negatividade imanente a toda positividade, enquanto aquela é determinada como princípio de todo movimento e de toda atividade, os quais passam então a ser a “apresentação” (*Darstellung*) da contradição: “[ela] é o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo automovimento, que não consiste senão numa apresentação da mesma.” (id., XI, 287; v. 6, 76) Assim como “o movimento sensível exterior”, que é “o ser-aí imediato” da contradição, consiste em que o móvel “num só e mesmo agora está aqui e não aqui, enquanto neste aqui ele ao mesmo tempo é e não é”, assim também “impulso em geral”, que é “o automovimento propriamente dito, o automovimento interno” (e Hegel dá como exemplos o *appetitus* da mônada leibniziana e a entelêquia aristotélica), consiste em que, “algo, numa só e mesma perspectiva, é *em si mesmo* e é carente de (*Mangel*) enquanto *o negativo de si mesmo*” (ibid.). Por isso, se o ser vivo em sua positividade não é capaz de “abarcá-lo” (*übergreifen*) a sua negatividade imanente, e, assim, suportar a contradição dentro de si, ele não é uma “unidade viva”, “não é fundamento, mas afunda na contradição”. (ibid.) Mais especificamente, o impulso (juntamente com a ‘carência’, *Bedürfnis*) exemplifica e tem, também, a estrutura do conceito especulativo de fim: o impulso é uma “contradição sentida”, e, como tal, “a certeza de que o seu aspecto-subjetivo é somente unilateral, de sorte que essa sua determinação formal como

meramente subjetivo implica “a *realização plena* (*Ausführung*) dessa sua certeza” e a “suspensão” desse aspecto meramente subjetivo, à maneira da atividade do fim, que contém nele mesmo o impulso à sua realização. (E § 204 A)

³⁸ “A racionalidade *formal* do impulso e da inclinação consiste somente no seu ímpeto geral de não ser como algo subjetivo, mas em suspender, mediante a atividade do próprio sujeito, a subjetividade, em serem realizados.” (E § 474, trad. MLM) “Nem todos os impulsos são racionais, mas todas as determinações racionais da vontade existem também enquanto impulsos. A vontade enquanto vontade natural pode também ser não-racional, ela pode ser em parte contra a razão, em parte contingente. Mas estes [impulsos não-racionais] não nos concernem, só têm interesse para nós os impulsos que podem ser postos mediante um desenvolvimento racional. Impulsos não-racionais, da inveja, impulsos malignos não têm conteúdo substancial algum, nenhum conteúdo determinado pelo conceito, são contingentes [...]” (*VRph, 1824/25, IV*, 128)

³⁹ *Decidir e resolver(-se)* traduzem, respectivamente, *beschliessen* e (*sich*) *entschliessen*, dois verbos que contêm a raiz comum *schliessen*, cujo sentido principal é *fechar, encerrar, concluir*, e que integram conjuntamente o enunciado da tese principal do § 12: é só a decisão que suspende a “dupla indeterminidade” dos impulsos da vontade natural e, assim, conclui/resolve um processo deliberativo, o que torna a “vontade efetiva” e dá a ela “a forma da singularidade”. Esta convergência semântica dos dois verbos na sua raiz comum é confirmada na explanação oral de Hegel: “Decidir e resolver é, aqui, uma e a mesma coisa.” (*VRph, 1824/25, IV*, 129). O verbo “decidir”, cuja etimologia latina provém de *caedere* (*cortar, separar cortando*), – e que literalmente (do ponto de vista etimológico) traduziria antes o verbo alemão *entscheiden* –, traduz aqui *beschliessen* (*beschliessender Wille* = “a vontade que decide”), *fechar*, no sentido de *pôr um fecho* (*Schloss*) na indeterminação que atravessa a deliberação confrontada a vários possíveis e que antecede a decisão. Este sentido conclusivo de *levar a um resultado* está também primariamente presente no *resolver* (*entschliessen*), que remete ao latim *resolvere*, proveniente de *soluere*, *desligar, desamarar, dissolver*, mais tarde, também, no sentido de *dissolver/resolver o nó de uma questão* (nó que, por ex., impede de tomar uma resolução), de *resolver(-se)* num processo deliberativo. Se em ambos os verbos alemães, pela sua raiz comum, Hegel destaca o sentido conclusivo de *pôr termo a* ou *resolver/solucionar a* indeterminação de um estado ou processo, ele ao mesmo tempo mobiliza

teoricamente um elemento semântico pré-moderno de *entschliessen*, seguindo um dos sentidos primordiais do prefixo alemão *ent*, que também pode significar *contra* (que remete ao grego *αντι* e ao latim *ante*), e que, incorporado em alguns compostos verbais, como, por ex., *entschliessen*, significa a ação contrária, anulatória daquilo que o verbo simples enuncia. (Cf. H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*; A. Ernout/A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 2001)

Assim *entschliessen* adquire o significado contrário de *schliessen*, portanto, o de *descerrar* no sentido de *abrir* (por ex., *aufschliessen*), inclusive no seu uso reflexivo: *sich entschliessen* significa então *abrir-se*, que é o sentido que Hegel explora, ao contrapor os dois verbos (*statt etwas beschliessen ... hat unsere Sprache auch den Ausdruck: sich entschliessen*) e ao remeter à indeterminidade da vontade, entendida metaforicamente como um “germe originário”, “infinitamente fecundado”, que “contém dentro de si as determinações e os fins” e que “produz umas e outros somente a partir de si” (FD § 12 A). “Decidir e resolver é, aqui, uma e a mesma coisa. Ao querer algo, resolvo-me a partir de uma multidão de determinações, que repousam em mim como modos possíveis. Quando me determino, abro-me (*öffne mich*), ou ponho a possibilidade como efetividade.” (VRph, 1824/25, IV, 129)

Nessa perspectiva *resolver-se* implica num abrir-se da vontade a essa indeterminidade repleta de determinações possíveis, para trazê-las, pela decisão/resolução, ao ser-aí e, assim, efetivar-se enquanto vontade singular. Esse sentido de *entschliessen* é corroborado, na *Ciência da Lógica*, pela descrição especulativa da realização do fim, concebida como decisão, graças à qual o conceito se abre à sua autodeterminação. O impulso (*Trieb*) do fim à sua autorealização implica, simultaneamente, primeiro, um movimento de autorepulsão do conceito enquanto fim, movimento pelo qual ele se cinde na subjetividade do fim e na objetividade enquanto pressuposta, e, segundo, um duplo comportamento negativo, por um lado, contra esta objetividade pressuposta, por outro, contra a mera subjetividade do fim. “Este repelir [de si mesmo] é a *resolução* (*Entschluss*) em geral da relação da unidade negativa a si [do conceito], graças ao que esta é singularidade *excludente*, através desse *excluir* (*ausschliessen*), porém, a singularidade se *resolve* (*entschliesst sich*) ou *se abre* (*schliesst sich auf*), porque aquele repelir é *autodeterminar*, é [o] pôr de si mesmo.” (WL III, GW, XII, 162; v. 6, 447)

⁴⁰ Apesar do caráter dado e contingente dos impulsos, a decisão ou resolução pela qual a vontade põe como seu esse conteúdo dos impulsos e inclinações é

uma atividade *formal*, certamente, mas que inclui o momento da autodeterminação, tanto aquela atuante na singularidade do conceito de vontade, como a da singularidade imediata que a vontade se confere ao se efetivar mediante a decisão/resolução: a primeira autodeterminação é formal enquanto momento lógico, a segunda é formal enquanto singularidade excludente e efetiva da vontade natural.

⁴¹ Eco da descrição mordaz que Hegel faz na *Fenomenologia do Espírito* da figura da “bela alma”, que se compraz na certeza vazia da sua pureza moral e “vive na angústia de manchar pela ação a magnificência do seu interior”. (cf. PhG, GW, IX, 354-355; v. 3, 483-484; FE § 658)

⁴² Hegel cita aproximativamente o primeiro verso do terceto final de um soneto de Goethe (*Natur und Kunst*): “Wer Grosses will, muss sich zusammenraffen”, “Quem quer algo de grande tem de concentrar suas forças”. (*Goethes Werke, Hamburger Ausgabe*, ed. Erich Trunz, Christian Wegner Verlag, Hamburg, 1966, v. I, pg. 245)

⁴³ *Willkür* (arbitrio) é um termo composto de *Wille* (vontade) e *Kur/Kür* (decisão/escolha), cujo segundo componente remete ao antigo verbo *küren* (escolher), que passa a ser o significado dominante do termo, principalmente para a crítica que Hegel empreende da insuficiência do arbitrio como forma da liberdade. O arbitrio é uma das formas de efetivação do conceito de vontade livre, a que corresponde à “representação mais usual” (FD 15 A) da liberdade, e que exerce a função de “termo-médio” (ibid.) reflexivo entre a vontade natural e a vontade livre em si e para si (FD § 21). Desdobrando numa perspectiva especulativa a diferenciação que já Kant, ao termo de um longo percurso, estabeleceu entre *Wille* e *Willkür* (*Metaphysik der Sitten, Einleitung*, AB 26-28), Hegel procura mostrar que a reflexão contida na escolha deliberada é um momento constitutivo da vontade livre, mas que ela é também uma forma insuficiente de sua efetivação, e necessita, por isso, ser suspensa na vontade verdadeiramente autônoma, na vontade livre em-si e para-si: assim, *Willkür*, tanto em Kant como em Hegel, não deve ser traduzido por “livre-arbitrio” no sentido da tradição filosófica anterior. A Hegel interessa destacar a estrutura contraditória do arbitrio (o arbitrio é “a vontade enquanto *contradição*” § 15 A), oriunda da oposição entre a infinitude meramente formal da autodeterminação do arbitrio, de um lado, e a sua dependência recorrente de um conteúdo dado, finito e contingente, de outro, cujas consequências são analisadas nos §§ 16 a 18. A necessidade de superação dessa contradição da vontade reflexiva e finita do arbitrio e das

suas conseqüências é, para Hegel, o argumento principal para justificar a suspensão do arbítrio na vontade livre em-si e para-si, aquela vontade que se quer a si mesma enquanto “conteúdo objeto e fim” (FD § 21), e por isso é efetivamente infinita (FD § 22).

⁴⁴ Hegel menciona, aqui, o determinismo no contexto da controvérsia da metafísica dogmática do século XVIII, especialmente de Christian Wolff (1679-1754), a propósito do caráter efetivo ou ilusório da liberdade, com a intenção precípua de mostrar que é a concepção insuficiente da liberdade como arbítrio a origem e a base dessa controvérsia e da alternativa excludente entre as teses opostas. É a finitude da vontade livre enquanto arbítrio, bem como a conversão da infinitude meramente formal da reflexão, contida no arbítrio, numa liberdade de indiferença ilimitada, sempre capaz de negar um conteúdo e escolher outro em seu lugar, que é o fundamento da oposição rígida que o entendimento estabelece entre por ex., liberdade e necessidade como determinações unilaterais do pensamento, as quais, no seu isolamento e na sua exclusão mútua, são por ele tomadas como determinações substanciais e verdadeiras (E § 35 Z e § 32 Z in: *Werke*, v. 8, 98-99 e 102; *Enc.*, v. I., § 32 Ad. e 35 Ad., pgs. 94-95 e 97-98). É contra a restrição da liberdade à autodeterminação somente formal da vontade reflexiva que Hegel ressalta o caráter finito do conteúdo “previamente encontrado” (*vorgefundener*), conteúdo externo à certeza reflexiva abstrata da liberdade de escolha, primeiro, para lembrar a verdade relativa do determinismo contra a ilusão de um arbítrio ilimitado, segundo, para mostrar que esse conteúdo enquanto dado só se torna meu pela escolha contingente do arbítrio, terceiro, para introduzir a superioridade da consideração ideal-especulativa da oposição, para a qual as determinações unilaterais do pensamento só são válidas enquanto suspensas numa totalidade mais abrangente, na qual determinismo e liberdade de escolha adquirem cada um a sua verdade relativa. (cf. E § 32 Z., loc. cit.; *Enc.* § 32 Ad., loc. cit.) Assim, a controvérsia entre determinismo e liberdade passa a ser um elemento da refutação especulativa do arbítrio e da necessidade da sua suspensão na vontade livre em si e para si.

⁴⁵ A possibilidade de ultrapassar indefinidamente todo conteúdo particular posto pelo arbítrio, bem como a satisfação obtida na sua realização, numa “alternância tediosa que prossegue até o infinito” (E § 429 Ad.) entre novo conteúdo e satisfação, constitui o que a *Ciência da Lógica* denomina “progresso ao infinito” ou “má infinitude”, analisados logicamente no contexto da dialética do finito e do infinito. (WL I, GW XXI, 116-137;

Werke, v. 5, 139-166) A má infinitude do progresso ao infinito consiste na interação indefinida da negação de todo conteúdo determinado, a qual recai recorrentemente na posição de um outro conteúdo finito, de sorte que o infinito em direção ao qual e pelo qual o finito é ultrapassado se torna um além vazio e inalcançável, que permanece numa relação de alteridade e oposição com o finito, um “infinito finitizado” (WL I, id., 124; id., 149). Por isso, o sujeito desse progresso ao infinito, no caso, a vontade enquanto arbítrio, de maneira análoga ao desejo (*Begierde*) no nível da autoconsciência imediata, “não vai além da finitude” (FD § 16). Do ponto de vista da estrutura lógica do próprio finito, a má infinitude do processo consiste na reiteração da fugacidade e da nulidade intrínsecas do finito, contraposta a um infinito posto como um absoluto imperecível e como o verdadeiro, de sorte que o finito lhe permanece perpetuamente oposto no seu caráter passageiro, que torna-se assim o seu constituinte último (WL I, id., 118; id., 141), e que é repostado recorrentemente no outro conteúdo escolhido pelo arbítrio em seu lugar. O progresso ao infinito é, assim, a relação recíproca entre o finito, que só é finito na sua ultrapassagem, portanto na sua relação ao infinito, e o infinito, que só é infinito em relação ao finito, enquanto um novo limite a ser ultrapassado: por isso, posto como algo de último, o progresso ao infinito é a contradição não resolvida. Ele é o dever-ser que se perpetua. (WL I, id., 129-130; id., 155-156) Na perspectiva da má infinitude, da infinitude do entendimento, portanto, o finito é passageiro, mas o seu caráter passageiro não passa, – Hegel diz, “no [seu] perecer, ele não perece”, – embora já esteja implícito nessa negação contida no seu perecer que ele “coincide consigo mesmo”, i. é, que precisamente na sua percebibilidade ele “alcança o seu ser-em-si” (WL I, id., 123; id., 148) e, assim, se afirma e se encontra na infinitude verdadeira, na medida em que assume a sua percebibilidade enquanto tal.

⁴⁶ A “dialética dos impulsos e inclinações”, cujo fenômeno é o ímpeto de cada um/uma à sua satisfação exclusiva, resultante da ausência de medida imanente que lhes é própria, – “o impulso é o sem-medida” (VRph, 1822/23, v. III, 139) – exprime a contradição da vontade enquanto arbítrio. “Dialética”, aqui, portanto, não tem o sentido especulativo de “princípio motor do conceito” (FD § 31 A), que preside ao desenvolvimento da razão imanente à Coisa: aqui o termo não se refere nem ao momento “positivo-racional” (E § 82) da produção das determinações do conceito e da superação das oposições pela sua integração numa totalidade de ordem superior, nem ao momento “negativo-racional” (E § 81) da sua dissolução, mediante a

apresentação da negatividade interna que elas têm enquanto determinações-do-entendimento. *Dialética* é tomada, aqui, antes, no sentido usual, predominantemente negativo, ao qual se refere, adiante, o § 31 A, o de contraposição de um conteúdo (da proposição, do impulso, do sentimento) contrário a um outro anteriormente já afirmado, e de alternância ou oscilação entre tais opostos unilaterais. (v. a descrição do sentido habitual de dialética como artifício do entendimento na *Enciclopédia*, § 81 A). Assim, cada impulso, ao se afirmar na sua positividade finita, concorre e conflita com os outros, e, por isso, é em seguida posto como negativo, mediante a sua subordinação ou sacrifício a um outro pela decisão contingente do arbítrio. Mas na medida em que o ímpeto e a “pretensão” de cada impulso à ilimitação e à exclusividade se revela em seguida finito e negativo, pelo aspecto destrutivo que a sua satisfação positiva faz emergir (*VRph* 1822/23, III, 139-140), essa dialética da finitude do arbítrio, ligada à ausência de medida, termina por remeter ao momento negativo-racional da dialética especulativa (*E* § 81 A), e torna-se, indiretamente, um argumento a favor da suspensão do arbítrio na vontade livre em si e para si.

⁴⁷ Esta concentração de toda a impulsividade e de todo o interesse do sujeito num impulso é a paixão (*Leidenschaft*), que tem para Hegel não só o aspecto negativo, aqui destacado, mas também positivo: “A *paixão* contém em sua determinação o fato de ser restrita a uma *particularidade* da determinação-do-querer, na qual a subjetividade toda do indivíduo imerge, seja qual for o teor dessa determinação. Mas por causa desse aspecto formal, a paixão não é nem boa nem má: essa forma só exprime que o sujeito colocou todo o interesse vivo do se espírito, do seu talento, do seu caráter, de seu prazer, em um só conteúdo. Nada de grande se consumou sem paixão, nem pode ser consumado sem ela. Só uma moralidade morta, ou mesmo, muitas vezes hipócrita, se desencadeia contra a forma da paixão enquanto tal.” (*E* § 474 A; *Enc.*, III, § 474 A, trad. modificada) “Mas impulso e paixão não são outra coisa que a vitalidade do sujeito, segundo a qual ele mesmo está no seu fim e na execução deste.” (*E* § 475 A; *Enc.*, III, § 475 A, trad. modificada)

⁴⁸ Hegel pensa o conceito onicultural de purificação (*Reinigung*), aqui no sentido ético da “purificação dos impulsos”, no horizonte da filosofia do espírito objetivo, pois a purificação dos impulsos significa ir além deles e libertá-los da sua naturalidade e da sua particularidade subjetiva, para reconduzi-los à racionalidade e à objetividade intrínseca do seu conteúdo (“à sua essência substancial”), que pertence a esse conteúdo tanto em relação ao *terminus a quo* da sua gênese sistemática, na medida em que a própria

naturalidade ainda atuante no espírito finito é exteriorização da idéia, de sorte que o seu conteúdo é em si racional (*E* § 471), quanto no seu *terminus ad quem*, que é desenvolvimento objetivo do “sistema racional das determinações da vontade”, que se organizam como um sistema de direitos e deveres, e, assim, passam a constituir “o conteúdo da ciência do direito” (§ 19): o escopo, aqui, é o “desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia” de liberdade em direção à idéia ética, i. é, “em direção à totalidade do sistema da idéia de liberdade” (§ 28), na qual espírito subjetivo e espírito objetivo alcançam a sua unidade e verdade (*E* § 513). Numa palavra, a purificação dos impulsos se consuma na eticidade. A evocação de Platão no contexto correlato da *Enciclopédia* (§ 474 A) corrobora o sentido ético dessa purificação, pois para ele a autêntica purificação está no conhecimento filosófico da virtude: para ele a temperança, a justiça, a bravura e a prudência “são purificações” (*Fedon*, 69 b-c; 109 d-e, in: *Platon Werke*, ed. bilingüe de Günther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, v. III) “É pois esta objetivação [dos impulsos e das inclinações] que atesta o seu teor (*Gehalt*), bem como a relação de uns aos outros, [e] em geral, a sua verdade; tal como *Platão* mostrou que só podia apresentar, com sentido verdadeiro, o que era a *justiça* em si e para si, - também na medida em que ele compreendia sob o *direito do espírito* toda a sua natureza, - na figura *objetiva* da justiça, isto é, na *construção* do Estado enquanto construção da vida ética.” (*E* § 474; *Enc.* § 474 A.. trad. modificada)

⁴⁹ Por um lado, Hegel retoma o cerne da crítica kantiana ao caráter indeterminado do conceito de felicidade (*Glückseligkeit*) e à sua incapacidade para constituir o fim último e o critério da ação racional e da autodeterminação livre, pois o conceito de “um máximo de bem-estar no [...] estado presente e futuro”, que implica “um todo absoluto”, é, todavia, constituído exclusivamente por elementos empíricos, de sorte que ele é tão só uma idéia da imaginação. (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), BA 46, in: *Werke*, IV, ed. W. Weischedel, Darmstadt, 1966) Para Hegel igualmente, ela é “um todo de satisfação” (§ 20), cujo conteúdo positivo são unicamente os impulsos. (*E* § 479). Mesmo que elevados pelo pensamento reflexivo, atuante na sua purificação e no seu cultivo (*Bildung*), à “universalidade formal”, a felicidade não supera a finitude do arbítrio, definida pela diferença entre a forma da autodeterminação e o conteúdo dado. O conteúdo da felicidade também é contingente e não brota da própria forma da autodeterminação, da “natureza da minha vontade” (§ 15 Ad.). A diferença crucial entre Kant e Hegel é que a

felicidade exerce para este, ao mesmo tempo, a função mediadora de passagem dialética da vontade enquanto arbitrio à vontade livre em si e para si: na medida em que ele pensa o conjunto dos impulsos, harmonizado no todo fenomenal da felicidade, como integrado num “sistema racional das determinações da vontade” (FD § 19), no qual eles passam a ser vetores da efetivação de uma vontade de segundo grau, que tem a própria forma universal “por seu conteúdo, objeto e fim”, a felicidade é pensada como o reverso fenomênico da vontade livre em si e para si, que passa a ser a “verdade” da universalidade formal e abstrata da felicidade (FD § 21). O conteúdo dos impulsos adquire, então, a forma de direitos e deveres (FD § 149 A), e a vontade livre em si e para si, que se efetiva e organiza como “idéia ética”, torna-se a organização racional da satisfação legítima e adequada desses impulsos. (Peperzaak, A., *Zur Hegelschen Ethik*, in: Dieter Henrich e Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pgs. 125, 130.)

⁵⁰ Forma infinita, conceito explicitado no capítulo conclusivo da *Ciência da Lógica*, é a forma reflexiva da idéia lógica enquanto idéia absoluta, que tem por único conteúdo a totalidade das determinações do conceito que se desenvolve em direção a ela, e, no processo de desenvolvimento dessas determinações, se constitui e apreende como o seu sujeito último, de tal sorte que nessa reflexão sobre si mesma ela sabe, sinopticamente, a totalidade dessas determinações “formais” como o seu conteúdo último e único, e, assim, tem esta identidade de forma e conteúdo por seu próprio conteúdo. (WL III, GW, XII, 237; *Werke*, v. 6, 550) Aqui, a universalidade da vontade livre em si e para si é forma infinita, porque ela se dá por conteúdo e fim do seu querer reflexivo de segundo grau a própria identidade entre forma e conteúdo da autodeterminação, de sorte que enquanto forma infinita ela passa a ser o padrão de medida absoluto de efetivação dessa liberdade enquanto espírito objetivo.

⁵¹ A determinação especulativa do escravo (*Sklave*) como aquele que não tem acesso reflexivo à universalidade do pensar, que está na raiz da liberdade, – o escravo não a pensa, nem a quer, – por um lado remete à fundação sistemática última, na *Lógica do Conceito*, desta autonomia do pensar, que “atua e se impõe (*durchsetzt*)” na “vontade verdadeira”, e que constitui a sua própria universalidade como o conteúdo, objeto e fim da sua atividade, tornando-se, assim, essência do espírito subjetivo e princípio de efetivação do espírito objetivo (FD § 21 A; v. § 35 A e § 57); por outro, prospectivamente,

ela projeta a universalização da autoconsciência que os singulares alcançam dessa autonomia do pensar atuante na idéia de liberdade como constituindo a “efetividade mesma” do espírito, de sorte que a efetivação dessa idéia na história mundial torna-se uma “força indomável” (*unbezwingliche Stärke*), que produz “conseqüências práticas das mais assombrosas” (E § 482 A). A autonomia do pensar e a idéia especulativa da liberdade revelam-se, aqui, princípio de auto-efetivação e de universalização da liberdade. “Se o saber da idéia, i. é, do saber que os homens têm de que sua essência, fim e objeto é a liberdade, é especulativo, essa idéia mesma, enquanto tal, é a efetividade dos homens, não a idéia que eles têm, mas a idéia que eles são”. (ibid.)

⁵² Ao passo que a infinitude meramente formal da vontade reflexiva do arbitrio é a infinitude do entendimento, que, pela negação simples e recorrente do conteúdo finito posto, se projeta como um além inalcançável, a infinitude positiva da vontade livre em si e para si é a infinitude da razão: ela é “relação de si a si mesmo”, não mais enquanto ser indeterminado, mas enquanto negação da negação, não mais a progressão indefinida da linha reta, mas o “ser-retornado-adentro-de-si” da linha que se alcança a si mesma, o círculo. (WL, GW, XXI, 136; *Werke*, v. 5, 164) O que é destacado, aqui, nessa infinitude verdadeira e efetiva é o seu caráter autoreferencial, pois se trata de pôr em primeiro plano as propriedades da idéia de liberdade no seu sentido mais amplo de estar-junto-de-si no seu ser-outro: a vontade livre em si e para si é infinita “porque o seu objeto é ela mesma”, “porque a exterioridade objetiva do conceito é o próprio interior” (§ 22). A infinitude atual da idéia de liberdade, contraposta à liberdade enquanto simples faculdade, disposição ou possibilidade, é, portanto, apresentada a partir dessa relação do infinito a si. Por isso, essa liberdade infinita não tem outra medida da sua atividade senão a própria efetivação e universalização da liberdade, i. é, nenhum conteúdo dado ou nenhuma natureza anterior ou extrínseca ao seu exercício pode ser sua medida tendo em vista essa sua infinitude autoreferencial, de sorte que, tudo o que lhe é outro, adquire para ela o caráter da idealidade do finito: “o ideal (*das Ideelle*) é o finito tal como ele é no verdadeiro infinito, – enquanto uma determinação, enquanto conteúdo que é diferente, mas não sendo *subsistente por si*, mas, sim, enquanto *momento*.” (WL I, GW, XXI, 137; *Werke*, v. 5, 165)

⁵³ A vontade livre em si e para si é não só a liberdade verdadeira, mas, enquanto ela é idéia, – i. é, enquanto “conceito adequado”, plenamente determinado, no qual a diferença entre forma e conteúdo está suspensa na forma infinita, – ela é a “própria verdade”. (v. WL III, GW, XII, 173; *Werke*,

v. 6, 462; *E* § 213) “Neste acabamento, no qual ele [o conceito] na sua objetividade tem igualmente a forma da liberdade, o *conceito adequado* é a *idéia*. A *razão*, que é a esfera da *idéia*, é a *verdade desvelada* a si mesma, na qual o conceito tem a realização que lhe é absolutamente adequada, e na qual ele é livre, na medida em que ele conhece este seu mundo na sua subjetividade, e esta, naquele.” (*WL III, GW, XII, 30; Werke*, v. 6, 271)

⁵⁴ *E* (1830) §§ 169-178. Hegel se reporta aqui, como assinala Kervégan (nota 2, pg. 115), não aos momentos internos da diferenciação do conceito, universalidade, particularidade e singularidade, mas ao diferente estatuto que a universalidade assume, nas respectivas funções de sujeito e de predicado do juízo, nas diferentes formas do juízo, analisadas nos mencionados parágrafos da *Enciclopédia*.

⁵⁵ Hegel caracteriza na *Ciência da Lógica* a universalidade da reflexão, própria do juízo-de-reflexão, como uma “universalidade empírica”, que apreende conjuntamente os singulares enquanto já dados e imediatamente pressupostos, mediante uma reflexão que mantém a relação de exterioridade recíproca entre o universal, pressuposto na forma do predicado como característica-comum, e os singulares, a ele subsumidos. (*WL III, GW, XII, 75; Werke*, v. 6, 332) Por isso, eles perfazem somente uma totalidade que é aditiva, subjetiva, denominada *Allheit*, para diferenciá-la do conceito de *totalidade* (*Ganzheit, Totalität*), entendida no sentido objetivo e intensivo. “A universalidade, tal como ela é no sujeito do juízo universal, é a universalidade-de-reflexão externa, *totalidade aditiva*, todos são todos os singulares; o singular permanece nela inalterado.” (id., 74; id., 331) A tradução francesa de Kervégan segue a proposta da tradução francesa da *Ciência da Lógica*, que traduz *Allheit* por *integralidade* (*Science de la Logique, La Logique Subjektive ou Doctrine du Concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, Paris, 1981, pg. 130). Todavia, como essa totalidade aditiva permanece uma “*tarefa*”, “um *dever-ser* que como tal não pode ser apresentado como ser” (id., 75; id., 332), o termo *integralidade* parece-me menos adequado pela sua proximidade ao conceito de completude, aqui não pertinente, uma vez que o universal que lhe corresponde e que se enuncia numa “proposição empírico-universal”, é um mero “acordo tácito”, pois somente enquanto não surgir uma instância contrária a ele, a maioria dos casos pode valer como sua totalidade, que, por isso, é aditiva. (id., 75; id., 332)

⁵⁶ O verbo *übergreifen*, composto pela preposição *über* e o verbo simples *greifen*, que Hegel freqüentemente utiliza com o reforço da preposição *über* com regência de acusativo (*übergreifen über*), descreve o movimento principal do *conceber* (*begreifen*) enquanto atividade do conceito (*Begriff*) tomado na sua universalidade concreta, que é o movimento de *alastrar-se/estender-se sobre*, e, assim, *agarrar/abarcар*, no sentido do verbo latino *comprehendere*, a realidade (o outro, as suas determinações) sobre o qual ele se expandiu. Nessa atividade o conceito instaura a esfera da sua realização, precisamente mediante o processo da sua autodeterminação, de sorte que, em sua universalidade concreta, ele permanece idêntico consigo na realidade e nas determinações que ele se dá, abarcando-as. *Übergreifen* tem, assim, tanto o sentido expansivo de *estender-se sobre*, já contido na proposição integrante do verbo composto, reforçado pela sua reduplicação (*übergreifen über*), quanto o de *agarrar, abarcar, abraçar* (*abarcар* remonta ao latino *brachium, braço*, donde envolver com os braços) o objeto da sua expansão, contido no verbo simples, na exata medida em que o universal do conceito permanece idêntico consigo na sua realidade e nas suas determinações. Na *Lógica do Conceito* esse verbo descreve a “potência” do conceito enquanto universal concreto, que “se estende sobre e abarca o seu outro”; mas como o conceito especulativo de conceito é a matriz lógica do conceito de liberdade, Hegel pensa essa potência do conceito como uma “potência livre”, que não domina o outro mediante a violência, que não o subjuga, mas que o liberta à sua alteridade e à sua diferença própria, na exata medida em que nesse outro o conceito retorna a si e se reencontra consigo. “Assim como ele [o universal concreto do conceito] foi denominado potência livre, poderia ser também chamado de *livre amor* e *irrestrita beatitude*, pois ele é um relacionar-se de si mesmo ao *diferenciado* somente como *a si mesmo*; neste diferente ele retornou a si mesmo.” (*WL III, GW, XII, 35; Werke*, v. 6, 277)

⁵⁷ O conceito de “Coisa” (*Sache*), no sentido da “Coisa mesma” (*die Sache selbst*), de que fala Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, se diferencia do conceito de *Ding*, a coisa como ob-jeto físico qualquer, apreendido no mundo externo pela certeza sensível e pela percepção. A diferença entre ambas é assinalada pela grafia de Coisa (*Sache*) com maiúscula. Aqui Hegel se refere à Coisa enquanto “obra verdadeira”, enquanto objetividade e efetividade do espírito, na qual a consciência se reconhece como racional em si e para si, pois como obra verdadeira, ela é a plena compenetração, tornada objetiva, da efetividade e da individualidade, o ob-jeto engendrado pela autoconsciência como ob-jeto seu, sem que ele cesse de ser um ob-jeto livre que se lhe defronta. (*PhG, GW, IX, 222-224; v. 3, 304-305; FE* §§ 409-411)

⁵⁸ Esta “vontade livre que quer a vontade livre”, ou também, conforme a fórmula da *Enciclopédia* (E § 481), “a vontade livre que é para si enquanto vontade livre”, é o que Hegel aí, e também no início do § 27 da *FD*, denomina de “espírito livre”, concebido como “a unidade do espírito teórico e do espírito prático”, da inteligência e da vontade: ela é a vontade livre que se ergueu e purificou até à universalidade do pensamento mediante a suspensão do caráter formal, contingente e finito do conteúdo prático dado e da diferença entre forma e conteúdo do querer, e cuja “destinação absoluta”, agora, é superar esta autoreflexividade prática vazia, tornando-se objeto para si mesma enquanto espírito objetivo. Na medida em que ela também suspende a sua mediação pelas figuras da vontade natural e do arbítrio, ela torna-se novamente uma “singularidade imediata posta por si mesma” (E § 481): não mais uma “singularidade excludente” (*FD* § 24), pois esta se efetiva pela decisão contingente do arbítrio, mas, considerada prospectivamente, uma nova “singularidade imediata”, que será suspensa no desdobramento da idéia de liberdade como direito. Analogamente, o “espírito livre”, a idéia de liberdade, é aqui, de novo, como ponto de partida da objetivação do espírito subjetivo, somente “o conceito abstrato da idéia de vontade” (*FD* § 27), pois esta autoreflexividade cognitiva e prática da vontade livre em si e para si, que se sabe e se quer enquanto “vontade pensante”, precisa ir além de si e se exteriorizar na alteridade de um conteúdo, sob pena de se fechar sobre si em sua reflexividade. Ela inicia, assim, um novo círculo da sua realização, opondo a si a sua objetivação que se configura como um “mundo efetivo”, que “adquire a forma de necessidade” e cuja coesão interna aparece para as liberdades singulares “enquanto potência” (E § 484), uma “segunda natureza”, cuja objetividade é “infinitamente mais sólida que o ser da natureza” (§ 146).

⁵⁹ A totalidade substancial do sistema das determinações da idéia de liberdade, enquanto ela é “uma e a mesma” na forma da totalidade subjetiva e da totalidade objetiva (substancial), constitui a “idéia ética” (*FD* § 257), “o conceito de liberdade tornado mundo aí-presente e natureza da autoconsciência” (*FD* § 142): pelo fato de já ter suspenso a oposição entre subjetividade e objetividade, entre fim meramente subjetivo e fim cabalmente realizado, a idéia ética é, também, o “acabamento (*Vollendung*) do espírito objetivo”, na medida em que ela em si já superou as respectivas unilateralidades do espírito subjetivo e do espírito objetivo (E § 513), pois cada uma dessas totalidades, a subjetiva, a “sistema racional” das determinações da idéia, e a objetiva, a efetividade substancial desse sistema

configurado como mundo, “são para si a totalidade da idéia” (*FD* § 143). O espírito objetivo, é, assim, o processo pelo qual a atividade teleológica da idéia de liberdade, no seu status categorial transindividual, – mas que só “existe” e “aparece” na “atividade formal” das vontades singulares que sabem esta idéia como o seu conteúdo e fim, – se dá uma efetividade substancial adequada àquela totalidade sistemática das suas determinações. (E § 482)

⁶⁰ No desdobramento da tese especulativa central do § 1, que preside a toda a obra, o direito é primeiramente concebido nesta amplitude, que o torna co-extensivo a toda a esfera do espírito objetivo, à diferença do seu conceito estrito enquanto “direito abstrato”, abordado na Iª Parte desta obra. Este conceito amplo de direito, “a liberdade enquanto idéia”, designa, assim, para além do ordenamento jurídico e do conjunto das prestações jurisdicionais do poder judiciário, que o tornam vigente no âmbito da sociedade civil, a efetividade e a exterioridade imediata (o ser-aí) da idéia de liberdade: ele é a idéia de liberdade, a “vontade livre em si e para si” plenamente desdobrada e objetivada no “sistema racional próprio” das suas determinações e configurada como um mundo, no qual ela adquire a “forma de necessidade” e uma substancialidade própria, na qual unicamente o conceito de liberdade existe como espírito objetivo. (*FD* § 27; E § 484) “A posição eminente do direito”, escreve Hegel em suas notas à margem, “[é que] o espírito se faça efetivo; [...] que o espírito – enquanto uma [segunda] natureza – seja como o sistema de um mundo, – [como] costume – [...] para si.” (NM ad § 29, Hm., 318; v. 7, 81) “O direito funda-se sobre a liberdade, esta tem que ser idéia, ter ser-aí, realidade, e esta é o que o direito é. Direito tem também, freqüentemente, a significação de *linea recta*, de que algo tem de ser conforme a outro, a uma regra, mas aqui direito é o ser-aí da vontade livre. [...] Não começamos com a representação do direito, com o que se toma em geral por direito, a nossa determinação é a liberdade, esta tem que realizar-se, esta realização é o direito.” (*VRph* 1824/25, IV, 149)

⁶¹ “O direito é o conjunto integral das condições, sob as quais o arbítrio de um pode ser unificado com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade.” (Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung in die Rechtslehre, § B*, AB 33, in: *Werke*, v. 5, ed. W.Weischedel, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt, 1966, pg. 337.) “A lei universal do direito é, portanto: age exteriormente de tal modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal [...]”. (ibid., § C, AB 34,

pg. 338) No contexto da sua dedução do conceito de direito, mais precisamente, no contexto dos corolários do terceiro teorema do *Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*, Fichte retoma os termos da definição kantiana: “A relação entre seres racionais [aqui] deduzida, segunda a qual cada um restringe a sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade de outrem, sob a condição de que este restrinja igualmente a sua pela do outro, denomina-se a *relação jurídica*; e a fórmula agora estabelecida é o *teorema do direito*.” (*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 4, in: *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, De Gruyter, Berlin, 1971, v. III, pg. 52 – reprodução fotomecânica da ed. Veit & Co., Berlin, 1845/1846). (traduções MLM)

⁶² “Este conteúdo [da lei universal do direito] é, assim, por um lado correto, por outro, porém, falso, pois ele se refere somente ao direito pessoal em geral, à propriedade, e nesta, com efeito, há arbítrio e contingência. Mas o direito não concerne unicamente o ser-aí de um arbítrio, não tem por fundamento a liberdade enquanto arbítrio, mas a liberdade, na medida em que ela é em si racional, ética. A seguir, *Kant* diz que os diversos arbítrios devem poder suportar-se segundo leis universais, portanto, o universal tem de tornar-se um meio. Mas isso não é verdadeiro, o universal é essencialmente o fundamento, e somente na medida em que algo universal reside em meu arbítrio, lhe é permitido dar-se ser-aí. A liberdade no meu arbítrio é o universal, este é o fundamento, a ser salientado, e não a ser considerado como meio para o arbítrio, que encerra em si o contingente. Além disso, isso implicaria que eu teria de restringir o meu arbítrio segundo os outros, e isso não é correto, pois é falso que também a minha liberdade deva ser restringida segundo a liberdade de outros, pois a liberdade não é para ser restringida, não deve ser restringida, deve ser realizada completamente, ela é absoluta. Restringir a liberdade seria de modo geral in-justo, pois seria não lhe dar um ser-aí, ou tirar-lho. Nada comporta respeito (*Beachtung*) que seja contra a liberdade, ela é o universal que deve chegar ao ser-aí afirmativo, nada é sua restrição, sua negação.” (*VRph 1824/25*, IV, 150)

⁶³ Veja-se, a propósito do pensamento político de Rousseau, a avaliação mais diferenciada da relação entre vontade geral e vontade particular em *FD* § 258 A: o conceito de vontade geral, cujo verdadeiro status categorial é, para Hegel, o de um universal intrinsecamente racional (“o racional em si e para si da vontade”, *ibid.*), é criticado na sua dimensão contratualista, não só pela sua gênese nas vontades contratantes individuais, imediatamente pressupostas na particularidade do seu arbítrio, mas, também, pela sua

subordinação categorial a elas, que encobre o perigo da redução dessa universalidade racional à vontade somente comum posta pelos contratantes, portanto, à vontade empírica da maioria (v. também § 75 A e Ad.); mas ele é elogiado, por romper com os pressupostos empiristas de todo jusnaturalismo, seja na sua vertente empirista, seja na sua vertente formal, na medida em que a vontade geral é um princípio racional, “não só segundo a forma”, mas também “segundo o conteúdo”, pois a sua essência é a relação ativa da universalidade do pensamento a si mesma (*FD* § 258 A).

⁶⁴ A redução da universalidade racional imanente da idéia de liberdade, – enquanto ela é, para Hegel, graças à sua infinitude, categorialmente anterior aos arbítrios e, mesmo, condição do jogo da sua restrição recíproca, – à universalidade formal e abstrata da lei que rege a co-existência exterior dos arbítrios, já pressupostos em suas respectivas particularidades como anteriores a ela, é concebida, por Hegel, ao mesmo tempo como uma base do contratualismo, e, na medida em que o fanatismo pretende efetivar politicamente essa universalidade abstrata na sua indeterminidade, como uma das condições do período do Terror durante a Revolução Francesa, ao qual as últimas linhas desse parágrafo remetem (v. *FD* § 5 A)

⁶⁵ O direito no sentido amplo em que ele é coextensivo ao espírito objetivo é sagrado no seu cerne, que é o ser-junto-de-si da liberdade infinita, “a determinação essencial da essência de Deus” (*VRph 1817/18*, ad § 8, pg. 41), e sagrado também no seu ser-aí, enquanto fundamento comum das relações substanciais, a partir das quais e nas quais unicamente os indivíduos singulares realizam as suas respectivas liberdades, anteriormente à limitação recíproca das mesmas enquanto arbítrios pelo direito no sentido estrito do direito abstrato ou formal. Hegel explicita indiretamente, em notas manuscritas ao seu exemplar de curso, o significado dessa sacralidade do direito mediante a citação livre dos dísticos 76 e 77 da poesia *Jahreszeiten* (*As Estações*) de Goethe, que aludem à unificação duradoura e mais íntima dos homens nas relações éticas substanciais, mediadoras das liberdades singulares na sua recíproca constituição positiva, anteriormente à sua recíproca delimitação negativa enquanto arbítrios. “O que é o sagrado? – o que mantém juntos os homens, ainda que os ligasse tão levemente como o junco ata o ramallete – o que é o mais sagrado? O que torna os espíritos eternamente unidos e mais unidos [até aqui, a citação livre de Goethe] – [uma] ligação efetivamente substancial – na qual precisamente aquela subjetividade que se isola, que eu quero conservar para mim, afundou e está absolutamente pacificada – [ligação] tão infinitamente potente em si mesma,

que nela eu mesmo estou integralmente.” (NM ad § 132, Hm, 398; v. 7, 249) Essa referência à união íntima (*Einigkeit*) das vontades singulares na universalidade da comunidade ética, que reaparece nas notas manuscritas ao § 142, que introduz o conceito de eticidade, retoma o cerne da crítica de Hegel ao conceito negativo de liberdade de Fichte no *Differenzschrift*: “a comunidade [...] tem de ser considerada essencialmente não como uma restrição da verdadeira liberdade do indivíduo, mas, sim, como uma ampliação da mesma; a comunidade suprema é a liberdade suprema, tanto quanto à potência, como quanto ao exercício”. (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *GW*, IV, 54; *Werke*, v. 2, 82)

- ⁶⁶ O caráter em princípio sagrado do direito, não impede que os degraus ou estágios (*Stufen*) anteriores da determinação progressiva do seu conceito, a que correspondem configurações fenomênicas do seu desenvolvimento temporal (v. *FD* § 32), sejam considerados formais e mais abstratos em relação aos degraus ou estágios ulteriores, mais desenvolvidos. Desse gradualismo na seqüência horizontal, que é simultaneamente uma hierarquia normativa vertical, resulta o “formalismo do direito” (§ 30): “O formalismo do direito (...) surge da diferença do desenvolvimento do conceito de liberdade.” (ibid.) Esse desenvolvimento gradual e progressivo permite, nesse dois níveis, o lógico e o histórico, tanto estabelecer uma hierarquia normativa entre os diferentes direitos, enquanto graus mais ou menos concretos de efetivação da liberdade, oferecendo, assim, um critério para a resolução dos conflitos de direitos, quanto a legitimação de uma dinâmica histórica de relativização e dissolução de configurações jurídicas vigentes, de tradições e, mesmo, de acordos pactuados, quando estes e aquelas estão reduzidos à sua mera positividade histórica, por serem contrárias ao direito em si e por si. “A determinação progressiva ulterior é sempre uma libertação maior.” (*VRph*, 1822-23, III, 178) Como exemplos desse formalismo nos dois níveis mencionados, Hegel menciona, respectivamente, 1) a suspensão do direito do credor em face do direito mais alto à vida em sua totalidade enquanto ser-ai da liberdade, no caso de execução do devedor provocar a sua ruína completa, que equivaleria a uma “lesão infinita do ser-ai” (*FD* § 127), pois “nessa medida o direito moral é mais concreto que o direito estrito, abstrato” (*VRph* 1817/18, ad § 8, pg. 41); 2) a escravidão institucionalizada legalmente, vigente em certas épocas e sociedades, pois embora ela também seja um certo grau de efetivação histórica da liberdade, ela é absolutamente contrária ao direito em si e por si (*FD* § 57 A e NM). Por isso, na explicação oral ao parágrafo equivalente (§ 8), nas *Preleções* de 1817/18, Hegel diz: “No

direito positivo é direito o que está nas leis. No direito filosófico, a lei é o que é direito; nele, nenhuma lei é padrão de medida do direito. A lei tem de enunciar a vontade racional e o seu modo de entrar na existência. [...] Por isso, não é porque algo é direito positivo e antigo que ele é direito em si e por si.” (*VRph* 1817/18, ad § 8, pgs. 40-41)

- ⁶⁷ Traduzo, aqui, mais livremente *Sphäre* por *âmbito*, apenas por razões de concordância sintática com o substantivo *degrau ou estágio, Stufe*, a ele ligado pela conjunção ‘e’, a fim de evitar o emprego do plural nos adjetivos (“concreto”, “rico”, “universal”) que qualificam a ambos, que exigiriam igualmente o plural do verbo, e tornariam ambígua a referência desses adjetivos, que poderiam, então também qualificar “os momentos ulteriores”, quando de fato se referem ao “âmbito e ao degrau ou estágio”.
- ⁶⁸ Sobre o sentido muito específico do “método” na dialética especulativa, como sendo a “forma absoluta” do movimento de autodeterminação do conceito enquanto “atividade universal absoluta”, à diferença do seu sentido genérico, como modo regrado de procedimento do pensamento ‘subjetivo’ e instrumento do conhecimento investigativo, que aplica, em seguida, conceitos no sentido de representações universais abstraídas dos singulares a conteúdos previamente dados, ver o capítulo final da *Ciência da Lógica, A Idéia Absoluta* (*WL* III, *GW*, XII, 236-253, *Werke*, v. 6, 548-573, especialmente XII, 237-239, respectivamente, v. 6, 550-553). “O método emergiu daí [do percurso lógico] como o conceito que sabe de si mesmo e que tem por objeto a si como o absoluto, tanto subjetivo quanto objetivo, portanto, como o puro corresponder do conceito e da sua realidade, como uma existência que é ele mesmo. [...] Ele é, por isso, a *alma e a substância*, e toda e qualquer coisa só é concebida e sabida em sua verdade, enquanto *perfeitamente submetida ao método*, ele é o método próprio de cada coisa mesma, porque a atividade do método é o conceito.” (id., XII, 238; id., v. 6, 551-552)
- ⁶⁹ Uma exposição mais detalhada das modalidades insuficientes da dialética, “que têm um resultado somente negativo”, e não se alçam à apreensão do resultado positivo contido na negação determinada, consta no capítulo final da *Ciência da Lógica* (*WL* III, *GW*, XII, 242-244; *Werke*, 6, 557-560)
- ⁷⁰ Se o lado negativo e puramente cético da dialética “também aparece freqüentemente” em Platão, Hegel faz seu o elogio de Ficino ao “estudo sagrado” do *Parmênides* de Platão, como sendo o arquétipo precursor da dialética especulativa, na medida em que esta obra apresenta o “sistema mais acabado do autêntico ceticismo”, aquele que está “unido o mais

intimamente” com a verdadeira filosofia e que se incorpora a ela enquanto o lado negativo-racional da dialética, “o lado negativo do conhecimento do absoluto” (cf. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802) (*Relação do Ceticismo à Filosofia, Apresentação das suas Diferentes Modificações e Comparação do Novíssimo Ceticismo com o Antigo*), in: *GW*, IV, 207-208; *Werke*, v. 2, 228-229.) O ceticismo filosófico não é senão “o [elemento] dialético do entendimento tomado separadamente”, razão pela qual “ele contém a simples negação como resultado do [elemento] dialético” (*E* § 81 A)

⁷¹ A propósito do ceticismo antigo e do seu princípio fundamental, o de que a todo argumento se opõe um outro argumento de igual força, e, especialmente do ceticismo pirrônico e da sua superioridade sobre o ceticismo moderno na versão mais recente de Ernst Schulze, que parte da indubitabilidade (para o ceticismo antigo, aos olhos de Hegel, dogmática) dos fatos da consciência, ver o artigo de Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in: *GW*, IV, 204-216; *Werke*, v. 2, 223-242. Ver também a descrição do ceticismo como figura da liberdade da autoconsciência na *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia do Espírito*), in: *GW*, IX, 119-121, *Werke*, v. 3, 159-191; *FE*, §§ 202-206; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Preleções sobre a História da Filosofia*), in: *Vorlesungen*, v. 8, *Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*, eds. P. Garniron e W. Jaeschke, 134-159; *Werke*, v. 19, 358-402).

⁷² A propósito dos momentos lógicos da articulação interna da dialética especulativa, que a apresentam como a forma do automovimento próprio do conteúdo na consciência que a própria forma tem de si mesma, ver *Enciclopédia* (1830), in: *GW*, XX, §§ 79-82 e as passagens do capítulo final da *Ciência da Lógica, A Idéia Absoluta*, in: *WL III, GW*, XII, 244-248; *Werke*, v. 6, 561-566.

⁷³ Hegel explora dois sentidos principais do verbo *zusehen, olhar para* ou *observar*, composto da preposição *zu* mais o verbo básico *sehen*, para descrever a atitude fundamental do pensamento especulativo, que *olha para/observa* o desenvolvimento imanente do conceito, enquanto razão imanente à própria coisa, sem nele interferir, e, assim, o apresenta (*darstellt*) discursivamente. *Zusehen* significa, assim, primeiro, *dirigir ativamente ou acompanhar atentamente com o olhar algo, observar, sondar*, segundo, *presenciar ou assistir como espectador a um espetáculo ou evento, sem nele*

interferir ou nada lhe acrescentar. Hegel insiste no trabalho ativo presente nesse *puro olhar para* ou *puro observar* a que se refere a *Fenomenologia do Espírito* (*das reine zusehen, PhG, GW*, IX, 59; *Werke*, 3, 77; *FE* § 85), que nos “obriga” a abstermo-nos de qualquer intervenção do nosso opinar ou de algum procedimento metodológico do nosso pensar no movimento de autodeterminação do conceito (v. *FD* § 32 Ad.) ou, como na *Fenomenologia*, no auto-exame reflexivo da consciência, a abstermo-nos de usar qualquer outro “padrão de medida” (*Massstab*) para medir o seu saber do objeto (ibid.) que não aquele que a própria consciência oferece. (*PhG, GW*, IX, 59; *Werke*, 3, 76-77) “Exige-se da vaidade [do raciocínio abstrato] o esforço de abrir mão de tal liberdade [em face do conteúdo]; e, em vez de ser o arbitrário princípio motor do conteúdo, mergulhar nele essa liberdade, deixar o conteúdo mover-se conforme a sua própria natureza, isto é, através do Si como Si do próprio conteúdo, e contemplar esse movimento. Renunciar à própria incursão no ritmo imanente do conceito, não intervir nele arbitrariamente por meio de uma sabedoria adquirida alhures, é uma forma de abstenção que pertence também à atenção ao conceito.” (*PhG, GW*, IX, 41-42; *Werke*, v. 3, 56; (*FE* § 58) tradução de H. Lima Vaz, in: *Os Pensadores, Hegel*, v. XXX, Abril, São Paulo, 1974¹, pg. 38)

⁷⁴ Este parágrafo retoma a tese especulativa central do § 1, segundo a qual a “ciência filosófica” tem por objeto a determinação e a efetivação progressivas do conceito em direção à idéia, para mostrar que a “ciência” tem de considerar as determinações do desenvolvimento do conceito no duplo registro 1) do seu “conteúdo ideal” (*E* § 213), enquanto “elas mesma são conceitos”, cujo ser-aí é a própria série da sua progressão, e 2) do seu “conteúdo real” (*E* § 213), enquanto configurações (por ex., a personalidade, a propriedade, o contrato, o dever, a consciência moral, a família, a sociedade civil etc.). Essas configurações se apresentam “na forma do seu ser-aí exterior” (ibid.), de sorte que elas não são senão o modo como as determinidades do conceito (da idéia de liberdade) se configuram e aparecem como fenômenos, apreendidos pelas representações do entendimento, que, para serem verdadeiras, devem, por sua vez, corresponder às determinidades do conceito. A complexa articulação entre o desenvolvimento conceitual dessas determinações e o desenvolvimento temporal das suas configurações fenomênicas, – que não são necessariamente paralelos, embora elas mantenham uma correspondência entre si (descrita na Anotação e, também, no Adendo deste parágrafo), – é o que torna possível e modula o conceito hegeliano de filosofia, entendido como diagnóstico do presente histórico

conceitualmente apreendido em sua efetividade racional enquanto “sistema”, tal como o *Prefácio* o caracteriza: “a filosofia, porque é o *perscrutar do racional*, é precisamente por isso, o *apreender do presente e do efetivo*” (*Werke*, v. 7, 24). Sobre a filosofia como “ciência” e como sistema” v. também *Fenomenologia do Espírito* (*PhG*, *GW*, IX, 11, 21-22; *Werke*, 3, 14, 27-28; *FE* §§ 4-5, 24-25)

⁷⁵ “O conceito no método absoluto mantém-se no seu ser-outro, o universal na sua particularização, no juízo e na realidade; ele eleva a massa inteira do seu conteúdo precedente a cada degrau da sua determinação ulterior, e não só não perde nada através do seu progredir dialético, nem deixa nada para trás, senão que carrega tudo consigo e se enriquece e se condensa dentro de si.” (*WL III*, *GW*, XII, 250; *Werke*, v. 6, 569)

⁷⁶ *Entzweiung* remete ao adjetivo do alemão alto médio *enzwei*, literalmente de *in zwei*, (*cindido*) *em dois*, *bipartido*, com a assimilação posterior do *in* ao prefixo *ent*. (F Kluge, *Etimologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, pg. 181, v. nota 1). Mas H. Paul (*Deutsches Wörterbuch*, pg 168, v. nota 1) assinala que o verbo *entzweien* não é derivado semanticamente de *entzwei*, no sentido acima, mas da composição do prefixo *ent*, aqui no sentido de exprimir a direção a um estado, e *zweien*, verbo que já tinha em si o significado do composto *entzweien*. Como o sentido original (*in zwei*) se obscureceu, predomina como sentido geral o de oposição ao que é um, inteiro, todo, portanto, o de *ser ou tornar-se não-um / não-uno*, de *cindir*, *dividir*, *separar*, em oposição a *ser-um/ser-uno* (ibid.) Em vista dessa significação principal e mais ampla de *Entzweiung* preferiu-se a tradução por *cisão* à *bipartição* ou *desunião*, opção parcialmente consagrada e tornada corrente entre nós, graças à notável tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito* por Jean Hyppolite (*La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier/Montaigne, Paris, 1947). *Cisão* tem a vantagem de ser sintaticamente mais ágil e flexível do que as outras, principalmente em sua utilização, transitiva ou reflexiva. A tradução mais recente de P.J. Labarrière (*Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1993), traduz *Entzweiung* por *dédoublement*, e reserva *scission* para traduzir *Spaltung*.

Entzweiung (*cisão*) e *entzweien* (*cindir*) tornam-se um conceito filosófico no Idealismo e no Romantismo Alemão, como conceito oposto à unidade perdida, ou a reconquistar numa reconciliação estética, religiosa ou filosófica com o presente. No *Differenzschrift* (*Escrito sobre a Diferença*) (1801), a *Entzweiung* descreve o desaparecimento “da potência da união (*die Macht der Vereinigung*) da vida dos homens”, bem como a perda da relação

recíproca e de copertença entre os opostos, que se independizam e enrigecem um em face do outro (*GW*, IV, 14; *Werke*, v. 2, 22): ela resulta do progresso da *Bildung* (*cultivo/cultura*) moderna e do avanço da racionalidade formal de uma razão que renuncia a si em prol do entendimento, enquanto este é a faculdade da limitação e da diferenciação infinita, que fixa o limitado na sua finitude, em oposição ao infinito. (id., 16; 26). Ela não tem, em Hegel, o sentido romântico nostálgico de perda, que tornaria desejável um retorno a um estado anterior ou primordial qualquer, mas aponta, antes de tudo, para as rupturas que a eticidade moderna traz, como condições necessárias para o surgimento do saber de si da liberdade enquanto idéia, que, precisamente, contém em si a “oposição absoluta” e, assim, “chegou à consciência da sua absoluta cisão” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, v. 20, 458). As oposições entre espírito e matéria, corpo e alma, fê e intelecto, liberdade e necessidade, e outras, que em várias épocas, “em esferas mais limitas da vida”, “fizeram gravitar em torno de si todo o peso dos interesses humanos”, tomam agora, com o “avanço da cultura”, entenda-se, com as “filosofias da reflexão” de Kant, Fichte e Jacobi, “a forma das oposições entre razão e sensibilidade, espírito e natureza, e entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta.” (id. 13; 20-21) O interesse da razão é “suspender tais oposições enrigecidas” (ibid.), mas não simplesmente para eliminá-las e curar as cisões da vida moderna, mas para integrá-las como o seu fenômeno, o seu sintoma, “pois a cisão necessária é um fator da vida, que se forma eternamente pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível através do [seu] restabelecimento a partir da suprema separação (*Trennung*). Ao contrário, a razão se põe contra a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, e tanto mais [se opõe a essa fixação], quanto os opostos absolutos brotaram eles mesmos da razão.” (id., 13-14; 21-22) Por isso, “a cisão é a fonte da *carência da filosofia*” (id., 12; 20), e, como o interesse da razão é suspender essas oposições enrigecidas sem simplesmente recusá-las, “a tarefa da Filosofia consiste em [...] pôr a cisão no absoluto, como o seu fenômeno, pôr o finito no infinito, como vida.” (id. 16; 25)

⁷⁷ *Moralidade* (*Moralität*) e *eticidade* (*Sittlichkeit*), na sua etimologia, remetem respectivamente, à raiz latina (*mos*, *moris*) e grega (*ethos*) dos dois conceitos abstratos, que se referem ao *modo de agir*, *hábito*, *costume*, donde também a dupla designação da sua consideração teórica como *Moral* e *Ética*. Como observa Hegel, no séc. XVIII vige uma quase sinonímia entre ambos os termos, tanto em latim como em alemão, atestada, por ex., no título da obra de C. Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica metodo scientifica pertractata*

(1750-53), e na linguagem kantiana da *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*) (1785), que, buscando estabelecer o princípio supremo da moralidade, usa para designá-lo tanto a expressão *Prinzip der Moralität* (BA 15), como *Prinzip der Sittlichkeit* (BA 73). Com a separação tipicamente moderna entre moral e direito, que anteriormente tinham a sua fundamentação conjunta no quadro do direito natural tradicional, consolida-se progressivamente, a partir de meados do século XVII, a busca de uma fundação da ética na interioridade do sujeito e nos princípios determinantes puramente internos da ação, independentemente das instituições da sociedade e do Estado, e, também, da relação a um conhecimento de Deus e a uma teologia moral. Kant e Fichte representam o apogeu desse processo de subjetivação da ética, correlato de uma 'deseticização' da moral, que, tanto na versão empirista do sentimento moral imediato como critério da moralidade, implantado pela natureza ou por Deus, quanto na versão apriorista do racionalismo e, posteriormente, da filosofia transcendental, desvincula e purifica a ética de toda relação intrínseca aos usos, costumes e instituições, própria da ética clássica, platônico-aristotélica. Significativo desta subjetivação da ética é que os costumes, enquanto objeto da ética/moral, são, para C. Wolff, exclusivamente *mores animi* no sentido de princípios internos de determinação da ação. A fundação kantiana da lei moral na autolegislação da vontade pura e a lei formal dos costumes, em Fichte, que ordena a cada a agir absolutamente segundo a convicção do seu dever, recusam todo conteúdo dos fins queridos como princípio de determinação moral da vontade, buscam uma origem puramente racional e apriori dos conceitos morais, e concebem, ambas, o eu empírico e o mundo histórico antes de tudo como âmbitos de apresentação e de realização de uma lei moral absoluta.

O conceito de *eticidade* (*Sittlichkeit*) vai adquirir um perfil próprio e o seu sentido moderno estrito precisamente com a crítica e a polêmica de Hegel contra a moral kantiana e fichteana da autonomia, principalmente contra o formalismo da "lei moral pura", que se apóia sobre o dualismo entre sensibilidade e razão, e elimina todo conteúdo e toda relação institucional como elemento constitutivo da fundamentação moral. Para os princípios dessa moral da autonomia Hegel reserva, então, a expressão moralidade, para contrapô-la à sua concepção institucional da ética, designada pelo termo eticidade. Hegel procura reatualizar a concepção ético-política de Aristóteles, que concebe o agir individual e suas virtudes éticas como fundadas nos costumes, nas leis e nas instituições da pólis, sob as condições da modernidade, do princípio da subjetividade e da liberdade infinita, afim

de fundar a liberdade concreta numa eticidade reflexiva, articulada modernamente nas três esferas da família, da sociedade civil e do Estado, o qual, por sua vez, se torna o centro e a esfera de integração na qual se entrelaçam as relações intersubjetivas, os costumes, as leis e as instituições sociais e políticas. Enquanto o artigo sobre o *Direito Natural* (*Wissenschaftliche Behandlungarten des Naturrechts*, 1802-03) ainda concebe a eticidade do indivíduo singular numa identidade imediata e substancial com a "eticidade absoluta", "a eticidade do indivíduo-singular é a pulsação do sistema todo" (in: GW, IV, 467; *Werke*, 2, 504), a *Filosofia do Direito* procura desenvolver, no quadro de uma teoria do espírito que tem por matriz as relações intersubjetivas de reconhecimento, um conceito reflexivo de eticidade: é uma eticidade essencialmente mediada pelos princípios modernos da personalidade jurídica e da subjetividade moral, – apresentados, respectivamente, na Iª e na IIª Parte da *Filosofia do Direito*, como condições necessárias de realização da liberdade e, ao mesmo tempo, criticados, como formas insuficientes da mesma, – e que, como tal, se constitui como o conjunto integrativo das condições objetivas de efetivação das liberdades subjetivas, na exata medida em que, em contrapartida, estas se sabem, no seu agir autoconsciente e universal, como o princípio de efetivação e de significação dessas condições (*FD*, §§ 142, 151). (Cf. W. Kersting, *Sittlichkeit; Sittenlehre*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, WBG, Darmstadt, v. 9, 907-912; J. Ritter, *Ethik*, in: id., v. 2, 759-795; v. também, M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Cambridge, 1992, *ethical life and custom*, pgs. 91-93)

À

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

SETOR DE PUBLICAÇÕES

CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO Nº 10

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

<http://www.ifch.unicamp.br/pub> - morewa@unicamp.br

<http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603

Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.